

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلَامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَّامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

- حَفِظَهُ اللَّهُ -

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

المجلس الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

فإننا في هذه الليلة ليلة التاسع والعشرين من شهر صفر من عام ١٤٤٠ من هجرة النبي -صلى الله عليه وسلم-، نجتمع في هذا المسجد المبارك، لنتذاكر كتابًا من كتب أصول الفقه وهو كتاب [المختصر في أصول الفقه] للقاضي علاء الدين بن اللحام -رحمه الله تعالى-.

وقبل أن نبدأ في قراءة هذا الكتاب، **أود أن أتكلم عن مسألة أو مسألتين:**

هذه المسألة وهي: لما تم اختيار هذا الكتاب دون غيره من الكتب، من كتب أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد.

وأذكر لكم وهذا السؤال كثيرًا ما يسأله كثير من الإخوة لما اختير هذا الكتاب؟ فأقول: إن هذا **الكتاب اختير لسببين: لأجل مؤلفه، ولأجل مضمونه.**

فأما مؤلفه، فهو القاضي علاء الدين بن اللحام، لا شك في سعة علمه واطلاعه، ويُهمنا من ذلك أمر وهو أن ابن اللحام -رحمه الله تعالى- هو من الذين يُرجع إليهم في تصحيح المذهب، ومعرفة المعتمد فيه بناء على الأصول والقواعد.

وقد ذكر ذلك صاحب [الإنصاف] وهو القاضي علاء الدين المرداوي، فإنه ذكر أنه إذا اختلف الترجيح في المذهب، فإنه يُصار إلى أعلام، ومن هؤلاء الأعلام صاحب [القواعد الأصولية] يعني به مؤلف هذا المختصر وهو ابن اللحام.

وهو الكتاب الوحيد من كتب الأصول التي بُني عليها الترجيح وعدها المرداوي من المعتمد من الترجيح عند المتأخرين، ولذا فإن المصنف -رحمه الله تعالى- كان مطلعًا اطلاعًا كليًا، ومحققًا تحقيقًا جليًا في أصول مذهب الإمام أحمد وهو مقدم على كثير من العلماء في هذا الباب.

الأمر الثاني فيما يتعلق به -رحمه الله تعالى-: أن المصنف -رحمه الله تعالى- أعني ابن اللحام ألَّف هذا الكتاب في أخريات حياته، فإنه قد ذكر فيه أنه قد ألفه بعد كتابه العظيم كتاب [القواعد] الذي يسمى عند العلماء بـ[القواعد الأصولية]، وكتاب [القواعد] خرَّج فيه فروعًا كثيرة على الأصول بعد تحقيقه الأصول ومعرفة المعتمد فيه على المذهب، فإنه ألَّف هذا المختصر بعدما اشتد سوقه، وبعدما كان مطلعًا ومحققًا في الأصول والفروع معًا، فلم يكن حال صغر في السن، ولم يكن حال استعجال، وإنما عند تدقيقه.

وأما ما يتعلق بالكتاب: فإن هذا الكتاب يتميز بميزات كثيرة، سيورد المصنف بعضها في المقدمة، لكني أذكر بعضها على سبيل الجملة، من ذلك: أن هذا الكتاب يتميز باعتبار استمداده، وباعتبار من نقل عنه.

فأما استمداده، فإنه استمد هذا الكتاب من كتاب يُعد هو أهم مرجع في حكاية الأقوال في مذهب أحمد، فإنه كان ينظر كثيرًا في كتاب الأصول لابن مفلح، فإن الشيخ محمد بن مفلح ألَّف كتابين أحدهما سماه [بالأصول]، والثاني سماه بـ[الفروع]، وجمع في هذين الكتابين كل ما وقف عليه من كلام أصحاب الإمام أحمد والمنتسبين لمذهبه في الأصول وفي الفروع معًا.

ثم إن المصنف -رحمه الله تعالى- اختصر كتابه [الأصول] مع زيادات وتحقيقات في هذا الكتاب الذي معنا، وهو مختصر ابن اللحام.

كما أن المصنف -رحمه الله تعالى- في كتابه هذا أثر فيمن بعده تأثيرًا كبيرًا، ولذا فإن جميع الكتب الأصولية التي ألَّفها يوسف بن عبد الهادي بن المبرد كلها أخذها من هذا المختصر، حتى تكاد بعضها أن تكون مختصرًا لهذا المختصر كـ[غاية السور] وغيره.

والمرداوي في [التحرير] ومن اختصر هذا الكتاب بعده، نقل من هذا الكتاب في مواضع نص على اسمه فيها، مع أن الكتاب مختصر، ولم ينص على اسمه في مواضع أخرى، وهذا يدلنا على أن هذا الكتاب أثر تأثيرًا جليًا فيمن بعده.

وعندما أقول إن المؤلف رجع إلى أصول ابن مفلح ولخَّص منه كثيرًا من المباحث، فليس ذلك عيبًا فمازال المتأخر ينقل من المتقدم، ولكن المؤلف اختصر بتحقيق وتدقيق، كما أنه رجع إلى غيره سواء من كتب المذهب أو من غيرها، فإنه يرجع كثيرًا إلى كتاب الطوفي، الطوفي في مختصره يرجع إليه ويذكر بعض تحقيقاته، وينقلها في مختصره هذا.

من ميزات هذا المختصر أنه جعله على مذهب الإمام أحمد، وهذه ميزة قد لا توجد في كثير من المختصرات، ومن ميزة الأصول على مذهب الإمام أحمد، أنه في الأصل عندهم أن الأصول لا يستدل لها بعلم الكلام، نص على ذلك ابن حمدان وغيره، وإنما يستدل على الأصل بالاستقراء للمسائل أو بالأدلة الشرعية العامة؛ ولذا فإن الحنابلة من أقل الناس استدلالًا بعلم الكلام على المسائل الأصولية.

الأمر الثالث في ميزات هذا الكتاب: أن هذا الكتاب مختصر العبارة فهو صغير نسبيًا، وفي المقابل فإن فيه عددًا كبيرًا جدًا من المسائل الأصولية، وطالب العلم من المهم أن يعرف العدد الجم من المسائل الأصولية التي يُبنى عليها العدد الكبير من الفروع.

ولذا لا أكون مبالغًا –مع أني لم أعد المسائل– أقول: إن هذا الكتاب على اختصاره تتجاوز مسائله الأصولية ربما مائتين ربما ثلاثمائة لم أعدها بعد لعلنا إذا انتهينا من شرح الكتاب نعرف مسائلها بالتمام.

ولذا فإن المسائل التي فيها يكاد كل سطر أن يكون مسألة مختلفة عن غيره، ومع كثرة مسائله إلا أنه سهل العبارة، فإذا قارنته بغيره ستجده سهل العبارة جدًا، فلو قارنته بمختصر ابن الحاجب الذي استفاد منه المصنف، لوجدت بونًا كبيرًا بينهما، كما لو قارنته بـ [مختصر التحرير] لعرفت أن هذا المختصر أسهل عبارة من [مختصر التحرير] لابن النجار، وسهولة العبارة قد تكون مقصودة لبعض العلماء وبعضهم يقصد تصعيب العبارة، لكي لا يتسور على علم إلا من كان متأهلًا له.

أريد أن أذكر مسألة أخيرة أختم بها حديثي قبل أن يقرأ كلام المصنف، وهو أن المصنف –رحمه الله تعالى– مع اعتماده على أصول ابن مفلح إلا أنه اعتمد كتابًا آخر، كان ذلك الكتاب الآخر هو الشائع

في زمانه تدريسًا واعتمادًا عند كثير من العلماء، وهو المختصر الأصولي لابن الحاجب، ولذا فإن المصنف استفاد من مختصر ابن الحاجب الذي يسمى بـ[مختصر المنتهى].

وذلك أن ابن الحاجب المتوفي سنة ٦٤٦ من الهجرة ألَّف مختصرين: مختصرًا فقهيًا وهو جامع الأمهات على مذهب الإمام مالك، وألَّف مختصرًا فقهيًا وهو المنتهي [منتهي السول] ثم اختصره.

فالمنتهي يسمى بـ[المختصر الكبير] واختصاره يسمى بـ[المختصر الصغير].

هذا المختصر لابن الحاجب طارت به الركبان، واشتهر اشتهارًا كبيرًا؛ لأن ابن الحاجب بنى كتابه المختصر على كتاب الآمدي، ولكنه مع تحريره ومعرفته بعلوم الآلة؛ لأنه له عناية بالعلم النحوي، والتصريفي وغيره، كانت عبارته أدق من عبارة الآمدي، فمختصره هذا انتشر انتشارًا كبيرًا حتى أنه بعد مضي مائة سنة من وفاته شرح أكثر من ٢٥ شرحًا في خلال مائة سنة من المعاصرين له أو القريبين إليه.

وهذا يدل على عناية الناس به، حتى إن بعض الناس يذكروا قصصًا كيف أن هذا المختصر وهو مختصر ابن الحاجب أنسى الناس المختصرات الأخرى، وأصبح من بعده لا يعتني إلا به، أو بمختصر البيضاوي الذي أخذه من كتاب الرازي أصلًا، أو من المحصول أو من التحصيل، وهو المسمى بـ [المنهاج].

فأصبح المتأخرون إنما يعتمدون على مختصر ابن الحاجب، ومختصر البيضاوي الذي هو [المنهاج]، حتى [جمع الجوامع] لابن السبكي ذكر أنه رجع إلى مائة كتاب أهمها مختصر ابن الحاجب، فقد أثر فيمن بعده كثيرًا.

أقول أن ابن الحاجب قد تأثر به المصنف، وكان تأثره به من جهتين:

الجهة الأولى: أنه قد أخذ ترتيبه، وهذا سينص عليه المصنف.

والأمر الثاني: أنه قد أخذ كثيرًا من الحدود منه، وأعني بالحدود أي: التعريفات وما يقوم مقامها؛ لأن ابن الحاجب كان متميزًا في ذلك تميزًا كبيرًا ولا شك.

وقد ذكروا أن "إسنا" وهي بلدة في الصعيد التي وُلد فيها ابن الحاجب أنجبت عالمين كبيرين بلغا الآفاق، وهما: ابن الحاجب، والشيخ عبد الرحيم الإسنوي الفقيه الشافعي، هذان الاثنان بلغا الآفاق، وهذه بلدة تكلم عنها الإدفوني في الطالع السعيد كلامًا كثيرًا، ومن الطرائف التي قيلت فيها أن الإدفوني في

[الطالع السعيد في تراجم علماء الصعيد] قال: إن "إسنا" عكس المدينة، فإن المدينة تنفي خبثها، بينما "إسنا" تنفي طيبها، فإنه إذا نجب فيهم العالم خرج منها ولم يبقى فيها، ثم مثلوا لذلك بابن الحاجب، وعبد الرحيم الإسنوي وغيرهم، فكان إذا برز خرج منها.

فالمقصود أن استفادة الشيخ من ابن الحاجب ليس عيبًا، بل إن ابن الحاجب قد استفاد من الآمدي كما أن البيضاوي استفاد من ملخصات الرازي المحصول للرازي، وما زال بعض أهل العلم ينتفع من كلام غيره، ولكن المصنف لم يكن دوره في ابن الحاجب بالاختصار، بل جعله على مذهب الإمام أحمد معتمدًا في النقل على ابن مفلح مع الترجيح والتصحيح.

كما أنه تميز أيضًا بكثرة نقل اختيارات الشيخ تقي الدين ابن تيمية، والشيخ تقي الدين ابن تيمية نقل عنه الطوفي أنه من أعلم الناس بأصول مذهب الإمام أحمد، نقل ذلك في شرح مختصر الروضة، فهو من أعلم الناس في زمانه بأصول الإمام أحمد، فذكر آرائه واختياراته من الأمور المهمة، كما أنه صفي كتابه من الكثير من الأمور الكلامية التي قد وجدت في مختصر ابن الحاجب وعليها تتبع مما يخالف معتقد السلف، وإن كان ربما زل في مسألة أو مسألتين تبعًا لغيره، وسنشير إليها -إن شاء الله- في محله.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين.

قَالَ الشَّيْخ الإِمَام الْعَالم الْعَلامَة أقضى الْقُضَاة عَلَاء الدّين أَبُو الْحسن على بن عَبَّاس البعلي الحنبلي رَحمَه الله تَعَالَى ورضي عَنهُ:

الْحَمد لله الْجَاعِل التَّقْوَى أصل الدّين واساسه الْمُبين معنى مُجمل الْكتاب والمبدع أَنْوَاعه وأجناسه الْمَانِع أولي الْجَهْل من اتِّبَاعه والمانح الْعلمَاء اقتباسه وَأشْهد أَن لَا اله إِلَّا الله وَحده لَا شريك لَهُ شَهَادَة عبد أدأب فِي طَاعَة مَوْلَاهُ جوارحه وأنفاسه وَأشْهد أَن معمدا عَبده وَرَسُوله الذي طهر باتباعه الْمُؤمنِينَ وأذهب عَنْهُم كيد الشَّيْطَان وأرجاسه صلى الله عَلَيْهِ وعَلى آله وَصَحبه صَلَاة دائمة تبوىء قَائِلهَا اتِّبَاع الْحق وتوضح لَهُ التباسه أما بعد.

الشرح:

هذه المقدمة التي بدأها المصنف فقط أريد أن أبين فيها مسائل:

المسألة الأولى: أن المصنف تضمن في كلامه الإشارة لبعض المسائل الأصولية، مثل قوله: (الْمُبين معنى مُجمل الْكتاب)، فإن من أهم المسائل الأصولية التبيين.

ولذلك فإن الشافعي -رحمه الله تعالى- في كتاب [الرسالة] ذكر أن في كتاب الله -عز وجل- مجملًا، وأن هناك ما يُبينه من الكتاب ومن السنة، والسنة وحي فهذا من باب الاقتباس.

المسألة الثانية، في قوله: (والمبدع أَنْوَاعه وأجناسه) الضمير هنا يعود إلى القرآن، وبعض العلماء ألَّف كتابًا سماه [أجناس القرآن] ويعني به الأساليب البلاغية فيه.

فقوله: (والمبدع) أي: الذي جعله على غير مثيل، والقرآن ليس له مثيل، ولذا تحدى الله -عز وجل- فصحاء العرب وأقحاحهم أن يأتوا بمثله، فعجزوا أن يأتوا بمثله.

فقوله: (والمبدع أَنْوَاعه وأجناسه) أي: أساليبه البلاغية وطرقه اللفظية.

والمبدع لا أعلم أن فيه حديثًا أنه من أسماء الله -عز وجل-، وإنما هو إخبار عن أفعاله -جل وعلا- وعن صفاته.

وقوله: (الْمَانِع أولي الْجَهْل من اتِّبَاعه)، أي من اتباع القرآن، فإن الضمير عائد إلى القرآن، وهذا يدل على المسألة المعروفة في قضية أن الله -عز وجل- له إرادتان: إرادة كونية، وإرادة شرعية، وهذه من الإرادة الكونية.

وقوله: (المانح الْعلمَاء اقتباسه) واضح أنها فضل من الله -عز وجل- ومِنّه.

فَهَذَا مُخْتَصر فِي أُصُول الْفِقْه على مَذْهَب الإِمَام الرباني أَبى عبد الله أَحْمد بن مُحَمَّد بن حَنْبَل الشيباني رضى الله عَنهُ أجتهدت في اختصاره وتحريره.

الشرح:

يقول الشيخ: هذا مختصر في أصول الفقه بين أن هذا الكتاب هو مختصر وليس بمطول، والقاعدة عند العلماء إذا أطلقوا لفظ المختصر فإنه يحتمل أحد معنيين:

المعنى الأول: كل كتاب كان مجردًا من الأدلة فإنه يسمى مختصرًا.

والمعنى الثاني: أن يكون وجيز العبارات ليس كثيرًا.

ولذا فإنهم يعدون كتاب [الفروع] مختصرًا فقهيًا مع طول حجمه؛ لأنه لا أدلة فيه، وهذا الكتاب جمع الأمرين، فإن المصنف جرَّده عن الأدلة والاستدلال، كما سيشير المصنف، وهذه ميزة؛ لأجل الحفظ.

والأمر الثاني: أن كلمه موجز قليل.

وقول المصنف هنا: (على مَذْهَب الإِمَام الرباني) المراد بالرباني مأخوذ من التربية، ولذا جاء عن ابن عباس أنه قال: "الربانيون الذين يعلمون الناس صغار العلم قبل كباره"، فالذي يُعلم الناس صغار العلم قبل كباره من العلماء يسمى عالمًا ربانيًا.

وقد اقترن اسم كل واحد من الأئمة الأربعة بوصف، فكثيرً ما كان يوصف الإمام أحمد بأنه مُبجل، لموافقة السجع مع اسمه أحمد بن حنبل، أو أنه يوصف بالإمام الرباني، وهذان الوصفان كثيرًا ما توجد في كتب العلماء في وصف الإمام أحمد.

كما أن الشافعي كثيرًا ما كان يوصف بكونه المطلبِ إشارة لنسبه الشريف المتصل بالنبي -صلى الله عليه وسلم-، أو المتصل بقريش ويتصل بالنبي ﷺ فيما بعد ذلك.

وأما مالك فقد قُرن دائمًا بوصف إمام دار الهجرة.

وأما أبو حنيفة فقد وصف به الوصف المشهور وهو الإمام الأعظم، حتى سميت مناطق ومحلات به، وجامعات باسمه، فتنسب إليه بالأعظمية.

قال: **(اجتهدت في اختصاره وتحريره)** هذا يدل على أن المصنف بذل جهدًا ليس عجلًا، وإنما اجتهد وبذل جهده قبل استطاعته، **(في اختصاره)** أي في اختصار هذا الكتاب المختصر **(وتحريره)** أي وتحرير عباراته.

ولذا فإن له جهدًا واضحًا وله انفرادات في صياغة الجمل، ولذا نقلها عنه صاحب [التحرير] مع أن [التحرير] مختصر، فكان ينقل عنه بنص لفظه في [التحرير]؛ لأن له تحريرات هنا ليست موجودة عند غيره.

قال: **(وتبيين رموزه وتحبيره)** أي تبيين رموز العلم، ورموز العلم تحتمل احتمالين:

إما الرموز الأشياء الظاهرة، فأراد أن يبين الرموز والمصطلحات، ولذا فإنه يُبين مصطلحات هذا العلم.

أو أنه أراد بالرموز، الرموز التي يُشار لها في الكتب، فإن كتاب [أصول الفقه] أو كتاب [الأصول] لابن مفلح فيه رموز للموافقة والمخالفة، فكأنه أراد أن يوضح هذه الرموز فيجعلها مكتوبة، وتحبيره بأن يكون محبراً مبذول الجهد.

قال: **(مَحْذُوف التَّعْلِيل والدلائل)** هذه ميزة لكي يتصور طالب العلم المسألة، والراجح فيها على مذهب أحمد من غير خوض في أدلة الأصول؛ لأن أدلة الأصول لها كتب مستقلة، والمصنف وفى بشرطه هنا كثيرًا، إلا في مواضع فإنه ذكر فيها استدلالات، فلعله لمعنًى أورد فيها الاستدلال والتعليل.

قال: **(مُشِيرا الى الْخلاف)**، أي: إلى الخلاف العالي والنازل.

فالنازل في مذهب الإمام أحمد فإنه يذكره كثيرًا، فكلما وجد خلافًا نازلًا في مذهب الإمام أحمد فإنه يورده، واعتماده في معرفة الخلاف في مذهب الإمام أحمد غالبًا على كتاب [أصول الفقه] لابن مفلح.

وأما الخلاف العالي بين علماء الأصول: فإن غالب رجوعه إلى كتاب بان الحاجب وهو [المختصر الأصولي منتهي السول]، وهذا معنى قوله: **(مُشِيرا الى الْخلاف)**.

قال: **(والوفاق)** أي من يوافق قولنا، ومن يخالفه من غيرنا.

قال: **(فِي غَالب الْمسَائِل)** وصدق، فإن في كثير من المسائل لم يذكر خلافًا ولا وفاقًا.

قال: **(مُرَتبا تَرْتِيب ابناء زَمَاننَا)** هذه المسألة هي التي أشار إليها المصنف.

من المهم في معرفة كتب الفقه والأصول، أن المرء لا يقرأ كتابًا ويحفظ ذلك الكتاب ويدرسه إلا أن يكون ذلك الكتاب على الترتيب المشهور.

لنتكلم في الأصول، هناك كتب في الأصول فيها من التحرير والتدقيق ما لا تكاد تجده في كثير من كتب الأصول، لكن قلَّ انتفاع الناس بذلك الكتاب؛ لأجل ترتيبه كـ [الموافقات] للشاطبي على سبيل المثال، وكتاب [الأصول] لابن القصار أبي الحسن العراقي، فإنه لما كان كتابهما على غير الطريقة المعتادة في الترتيب فإن كثيرًا من طلبة العلم لا يكاد يجد المسألة في محلها، ولا يعرف كيف يصل إلى المسألة الأصولية في مظنتها.

ولذا فإن من المهم في الكتاب أن يكون مرتبًا على ترتيب السائد، فإذا أشكلت عليك المسألة بسهولة ترجع إلى الشروحات؛ لأن الترتيب موجود عند المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي، فتعرف هذه المسألة وخلافها بسهولة.

وأما إذا كان الترتيب مختلفًا فإن المشقة على الباحث أكبر بكثير، هذا من جهة النظر في الكتب الأخرى.

كما أن النظر في كتب الشروحات تكون أسهل، ولذا فإن المصنف قال رتبته **(تَرْتِيب أبناء زَمَاننَا)** وأغلب أهل زمانه كانوا معتمدين على ترتيب ابن الحاجب، الذي مشى عليه وابن الحاجب حاكى من قبله.

وهذا الترتيب يعني قوله: (تَرْتِيب ابناء زَمَاننَا) المقصود غالب الترتيب وليس أن لهم ترتيبًا واحدًا، ولذا فإن ابن مفلح مشى على نفس الترتيب هذا، وقال رتبته على غالب ترتيب زماننا، فكان هذا هو الأشهر.

ولقد ذكرت لكم أن ابن الحاجب شُرح أكثر من ٢٠ شرح في نحو مائة سنة، مما يدل على عناية الناس بهذا الكتاب، والاهتمام به.

قال: (مجيبا سُؤال من تكَرر سُؤَاله من إِخْوَاننَا) يدل على أن المصنف تردد في تصنيف هذا الكتاب، وكان بعد إجابة سؤال، وهذا يدلنا على أن المصنف كان هذا العلم في ذهنه مستقر، ولكن مع كثرة الإلحاح أجاب إليه، مما يدل على أنه كان بعض إخوانه من طلبة العلم وأهله يرون أنه لا يوجد مختصر يفي بهذا الغرض الذي فعله المصنف.

فإن أقرب مختصر إليه هو أصول ابن مفلح، وأصول ابن مفلح ضخم، وفيه مسائل كثيرة واستطرادات في الخلاف، فأوجزها في هذا الكتاب الجليل.

وَالله سُبْحَانَهُ المسؤول أَن يَجعله خَالِصا لوجهه الْكَرِيم نَافِعًا صَوَابا وَأَن يثبت أمورنا وَيجْعَل التَّقْوَى شعارا لنا وجلبابا بمنه وَكَرمه فَنَقُول وَبِاللهِ التَّوْفِيق.

الشرح:

هذا آخر الدعاء، يعني كلمة جميلة، وهو أنه سأل الله –عز وجل- الإخلاص، وأن يكون موافقًا ولذلك قال: أسأله (أَن يَجعله خَالِصا لوجهه نَافِعًا صَوَابا) وهذه هي الموافقة { لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [هود:٧]، قال الفضيل ابن عياض: "أحسن العمل أخلصه وأصوبه".

قال المصنف: (فَنَقُول وَبِاللهِ التَّوْفِيق) بدأ بعد ذلك يتكلم المصنف عن المسائل الأصولية.

وقبل أن نتكلم في كلام المصنف أريد أن أبين كيف سيكون طريقتنا في الشرح:

بالنسبة لدرس اليوم ودرس الغد فإن درس اليوم ودرس الغد أغلبها متعلق.

درس اليوم سيكون في المبادئ الكلامية، والدرس القادم وهو الأسبوع القادم سيكون في بعض الحدود اللفظية، ولذا:

- فإن الدرس الأول والثاني، سيكون متعلقًا بالتعاريف، وتعريف المصطلحات يعني له طريقة في شرحه تختلف عن شرح القواعد الأصولية.
- ما بعد ذلك سندخل في القواعد الأصولية هو الدرس الثالث -إن شاء الله-، وسيكون العناية بأمور:

الأمر الأول: بيان صورة المسألة قدر المستطاع لكي تكون واضحة.

والأمر الثاني: أننا نعنى بمعرفة نصوص الإمام أحمد قدر المستطاع، إذا كان للإمام نص في المسألة الأصولية، وسأشير في محله أين نجد مسائل الإمام أحمد الأصولية المنصوصة.

والأمر الثالث: أني سأذكر لكم كلام محققي مذهب الإمام أحمد، ومنهم الشيخ تقي الدين، ومنهم ابن قاضي الجبل في كتابه أصول الفقه، وغيره من المحققين وما رجحوه، وما صححوه.

ثم رابعًا: سنذكر دائمًا ما يُبنى على هذه المسائل من فروع فقهية إن كانت لها فروع فقهية على مذهب الإمام أحمد، وإن كانت هناك أدلة واضحة نصية أتينا بهذه الأدلة.

هذا هو الذي سيذكره، وأما ما عدا ذلك فإن محله ليس هنا، وإنما يكون في غير هذا المحل.

(أصُول الْفِقْه مركب من مُضَاف ومضاف إليه).

الشرح:

بدأ المصنف -رحمه الله تعالى- بذكر تعريف هذا الكتاب، ودرسنا اليوم كله سيكون في هذا التعريف وما بُني عليه.

- المصنف عرَّف أصول الفقه، فبدأ أولًا بتعريف الأصول.
- ثم تعريف الفقه، وتعريف أصول الفقه تعريفًا مركبًا، أو تعريفًا لقبيًا.
- ثم لما عرَّف أصول الفقه حيث كان جزءً من أصول الفقه، احتاج أن يُعرف المتصف بالفقه وهو الفقيه، فعرَّف بعد ذلك الفقيه.
- ثم لما عرَّف الفقه، وقال: "إن الفقه في اللغة هو الفهم" احتاج أن يُبين ما معنى الفهم، فهو تعريف لجزء من التعريف.
- ثم لما عرَّف الفهم والفقه، وأن الفقه هو معرفة الحكم بدليله احتاج ليُعرف الدليل، فعرَّف بعد ذلك الدليل الذي معرفته تكون مستلزمة لمعرفة الفقه.
- ثم لما عرَّف الدليل ذكر في ضمنه أن الدليل هو الذي يتوصل إليه بصحيح النظر، فعرَّف بعد ذلك النظر وما يتعلق بالنظر.
- ثم لما كان النظر إما أن يكون منتجًا لعلم أو لظن، عرَّف العلم، وبين نوعيه: الضروري، والكسبي.
- ثم عرَّف بعد ذلك أو ذكر الظن وأقسام الظن، مثل: الشك والوهن، وما يتبع ذلك من التقسيم.
- ثم ختم ذلك، بأن قال إن هذا العلم والظن إنما يُدرك بالعقل، فلا بد من معرفة حقيقة العقل.

هذه الأمور التسعة أو العشر -لا أعرف عددها الآن بالضبط- هي التي تسمى بالمبادئ الكلامية كما قال الآمدي، سمى هذه الآمدي المبادئ الكلامية، هي التي سيوردها المصنف وسنتكلم عنها في درسنا اليوم فقط.

مناسبة ذكر هذه الأمور العشر -أو تزيد أو تنقص بقليل- هو تعريف أصول الفقه ما هو، فإن معرفة هذه الأمور بها يتحقق معرفة معنى أصول الفقه على الكمال.

يقول الشيخ: (أُصُول الْفِقْه مركب من مُضَاف ومضاف إليه) قوله: (مركب من مُضَاف) المضاف هو كلمة أصول، والـ(مضاف إليه) هو الفقه، ثم قال الشيخ: (وَمَا كَانَ كَذَلِك) أي مركبًا من مضاف ومضاف إليه (فتعريفه من حَيْثُ هُوَ مركب إجمالي لقبى) يعني يقول إنه إذا أردت أن تعرفه من حيث هو لفظًا مركبًا فإنه يُعرف تعريفًا لقبيًا.

ولذلك فإن عندنا لتعريف الأصول تعريفين: تعريف لقبي، وتعريف تفصيلي.

فالتعريف اللقبي: أن يُعرف من حيث هو كأنه مركب كأن كلمة الأصول نحتت هكذا على شيء، فيسمى هذا التعريف اللقبي.

وأما التعريف التفصيلي: فتُعرف الأصول وحدها ويُعرف الفقه وحده، ثم مزج هاتان الكلمتان فيكون ذلك تعريفًا تفصيليًا.

هذه معنى الجملة التي أوردها المصنف.

وَبِاعْتِبَار كل من مفرداته تفصيلي.

الشرح:

نعم هذا باعتبار تعريفه بالمعنى الثاني وهو التعريف التفصيلي فيُعرف الأصول وحده، والفقه وحده ثم يُمزج بين التعرفين.

فأصول الْفِقْه بِالِاعْتِبَارِ الأول.

أي تعريف أصول الفقه باعتباره لقبًا، من جهة أنه مركب، فكأنه كلمة نحتت على هذا العلم، وعلى هذا المعنى.

الْعلم بالقواعد الَّتِي يتَوَصَّل بهَا الى استنباط الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية.

الشرح:

هذا التعريف الذي أورده المصنف هو تعريف ابن الحاجب تمامًا، وقد مشى على هذا التعريف كثير من فقهاء الحنابلة، ومنهم الطوفي، والطوفي في [مختصره للروضة] متأثر بابن الحاجب تأثر كبير جدًا، بل قد نص بعض العلماء على أنه اختصره من الروضة ومن ابن الحاجب، ولنعلم كما سيأتينا -إن شاء الله- في الدرس القادم أنه ما من حد إلا وعليه اعتراضات، لكني لن أورد الاعتراضات التي أوردوها العلماء؛ لأنها كثيرة جدًا.

وأما تعريف شرح هذا التعريف، فسأكتفي بشرح أول كلمتين، وهو العلم، وبكلمة القواعد.

وما زاد عن ذلك فإننا سنتكلم عنها عندما نتكلم عن الفقه بعد قليل -إن شاء الله-.

الكلمة الأولى وهي كلمة العلم، وانتبهوا لهذه المسألة؛ لأنه ينبني عليها مسألة أصولية:

الشُّراح أنا قلت لكم أنه أخذه من ابن الحاجب، ولذلك فإن شراح ابن الحاجب لهم طريقتان في ما معنى كلمة العلم؟

فبعض الشراح يقول: «إن المراد بالعلم هو الذي لا يحتمل الظن، ولا التردد».

وهذا التعريف هو الذي عرَّف به المصنف العلم فيما سيأتي، وهو غالبًا في استخدام الأصوليين إذا أطلقوا العلم فإنه يطلق على ما لا يحتمل التردد، ولا ظن فيه، بل هو مجزوم فيه مقطوع.

والمعنى الثاني: الذي أوردوه وذكره بعض الشراح لابن الحاجب، أن المراد بالعلم هنا ليس العلم بتعريف الأصوليين، وإنما العلم بمعنى الاعتقاد الراجح، لا بمعنى اليقين.

لماذا قلنا هذا الكلام؟ لأنه ينبني عليه مسألة أصولية مشهورة جدًا، وهي: هل القواعد الأصولية قطعية أم أنها ظنية؟

فإن قلنا إن القواعد الأصولية قواعد قطعية كما قال الشاطبي في الموافقات، وقال به كثير من الأصوليين كإمام الحرمين الجويني، ونُسب إلى أبي الحسن الأشعري، فنقول: إن المراد بالعلم هنا أي القطع، فلا بد أن تقطع بأن هذه القواعد الأصولية بهذا المعنى والتحقيق.

وقد أطال الشاطبي في الاستدلال أن علم الأصول علم قطعي، وليس علمًا ظنيًا.

وإن قلنا وهو المعتمد الصحيح، وقد ذكر الحلواني من أصحابنا أن عليه أكثر الفقهاء –يقصد من أصحاب الإمام أحمد– وانتصر له الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم، أن القواعد الأصولية منها ما هو قطعي كحجية الكتاب والسنة، ومنها ما هو ظني وهو بل هو كثير من القواعد، إن لم نقل أكثر القواعد الأصولية، فإننا نقول إن المراد بالعلم هنا بمعنى الاعتقاد الجازم، وليس بمعناه اليقين.

هذا الخلاف ينبني عليه مسائل أصولية، أذكرها على سبيل السرد فقط:

العلماء يقولون: هل يجوز التقليد في علم الأصول، أم لا بد من العلم بالمسألة الأصولية، ومستندها فتكون قطعًا عن طريق النظر والاستدلال، من قال إن علم الأصول علم قطعي، فحينئذ يجب أن يتعلمه بدليله ليصل إلى القطعية؛ لأن علم المقلد ليس علمًا قطعيًا وإنما هو علم ظني.

كذلك هل تثبت القواعد الأصولية بالأدلة التي تفيد الظن أم لا؟ مثل القياس، فنحن نقول نعم تثبت بالقياس.

لكن الذين يقولون إن علم الأصول قطعي، يقول: لا تثبت بالقياس، وإنما تثبت بالدليل العقلي، ولذا أدخلوا علم الكلام والمنطق في علم الأصول، لكي يقولوا إن الدليل على علم الأصول هو المنطق ودلالة المنطق عندهم وأقول عندهم لأن الشيخ تقي الدين في كتابه العظيم [الرد على المناطقة] أبطل هذه، أو الاستدلال عندهم أن علم المنطق يؤدي إلى العلم اليقيني الذي يكون عن طريق الاكتساب.

إذًا هذه مسألة مبنية على مسألتنا وهي مسألة القطعية.

من المسائل عندهم، هل الإجماع يثبت بخبر الواحد أو لا، باعتبار أنه كذلك بعضهم بناه على هذه القاعدة، مسألة بُنيت سيأتينا –إن شاء الله– في مباحث القرآن، هل القرآن يثبت كونه قرآنًا بخبر الواحد أم لا؟ بعض العلماء مثل ما أشار له الغزالي في المستصفى بناه على هذه القاعدة، والشيخ تقي الدين يرى أن قراءة الآحاد قرآن فتصح الصلاة بها، عندما ثبت له الإسناد، وسيأتينا –إن شاء الله– في محله.

وبالثاني.

الشرح:

هذه **المسألة الأولى**: وهي العلم.

المسألة الثانية: القواعد.

المراد بالقواعد، جمع قاعدة وهي الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة، تؤخذ أحكام تلك الجزئيات من هذا الأمر الكلي.

عندما نقول إن القاعدة كلية، فنقول إن القواعد الأصولية كلية الصياغة، كلية المفهوم والتطبيق، بخلاف القواعد الفقهية فإنها كلية الصياغة أغلبية التطبيق والمفهوم، وهذه من الدلالة على أن القواعد الأصولية قوية جدًا.

فأنت إذا أخذت قاعدة فاطردها واعملها على سبيل الطرد؛ لأن الأصل في القواعد الأصولية أنها مطردة كلية، بخلاف القواعد الفقهية فإنها أغلبية.

إذًا فالقواعد عرفناها أنها الأمور الكلية.

قول المصنف: إنه (**الْعلم بالقواعد**) (ال) هنا للاستغراق، فلا يكون المرء عالمًا إلا أن يعلم القواعد كلها أو أغلبها، الاكتفاء بقاعدتين أو ثلاث، ليس علمًا بالأصول، ولذا فإن المختصرات الموجزة جدًا التي لا يوجد فيها إلا عدد قليل من المسائل الأصولية ككتاب الورقات وغيره، هذا لا يكون فيه من الأصول شيء، من قرأه لا يعرف من الأصول إلا مبادئ مصطلحات فقط.

والأصول كلما عرفت قواعد أكثر كلما كنت أعلم به، وهذا الذي جعل المصنف يُكثر من القواعد في كتابه.

(**وبالثاني**) مراده بالثاني تعريفه باعتبار كل واحد من مفرداته.

الْأُصُول الآتي ذكرهَا.

الشرح:

قوله: (الْأُصُول) بدأ يتكلم عن أول مفردتين وهي كلمة الأصول.

قوله: (الآتي ذكرهَا.) أي التي سيأتي تعدادها، فتعريف أول كلمتي أصول الفقه وهي كلمة الأصول، سيأتي تعدادها بعد قليل في الأدلة وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، وغيرها من الأدلة.

وقلت غيرها من الأدلة؛ لأن ما عداها من الأدلة فيها نزاع، هل هي أصل يبنى عليه غيره أم لا، حتى القياس، فالقياس عند أبي حنيفة تارة يكون أصلًا وتارة يكون فرعًا، ذكر بعض الأصوليين عند الحنفية.

ولذلك نقول الكتاب والسنة والإجماع وغيرها، بناء على النزاع في كونه أصلًا أو ليس بأصل.

وهي جمع أصل.

الشرح:

أي الأصول في اللغة، جمع أصل.

وأصل الشيء مَا مِنْهُ.

الشرح:

قال: (وأصل الشيء) ذكر المصنف فيه أربعة أقوال:

أولها قال: (مَا مِنْهُ) وهذا الكلام هو الذي ذكره صاحب [الحاصل] وهو الأرموي.

وقوله: (مَا مِنْهُ الشيء)، ما اسم موصوف بمعنى الذي، أي: الذي منه، من هنا تبعيضية، فمعنى ذلك أي الذي من بعضه الشيء، أي الذي بعضه الشيء.

وبعضهم يقول (من) هنا ليست تبعيضية وإنما هي لابتداء الغاية، أي: ما يبتدئ منه الشيء.

أَو مَا اسْتندَ الشيء في وجوده اليه.

الشرح:

(أَو مَا اسْتندَ الشيء في وجوده اليه) بمعنى: أن يكون الشيء مستندًا إلى شيء في ابتداء وجوده، وهذا مأخوذ من كلام الآمدي.

أَو مَا ينبني عَلَيْهِ غَيره.

الشرح:

قوله: و(مَا ينبني عَلَيْهِ غَيره.)، هذا الذي مشى عليه أغلب الحنابلة مثل: القاضي أبو يعلا، وتلميذه أبو الخطاب، والموفق، وابن عقيل وغيرهم، وهو كما قال بعضهم هو قول الأكثر.

أَو مَا احْتِيجَ إليه.

الشرح:

قال: (أَو مَا احْتِيجَ إليه.) وهذا الذي مشى عليه الرازي في المحصول، قال: (أَقْوَال) أي هذه أربعة أقوال، ويوجد غيرها غير التي ذكرها المصنف.

وَالْفِقْه لُغَة الْفَهم.

الشرح:

هذا الجزء الثاني المركب، فأنهى الأصول وبدأ الآن يتكلم عن الجزء الثاني وهو الفقه.

لغة قال: (الْفَهم).

عندنا هنا في مسألة قول المصنف (الْفِقْه لُغَة الْفَهم.) مراد المصنف بقوله: (الْفَهم.) أي سواء كان مع الفهم علم ومعرفة، أو لم يكن معه علم ومعرفة، وهذا الذي مشى عليه أغلب فقهاء الحنابلة، مثل ابن عقيل، وابن قاضي الجبل، وابن مفلح وغيرهم، وجزم به الطوفي والموفق، فيقولون سواء كان مع الفهم علم بالشيء ومعرفة له بكنهه، أو لا فإنه يسمى فقهًا.

وذهب بعض فقهاء الحنابلة، وهو القاضي أبو يعلا في [العُدة] إلى أن الفقه لا يسمى فقهًا إلا إذا اجتمع فيه أمران: وهو العلم والفهم معًا، واستدل على ذلك بحديث رُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فجعل الأول الذي هو عالم بالشيء فقيهًا، فسماه أفقه منه، مع أنه كان أنقص.

والفهم إِدْرَاك معنى الْكَلَام بِسُرْعَة.

الشرح:

قال: (والفهم) لأن الفقه لغة هو الفهم، قال: (الفهم) هو (إِدْرَاك معنى الْكَلَام بِسُرْعَة) ثم قال: (قَالَه ابْن عقيل فِي الْوَاضِح).

ابن عقيل ذكر أن من سمع كلامًا ففهمه مباشرة فإنه حينئذ يسمى فاهمًا، ولذلك فإن الفهم إنما يكون حادثًا بعد السماع، ولذا قال ابن عقيل: "إن الله -عز وجل- لا يُنسب إليه هذا الفعل" وهو الفهم؛ لأن الفهم يكون حادثًا بعد السماع، فلا يوصف الله -عز وجل- به.

وَالْأَظْهَر لَا حَاجَة الى قيد السرعة.

الشرح:

قول المصنف: (وَالْأَظْهَر) أخذها من الطوفي، فإن الطوفي ذكر أنه هو الذي قال فقال: قلت أنا إن هذا القيد وهو السرعة لا حاجة إليه، والسبب في ذلك، قال: لأن من سمع كلامًا ولم يفهمه إلا بعد شهر أو أكثر، فإنه يسمى في اللغة قد فهمه، ولا يلزم أن يكون فيه هذا القيد، وهذا الذي مشى عليه الطوفي ومشى عليه المصنف، وهذه مباحث لغوية.

وحد الْفِقْه.

الشرح:

بدأ يتكلم المصنف عن حد الفقه في الشرع، أي في الاستعمال الشرعي، وقد جاء في حديث النبي ﷺ أحاديث كثيرة فيها مسمى الفقه، «رُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»، «من يُرد الله به خيرًا يُفقهه في الدين»، «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»، هذا المصطلح مسمًى في الشرع، ومعتبر في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-.

فمن الذي يتصف بهذا الوصف سيذكره المصنف بعد قليل، وهذا التعريف الذي أورده المصنف مشى عليه أغلب، طبعًا هو المصنف تبع فيه ابن الحاجب تمامًا، وتبع فيه أيضًا الطوفي كذلك؛ لأن الطوفي أخذه من ابن الحاجب.

ومشى عليه أكثر المتأخرين، مشى عليه المبدع ذكره في كشاف القناع، بل قد ذكر بعض الحنابلة أن عليه أكثر أصحابه الذي هو التعريف الذي سيورده المصنف، هذا التعريف لا يسلم من اعتراضات كثيرة جدًا، ومن أحسن من تكلم عن الاعتراضات على هذا التعريف هو الشيخ تقي الدين، في كتابه العظيم الجليل كتاب [الاستقامة] فقد ذكر اعتراضات كثيرة على هذا التعريف.

ثم رجح الشيخ تعريفًا لطيفًا وهو أن معنى الفقه هو معرفة وليس علم أحكام أفعال العباد، وليس مطلق الأفعال الشرعية الأحكام الشرعية، لكي نخرج ما ليس متعلقًا بهذا المبحث، قال: "هو معرفة أحكام العباد سواء كان عن طريق العلم أو عن طريق الظن، ولم يشترط أن يكون بدليلها"، المقلد يسمى فقيهًا في استخدام الفقهاء يسمى فقيهًا بمجرد معرفته الفروع الفقهية.

وكلام الشيخ تقي الدين هو الأقرب لاستخدام الفقهاء لكن نمشي على التعريف الذي مشى عليه الأصوليون.

التعريف هو ...

الْعلم بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

الشرح:

نأخذ هذا التعريف كلمة كلمة.

قول المصنف: (الْعلم) مر معنا أن العلم هو الذي يكون لا ظن فيه كما سيأتي في تعريف المصنف، وهذا التعريف مشى عليه كثير من العلماء ونازعهم فيه الأكثر، فقالوا: إنه ليس صحيحًا أن الفقه لا بد أن يكون يقينيًا.

هل ينبني على تعريف الفقه بالعلم أو بالظن فروعًا فقهية أم لا؟ نقول: نعم، فقد ذكر المصنف وهو ابن اللحام في كتابه الجليل [القواعد الأصولية] أنه يتخرج على مسألة البناء على الظن القاعدة المشهورة وهو "أن اليقين لا يزول بالشك"، فقال: أن بعض علمائنا يتوسعون فيهذه القاعدة، فلا يعملون الظن في كثير من الأحكام، قال: وإن كان كلامهم ليس مطردًا فأحيانًا يعملون اليقين، وأحيانًا يعملون الظن.

قال: وأما الشيخ تقي الدين فقد كانت قاعدته مطردة في هذا الباب، فإنه يعمل الظن في كثير من الفروع الفقهية، مر معنا في درس الفقه عشرات المسائل التي فيها الحنابلة لم يعتبروا الظن، وإنما أعملوا اليقين، مثل عندما مسألة في الصلاة فإن من شك في صلاته، وكان عنده غلبة ظن وكان منفردًا فإنه لا يبني على غلبة ظنه، بل يبني على ما استيقن.

والمشهور عند مذهب الإمام أحمد أنه لا يبني على اليقين إلا إذا كان إمامًا فقط، وحملوا حديث فليبني على غالب ظنه ما استيقن هو الأول، وحملوا الحديث الثاني وليبني على غالب ظنه ثم يسلم ثم يسجد بعد ذلك على الإمام دون من عاداه، فقالوا: هنا لوجود القرينة القوية وهي الظاهر حينما يكون خلفه مأمومون، فإنهم ينبهونه عادة.

وهذه المسألة هي من أهم المسائل الحقيقة وجعلها ابن اللحام تفرعة على تعريف الفقه، وهي مسألة البناء على اليقين متى يكون البناء على اليقين، ومتى يكون البناء على الظن.

الكلمة الثانية، قوله: (الْعلم بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة)، قول المصنف (الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة) تشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي معًا، وسيأتي تعريفه من كلام المصنف، التكليفي مثل الحِل والحرمة، والوضعي مثل الصحة والفساد.

هذه الجملة يخرج منها العلم بالذوات، كالعلم بأن هذا الشيء مكيل، أو أن هذا الشيء موزون، فإن العلم بها ليس علمًا فقهيًا، وإنما هو علم آخر إذ هو ليس علم شرعي، فالعلم بالذوات كالعلم بزيد وبالحيوان وبغيره، والعلم بكون هذا الشيء بالصفة الفلانية، كالعلم بسواده وحمرته، هذا ليس من الفقه وإنما هو خارج عنه، نص على ذلك المصنف في كتابه [القواعد].

وقول المصنف: (الشَّرْعِيَّة) طبعًا يخرج من ذلك الأحكام غير الشرعية، كعلم الحساب الذي يُذكر في كتب الفقه في باب الفرائض، ومثل علم الجبر، فإن في الفقه كثيرًا ما تأتينا مسائل في علم الجبر وهو المجهول والمجهولين (س) و(ص)، وعلم الجبر يتناوله الفقهاء ومنهم ابن قدامة في [المغني] وهو من أكثر الحنابلة إيراد لعلم الجبر في [المغني] في المسائل التي تسمى عند الفقهاء بمسائل الدور.

فهناك مسائل في الفرائض وفي الوصايا، وفي العطية، وفي الهبات، لا يمكن حلها إلا بالجبر، وهذه تسمى بمسائل الدور.

هذه مسائل الدور تعلم الجبر فيها ليس فقهًا، ولذلك جاء بعض أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين قال: "لا يمكن أن تكون مسألة فقهية ينبني حلها على معرفة علم الجبر"، فقال: "إن مسائل الدور لا يمكن أن توجد في الفقه، فإن حلها بالجبر ليس من التعبد، فإن الدين سهل والأحكام الشرعية سهلة، لا تحتاج إلى معرفة علم منطق ولا إلى علم جبر وغيره".

ولكن الموفق -رحمه الله تعالى- أورد في [المغني] مسائل كثيرة تسمى مسائل الدور، وأشار لها، وحلها لا يكون إلا بمعرفتك المجاهيل، بعضها بمجهول وهو الأكثر وقد تكون بمجهولين، ولم يمر عليّ مسألة فيها ثلاث مجاهيل، اللي هي (س) و(ص) (**x**) (**y**) لمن درس علم الجبر قبل ذلك، طبعًا الحسابات التي تكلمنا عنها.

قوله: (الفرعية) يُخرج لنا ذلك المسائل الأصولية، فإن المسائل الأصولية والقواعد الأصولية في علم الأصول، قال: (عَن أدلتها التفصيلية) الأدلة نوعان:

إما أن تكون إجمالية، كمعرفتنا أن القرآن حُجة والسنة حُجة.

أو تفصيلية، بحيث أننا نعرف كل مسألة ما هو دليلها، فالدليل المتعلق بكل حكم هذا دليل تفصيلي.

المسألة الأخيرة، قوله: (**بالاستدلال**) مر معنا أن الشيخ تقي الدين لم يجعل الاستدلال شرطًا في الفقه؛ لأن الاستدلال إذا جعلناه قيدًا في الفقهن يجعل ذلك المستفتي والمُقلد ليسا عالمين بمسائل الفقه، ولذلك يقولون: إن كلمة الاستدلال لإخراج المستفتي والمُقلد، وأنت إذا نظرت في طبقات الفقهاء، ومن طبقات الفقهاء أو من الذين تكلموا عن طبقات الفقهاء ابن حمدان في صفة المفتي، وابن القيم، وصاحب الإنصاف، كلهم ذكروا طبقات الفقهاء عند أصحابنا، ومن أقل الطبقات من يكون عالمًا بفروع الفقه، وإن لم يكن عالمًا بالأصول وهي الأدلة.

فاستخدام الفقهاء يسمون من كان عالمًا بالفروع فقيهًا وإن كان لا يجوز له الفتوى، وإن كان لا يجوز له الاجتهاد ولا التخريج والبناء، ولكنه يسمونه فقيهًا، ولذلك قال الإمام الشافعي كلمة جميلة، قال: "إن الفقه كالتفاح الشامي سهل التناول" كل يستطيع تناوله، فقد نال نصيبًا من الفقه لكنه لا يجوز له أن يصل إلى أمور أو يفعل بعض التصرفات التي لا تحل له مثل الفتوى، أو الاجتهاد، أو التخريج والبناء.

طبعًا هذا التعريف بل كل تعريف كما سيأتينا يرد عليه أشياء كثيرة، وقد ذكر المرداوي لما أورد هذا، قال: "ويرد على هذا التعريف أشياء كثيرة جدًا من الاعتراضات"، لكن لن تناولها.

والفقيه من عرف جملَة غالبة وَقيل كَثِيرَة مِنْهَا عَن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

الشرح:

بدأ يتكلم المصنف عن الفقيه، من هو الذي يكون فقيهًا.

قال المصنف: (من عرف) قول المصنف هنا من عرف فيها مسألة مهمة موجودة في أول كتاب [الروض] للشيخ منصور البهوتي، وهو أن معرفة الفقه نوعان: معرفة بالقوة، ومعرفة بالفعل.

إذًا فقول المصنف إن الفقيه من عرف يشمل المعرفة بالقوة، ويشمل المعرفة بالفعل، وما الفرق بين القوة والفعل؟

قالوا: القوة أن يكون المرء عارفًا بالفقه بنفسه، بحيث صار الفقه له سجية، وأصبح له صنعة وأما بالفعل فهو يحتاج إلى النظر، إما في كلام أهل العلم أو أدلتهم أو مراجعة الكتب، أو مراجعة الأشياخ وغيرها، **والقوة نوعان:**

قوة قريبة يستطيع الوصول للحكم بسرعة وسهولة.

وقوة بعيدة يحتاج المرء إلى شهر أو أسبوع أو أكثر أو أقل للوصول لها.

إذًا من كان يستطيع الوصول للحكم والمعرفة إما بالقوة أو بالفعل، فإنه يسمى فقيهًا، وهذه موجودة في [الروض] إن مد وشرحنا الروض فستمر معنا هذه المسألة.

قال: (جملَة غالبة وَقيل كَثِيرَة مِنْهَا) قوله (جملَة)أي عدد كبير منها.

قوله: (غالبة) أي غالب الفقه؛ لأن الغالب هو الأكثر، فيكون أكثر المسائل عالمًا بها.

قال: (وَقيل كَثِيرَة) لا يلزم أن يكون عالمًا بكل الفقه ولا بنصفه؛ لأن العلم كثير، وقد جاء أن رجلًا تكلم الشافعي في مسألة فقال ذلك الرجل: "لا أعرف هذه المسألة، فقال: هل تعرف نصف العلم؟ قال: لا، قال: هل تعرف ثلثه؟ قال: لا، إلى أن قال: هل تعرف عشره؟ قال: أظن ذلك، قال: فظن أن هذه المسألة في تسعة الأعشار التي لم تعرفها".

فالشخص لا يمكن أن يحيط على أقصى تقدير –أنا لا أعرف النسب العلم لا يمكن قياسه، لكن أنا أقول كما بالأثر الذي نقل- بعشر العلم.

لذلك قال المصنف إن بعضًا من أهل العلم قال: إنه لا بد أن يكون محيطًا بالكثير من المسائل لا الغالب.

من الذي قال: (وَقِيل) الذي قاله كثيرًا من فقهاء الحنابلة، فقد ذكر ابن مفلح أنه قد ذكر بعض أصحابنا بدل كلمة غالبة كثيرة، ذكره بعض الأصحاب، ويعني بعض الأصحاب اثنان: المجد والنجم.

وإذا قلنا المجد فالمقصود به المجد بن تيمية.

وإذا قلنا النجم فهو النجم بن حمدان.

فالمجد والنجم هما اللذان قالا هذه الكلمة، وأيدهم عليها كثير من المحققين، طبعًا في توجيهات للغالب لكن نكتفي بما سبق.

قال: (عَن أدلتها التفصيلية) تقدم ما المراد بالأدلة التفصيلية التي تقابل إجمالية، (**بالاستدلال**) كما تقدم؛ لأن من شرط الفقيه أن يكون عالمًا بالأدلة بالاستدلال، والعلم بالأدلة هو العلم بالأدلة نفسها، والعلم بكيفية استنباط الحكم منها، وهو علم أصول الفقه، ولذلك لا يسمى الفقيه عندهم ف فقيهًا خاصة عند الأصوليين، إلا إذا كان عالمًا بأصول الفقه، لا بد من معرفة أصول الفقه، أو جملة غال بة منه.

وأصول الْفِقْه فرض كِفَايَة.

الشرح:

أصول الفقه ما حكم تعلمه؟

فيه قولان أورد المصنف الأول وهو أنه فرض كفاية، والقول الثاني أنه فرض عين.

الأول: قال: (فرض كِفَايَة)، هذا هو المعتمد في المذهب، قدمه في مسودة وجزم به ابن حمدان وغرهم، فقالوا: إنه فرض كفاية، بمعنى أنه إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقي، هذا القول الأول.

القول الثاني ...

وَقيل فرض عين حَكَاهُ ابْن عقيل وَغَيره.

الشرح:

قال: (وَقيل) أي وقيل إن تعلم أصول الفقه (فرض عين) قال: (حَكَاهُ ابْن عقيل) حكاه أي حكاه قولًا في المذهب، وظاهر كلامه كأنه يميل إليه ابن عقيل، قال: (وَغَيره) أي وغيره من الأصوليين.

وَالْمرَاد الِاجْتِهَاد قَالَه ابو الْعَبَّاس وَغَيره

الشرح:

قال: (وَالْمرَاد) هذا التوجيه بقوله (وَالْمرَاد) توجيه للقول الثاني، أي ومراد من قال بفرضية عينه أنه واجب على الأعيان للاجتهاد، أي: عند الحاجة للاجتهاد لا مطلقًا.

وهذا لا شك فيه، فإنه لا يقول شخص أنه واجب على كل المسلمين أن يتعلموا علم أصول الفقه، وإنما هو واجب عند الحاجة إلى الاجتهاد، فحيث وجب الاجتهاد، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا يمكن الاجتهاد إلا بمعرفة أصول الفقه، فحينئذ وجب تعلم أصول الفقه.

الاجتهاد ما المراد به؟ الاجتهاد تارة يكون بمعرفة الحكم الفقهي، وتارة يكون لمعرفة الحكم القضائي، فالقاضي مجتهد، فيكون حينئذ محتاجًا لمعرفة أصول الفقه.

وقد يكون الاجتهاد أيضًا كما ذكر بعضهم أو قد يكون علم أصول الفقه واجبًا عند المناظرة لإظهار الحق، لا المناظرة من باب المراء، فإن المناظرة من أجل المراء على المذهب مُحرمة.

وسيأتي -إن شاء الله- في آخر كتاب الأصول المراء، وأما المناظرة لإظهار الحق فيجب تعلم الأصول لإظهارها، هذا كلامه.

قال الشيخ: (قَالَه ابو الْعَبَّاس) يعني به الشيخ تقي الدين، هنا مسألة أنا لم أقف على كلام الشيخ تقي الدين في المسألة، لكن الموجود في المسودة قد يكون هو وقد يكون غيره:

التصريح بأن المراد للاجتهاد ولكن الكلام ليس للشيخ تقي الدين، وإنما لجده وهو المجد، فلا أدري هل هناك كلام ثاني والمؤلف وابن مفلح من أعلم الناس بكلام الشيخ تقي الدين، فالمؤلف هو صاحب الاختيارات الفقهية لابن تيمية، وابن مفلح من أعلم الناس بكلام ابن تيمية فهم قد وقفوا على ما لم نقف عليه.

قال: (وَغَيره) أي وغيره ممن يرى هذا ومن فقهاء الحنابلة الذين يرون هذا الشيء، أن فرض العين عند الاجتهاد فقط، المجد بن تيمية وابن حمدان وغيرهم، وابن القيم كذلك.

وَأوجب ابْن عقيل وَابْن الْبَنَّا وَغَيرهمَا تقدم مَعْرفَتهَا

الشرح:

يقول: (وَأوجب) أي: أن هؤلاء أوجبوا أن يتقدم معرفة الأصول على معرفة الفروع، أكمل المسألة.

وَأوجب ابْن عقيل وَابْن الْبَنَّا وَغَيرهمَا تقدم مَعْرفَتهَا

الشرح:

إذًا عندنا قولان:

أحدهما: لابن عقيل وابن البنا، وكلاهما من علماء القرن الخامس الهجري، ابن البنا صاحب كتاب [المقنع] المطبوع، وكتاب [الخصال] وهم مطبوعان.

كلاهما يقولان: "يقدم معرفة الأصول على معرفة الفروع"، وأما القاضي وغيره كأبي الخطاب فإنهم يقولون: "إن الفروع تقدم على معرفة الأصول".

قبل أن نبدأ بذكر القولين، انظر معي في كلمة المصنف: (وَأوجب) عبر المصنف أن الخلاف الموجود إنما هو في الوجوب، وهو قد تَبِع في ذلك بعضًا من فقهاء المذهب كابن مفلح، فيرون أن الخلاف في الوجوب، وأيضًا ابن حمدان فإنه يرى مثلهم أن الخلاف في الوجوب.

وبعض فقهاء المذهب مثل المرداوي، وصاحب [المسودة] وابن قاضي الجبل، يرون أن الخلاف هنا ليس في الوجوب، وإنما في الأولوية نص على ذلك المرداوي في الإنصاف، وهو من كتب الفقه.

إذًا هذا الخلاف فيه قولان، قبل أن أذكر القولين، هناك طريقتان في حكاية هذا الخلاف:

فالطريقة الأولى: أن الخلاف هل يجب تقدم الأصول على الفقه، وهو الذي مشى عليه المصنف وابن مفلح وغيرهم.

والطريقة الثانية: وهي الأولى واعتمدها ابن قاضي الجبل والمرداوي، أن الخلاف إنما هو ليس في الوجوب وإنما في الأولوية، يصح أن تقدم معرفة الفروع أو تقديم الأصول لكن ما الأولى منهما في التقديم في التعلم، والثانية هي الأولى.

لماذا قلت هذا الكلام؟ لأن المصنف عبّر بالوجوب والأقرب أننا نعبر بالأولوية ولا نعبر بالوجوب.

قال: (وَأوجب ابْن عقيل وَغَيرهمَا تقدم مَعْرِفَتهَا) أي تقدم معرفة الأصول.

طبعًا بعضهم اعترض على كلمة تقدم، قال: يجب أن نقول تقديم؛ لأن فيها فعل، فالشخص هو الذي يختار، فالأولى أن تعبر بالتقديم.

ابن عقيل وابن البنا اختار أنه يتعلم المرء أصول الفقه قبل معرفته الفروع الفقهية، قالوا: لأنه إذا عرف الأصول هي التي يبنى عليه غيرها، فإنه حينئذ يكون قد بنى الفروع بناء صحيحًا، هذا رأيهما.

وأما الذي عليه القاضي وغيره، فإنهم يرون تقديم الفروع؛ لأن الفروع هي الثمرة.

ولأن الأصولي كما ذكر ذلك ابن حمدان لا يمكن أن تكون عنده الذائقة في معرفة الأصول إلا إذا كان عارفًا بالفروع.

لذلك يقول ابن حمدان: "وقدّم القاضي معرفة الفروع على الأصول لتكون له الدُربة والملكة"، وهذا المهم، وهذا هو الأقرب عندي أن الإنسان يبدأ بمعرفة الفروع قبل معرفته الأصول، وأعني بالأصول القواعد الأصولية التفصيلية الكثيرة.

وأما معرفة الأصول العامة أن القرآن حجة وأن السنة حجة، وأن الإجماع حجة فهذا يجب معرفته قبل معرفة الفروع.

فلذلك نقسم القواعد الأصولية إلى قسمين:

قسم يلزم معرفته قبل الفروع، كأصول الاستدلال، وأما القواعد الجزئية فإنها تكون بعد ذلك لكي تكون للمرء دُربة وملكة.

الدَّلِيل لُغَة المرشد.

الشرح:

بدأ يتكلم المصنف عن الدليل، وعرفنا لماذا أورد المصنف الدليل؛ لأن معرفة الفقه يكون عن أدلته التفصيلية، وهذه الأدلة التفصيلية لا بد أن تعرف ما معنى الدليل.

لُغَة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد.

الشرح:

انظروا معي هذه الجملة لا بد من الانتباه إليها، هذه مأخوذة بالنص من ابن الحاجب، ولكن لا بد من الانتباه إليها.

المصنف يقول: (**الدَّلِيل لُغَة المرشد –والمرشد الناصب والذاكر– وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد**).

قوله: (**وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد**) العطف فيها، معطوف على المرشد، وعلى ذلك: فنقول: إن الدليل هو المرشد وما به الإرشاد.

والجملة التي بينها؟ وهي (**والمرشد الناصب والذاكر**) هذه جملة اعتراضية.

لماذا قلت هذا الكلام؟ وهذا مهم جدًا لكي تفهم جملة المصنف؛ لأني وجدت بعض المعاصرين يشرح الدليل على أنه هو المرشد، وإذا شرح المرشد قال: إن المرشد هو الناصب والذاكر، وما به الإرشاد، فظن أن العطف في (وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد) على الناصب والذاكر، بعض الذين شرحوا [مختصر ابن حجر] وهذا خطأ، من الشروح الأولى المتقدمة وهم ينبهون على هذا الأمر، فإن المصنف ابن الحاجب وتبعه المؤلف، أورد جملة اعتراضية في الوسط، فذكر تعريفًا في وسط تعريف.

وكيف تستطيع بعلامات الترقيم الحديثة أن تجعل جملة اعتراضية؟ شرطتين، فاجعل شرطتين كي تستطيع أن تميز هذه الجملة الاعتراضية.

نبدأ في الدليل، الدليل هو (المرشد وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد).

قال أول شيء المرشد من هو؟ قال: (المرشد) هو (الناصب والذاكر) معنى قوله أنه الناصب والذاكر أي أن: المرشد الذي يسمى دليلًا هو الذي نصب هذه العلامة، فكل من نصب علامة أو دليلًا فيسمى دليل، هو نفسه يسمى دليل، ولذلك الخريت الذي يدل الناس سمي دليلًا؛ لأنه يدل الناس.

قال: (والذاكر) أي والذي ذكر العلامة ودلَّ الناس عليها، فكل هذا يسمى دليلًا.

فالناصب وهو الفاعل أو الدال عليه وهو المذكر به، يسمى دليلًا، وهو المرشد وهو اسم فاعل؛ لأنه كُسر ما قبل الأخير لأنه مصدر ميمي.

الأمر الثاني الذي هو الدليل: (وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد)، قوله: (وَمَا) اسم موصول أي: والذي به الإرشاد.

الذي به الإرشاد ما هو؟ هي العلامة، فالعلامة تسمى دليلًا، فلننصب للعلامة دليل، والمذكر للعلامة دليل، والعلامة تعتبر دليلًا، إذًا فالعلامة التي نُصبت للإرشاد ونصبت للتعريف تسمى دليلًا هذا في اللغة، وهذا من باب نسبة الفعل للآلة، وهي ما به الإرشاد أو نسبتها للشخص الذي فعلها وهو المرشد، ويجوز في اللغة نسبة الفعل للآلة، ويجوز نسبتها للفاعل المباشر.

وَاصْطِلَاحا.

الشرح:

أي تعريف الدليل اصطلاحًا.

مَا يُمكن التَّوَصُّل بِصَحِيح النّظر فِيهِ الى مَطْلُوب خبري عِنْد أَصْحَابنَا وَغَيرهم.

الشرح:

هذه الجملة قال المصنف أولًا: (اصْطِلَاحا) أي تعريف الدليل في الاصطلاح، أورد فيه تعريفًا – قبل أن نتكلم عن هذا التعريف قال: (عِنْد أَصْحَابنَا وَغَيرهم) عند أصحابنا أي عند فقهاء الحنابلة، وهذا التعريف هو تعريف الفقهاء والأصوليين؛ لأنه سيعرف بعد قليل الدليل عند المناطقة وعند غيرهم، ولذلك قال: عند أصحابنا وغيرهم، وهذا التعريف هو تعريف الفقهاء والأصوليين.

نأخذه بسرعة، قال: أولًا: (مَا يُمكن التَّوَصُّل) هنا المصنف عبّر تبعًا للآمدي وابن الحاجب بأنه ما يمكن التوصل به، وبعض الفقهاء عبّر بأنه ما يُتوصل به من غير كلمة (ما يمكن) وممن عبر بذلك ابن الحافظ من الحنابلة في كتابه [التذكرة] وهو كتاب مطبوع في أصول الفقه، فإنه عبّر بـ (ما يتوصل) من غير كلمة (يمكن).

وقد ذكر ابن النجار، وقبله المرداوي إلى أن من عبّر بـ (ما يمكن التوصل إليه) لفائدة، وهو أنه يشار به إلى أن التوصل للمعنى وهو المطلوب الخبري، إنما يكون بالقوة ولا يكون بالفعل، هذا هي الفائدة من قولهم: (مَا يُمكن) ولذلك فإن إضافتها لها معنى، كما ذكر ذلك المرداوي في [التحبير] وغيره.

قوله: (بِصَحِيح النّظر) ليُخرج النظر الفاسد، فإن النظر الفاسد لا شك أنه لا يكون دليلًا، وغير معتبر.

قال: (فِيهِ) الضمير فيه يعود إلى الدليل، والناظر في الدليل إنما هو الفقيه.

وقوله: (إلي مَطْلُوب خبري) يقابل المطلوب الخبري ما يسمون بالمطلوب التصوري، مثل: الحدود والتعريفات، فإن الحدود والتعريفات ما يتوصل به إليه لا يسمى دليلًا، وإنما تصورًا.

ولذلك فإن المطلوب الخبري يشمل القطعي والظني، فكل ما يتوصل به إلى مطلوب خبري وهو قطعي، سواء كانت قطعي أو ظني فإنه يسمى دليلًا.

قَالَ أَحْمد رضى الله عَنهُ الدَّال الله عز وَجل: وَالدَّلِيل الْقُرْآن والمبين الرَّسُول ﷺ والمستدل أولو الْعلم هَذِه قَوَاعِد الاسلام.

الشرح:

هذه الكلمة عن الإمام أحمد نقلها عنه عبد الله ابنه، فإنه ذكر هذه الأمور الأربعة، ثم قال: قال الله –عز وجل– {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل:٤٤].

هذه الجملة تدل على المعنى السابق، نأخذها جملة جملة.

قول الإمام أحمد: (**الدَّال الله عز وَجل**) هذا يدلنا على أن المرشد هو الله –سبحانه وتعالى–، فإن الدال هو الله –سبحانه وتعالى–، وقوله: (**وَالدَّلِيل**) هو (**الْقُرْآن**) هذا ما به الإرشاد، فإن القرآن هو الذي يُرشد الناس، فهو دليل، وسبق معنا أن ما به الإرشاد يسمى دليلًا، فالقرآن هو الأصل.

وقول أحمد: (**والمبين**) هو (**الرَّسُول صلى الله عَلَيْهِ وَسلم**)؛ لأن الأصل هو الكتاب والسنة مبينة له، وقوله: (**والمستدل أولو الْعلم**)؛ لأن أهل العلم هم المرشدون الذاكرون للعلامة، ولذلك يسمى أهل العلم دليلًا باعتبار أنهم هم المرشدون الذاكرون له، ليس الناصب، الناصب هو الله –عز وجل– الدليل، وأما المرشد فهو أولوا العلم، ولذلك قال الإمام أحمد: (**والمستدل أولو الْعلم**).

ثم قال: (**هَذِه قَوَاعِد الاسلام**) يعني أن كل أحكام الدين تنبني على الدليل، ولا يمكن أن يتحقق الدليل إلا بهذه الأمور الأربع، بمعرفة مستنده وأصله، ومعرفة صفة الاستدلال به على الصواب.

وَقيل يُزَاد فِي الْحَد الى الْعلم بالمطلوب.

الشرح:

قال: (**وَقيل**) هذا ذهب إليه بعض أهل الكلام كأبي الحسين البصري، قال: (**يُزَاد فِي الْحَد**) أي في التعريف السابق إلى العلم بالمطلوب، أي بالمطلوب الخبري، فحينئذ يقال في التعريف السابق مثل ما سبق يقال: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري"، فيكون كذلك هو التعريف.

فَتخرج الأمارة.

الشرح:

(فَتخرج الأمارة) لأن الأمارة لا يتوصل بها إلى العلم بالمطلوب، وإنما يتوصل بها إلى الظن بالمطلوب الخبري.

وَجزم بِهِ فِي الْوَاضِح.

الشرح:

(جزم بِهِ فِي الْوَاضِح) يعني به ابن عقيل.

عندي مع كلام المصنف هنا أمران:

الأمر الأول: قول المصنف: (جزم بِهِ فِي الْوَاضِح.) فيه نظر فإن هذه المسألة موجود في الواضح لابن عقيل، وابن عقيل لم يجزم بهذا القول، وإنما قال: (وقيل) ثم ذكر هذا القول ولم أرى ف الموضع الذي وقفت عليه جزمًا من ابن عقيل بهذا الشيء هذا من جهة.

من جهة ثانية: أن هذا القول في غاية البطلان في لسان العرب، حتى قال بعض الفقهاء منهم الجُراعي إن هذا باطل في لسان العرب، لا يمكن أن يُجعل الدليل خاص بما يفيد القطع، ولذلك استبعد نسبته إلى ابن عقيل.

وَذكره الآمدي قَول الْأُصُولِيِّينَ وَأَن الأول قَول الْفُقَهَاء.

الشرح:

أي أن الأول أن الفقهاء يستعملون الدليل لما يتوصل به إلى ظن أو قطع، بخلاف الأصوليين فإنهم يستعملونه إلى ما يدل على يتوصل به إلى المقطوع فقط.

طبعًا قصده بالأصوليين ليس علم أصول الفقه، وإنما الأصوليين المتعلمون الذين يقصدون به أهل الكلام، فيقصد بالأصوليين أهل الكلام، ولا يقصد به علماء أصول الفقه؛ لأن أصول الفقه هو الذي

يُبنى عليه الفقه، فإذا فُرق بين الأصوليين والفقهاء في بعض المسائل، فيقصدون بالأصوليين علم الأصل، لما يقول لك: علم الأصلين، فهو علم الكلام.

وَقيل قَولَانِ فَصَاعِدا يكون عَنهُ قَول آخر.

الشرح:

قوله: (وَقيل) هذا تعريف المناطقة للدليل.

قوله: (قَولَانِ) ليس المراد بالقولان أي الخلاف، وإنما مراده بالقولين أي القضيتان، إذا كان في المسألة قضيتان فصاعدًا أي قضية ثالثة فأكثر يكون عنهما، أي يكون عن هاتين القضيتين قول آخر، أي قضية ثالثة، مثال ذلك، أعطيك مثال سهل جدًا كلنا يعرفه:

عندما نقول مثلًا أ = ب، ب= ج، ج =د، هذه ثلاث قضايا وإن جعلتها قضيتان أ=ب، ب=ج، تنتج عنها قضية ثالثة وهي أن أ = ج، هذه يسمونها الدليل عند المناطقة.

المناطقة يجعلون هذه المقدمتان والنتيجة، يرون أنها دليل قطعي، ويرون أنه لا خلاف فيه، وخاصة إذا كانت المقدمة الأولى بشروط ذكروها والثانية، وهذا فيها كلام طويل جدًا، والشيخ تقي الدين له كلام في قضية هل هذا الدليل قطعي الدلالة أم لا.

وَقيل يسْتَلْزم لنَفسِهِ فَتخرج الأمارة

الشرح:

قوله: (يسْتَلْزم لنَفسِهِ) فيكون التعريف: "كل قولان فصاعدًا يستلزم لنفسه قولًا ثالثًا"، لماذا؟ لأن ما لا يستلزم لنفسه فإنه يكون مفيدًا الظن لاحتمال طارئ وخارج عليه، فتخرج الأمارة التي هي المضمونة.

وَالنَّظَرَ الْفِكر الذي يطْلب بِهِ علم أَو ظن

الشرح:

بدأ المصنف بالنظر، وعرفنا لما أورده؛ لأن الدليل يحتاج إلى نظر.

والنظر أول مسألة ذكرها المصنف ما هو تعريفه؟ فذكر (النَّظَرَ الْفِكر الذي يطْلب بِهِ علم أَو ظن).

النظر عند العلماء نوعان: نظر طلبي، ونظر استدلالي.

فالنظر الطلبي عندهم، هو النظر في المسألة لطلب حكمها.

وأما النظر الاستدلالي، فهو النظر في الدليل، فحينئذ ينظر في الدليل الذي يستلزم العلم بالمدلول به.

فالنظر إذًا أشمل يشمل النظر في الحكم، والنظر في الدليل.

عرَّف المصنف النظر بأنه الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، نبدأ أولًا في قول المصنف الفكر، هم يقولون: الفكر: "هو انتقال النفس في المعاني بقصد"، فإذا كان الشخص يتعمد أن ينظر في المعاني فهذا الذي يسمى فكرًا، هذا عندهم.

قال: (الذي يطْلب بِهِ علم أَو ظن) يدلنا على أن الفكر يكون لغرضين، إما لطلب العلم أو الظن، أو لغير العلم، لطلب غير العلم والظن.

فقد يُفكر الشخص وتنتقل نفسه لغير طلب العلم والظن، فحينئذ لا نسميه فكرًا، وإنما نسميه حديث نفس، وهذا الذي جعله قال: الفكر وهو انتقال النفس في المعاني قصدًا إذا كان لأجل طلب العلم والظن سمي حينئذ نظر، وإن كان الفكر وهو انتقال المعاني بقصد لغير غرض العلم والظن، فإنه لا يسمى نظرًا وإنما سمي حديث نفس.

على العموم، هذا التعريف الذي أورده المصنف هو التعريف الذي أورده أبو بكر الباقلاني، وقد حسنه الآمدي، وأراد أن يجعل له قيودًا تراجع في الإحكام للآمدي.

وَالْعلم يحد عِنْد أَصْحَابنَا قَالَ فِي الْعدة والتمهيد.

الشرح:

بدأ يتكلم المصنف عن العلم وهو المعرفة، فهنا العلم الذي تكلم عنه المصنف هو يشمل المعرفة، قال: (يُحد) عند أصحابنا، أي يجعل له حد، يمكن أن يحد به ويعرف، وقوله: (عِنْد أَصْحَابنَا) أي عند كثير من أصحابنا، وليس عند جميع أصحابنا، كما سيأتي بعد قليل، فإن من أصحاب الإمام أحمد، من يرى أن العلم لا يمكن حده.

إذًا فقوله: (عِنْد أَصْحَابنَا) أي عند كثير منهم.

ثم ذكر بعضًا من أعلام أصحاب الإمام أحمد، فقال: (قَالَ فِي الْعدة) ويعني به القاضي أبا يعلى، وفي (التمهيد) ويعني به أبا الخطاب تلميذ أبي يعلى.

قال: (هُوَ معرفَة الْمَعْلُوم على مَا هُوَ بِهِ) قوله: (هُوَ معرفَة الْمَعْلُوم) القاضي نفسه لما أورد هذا التعريف قال: كلمة (الْمَعْلُوم) لا حاجة لها لأنها لا يمكن أن تكون معرفة إلا للمعلوم، والمعلوم معرفته مبنية على العلم، فالأولى حذف كلمة (الْمَعْلُوم) أوردت اعتراض القاضي؛ لأنه نسب هذا القول للقاضي.

قال: (معرفَة الْمَعْلُوم على مَا هُوَ بِهِ) قوله: (على مَا هُوَ بِهِ) لأن بعض الناس قد يعرف المعلوم على غير حقيقته، لكن علمه هنا علم جهل، لا يسمى علمًا، وإنما هو تصور جاهل، فالجهل هو يظن أنه قد علم المعلوم ولكنه علمه على غير حقيقته.

ولذلك يقولون: إن كلمة (على مَا هُوَ بِهِ) هذا من باب التأكيد، على صفة المعرفة.

طبعًا هذا التعريف اعترض عليه جماعة من أهل العلم الذين يرون أن العلم لا يُحد ومنهم الشيخ تقي الدين، وقال: إن عليه اعتراضات كثيرة جدًا، وقد أطال ابن عقيل أيضًا في الواضح في ذكر اعتراضات على هذا التعريف.

قول المصنف: (وَالأَصَح) هذا ليس تصحيحًا مذهبيًا، وإنما الأصح هنا هي عبارة ابن الحاجب، فإنه قد أتى بتعريف ابن الحاجب بنصه، وأصل هذا التعريف هو للآمدي، ولكن ابن الحاجب زاد عليه ونقحه كما قالوا.

وهذا التعريف هو الذي يقصده أغلب فقهاء الحنابلة، فإن ابن مفلح لما ذكر تعريف ابن الحاجب، قالوا: وهو الذي أراده بعض أصحابنا، وهو الأولى، رجح هذا التعريف ابن مفلح.

قال: (وَالأَصَح صفة توجب تمييزا لَا يحْتَمل النقيض).

الشرح:

قوله: (صفة) يشمل جميع الصفات سواء كانت ذاتية أو فعلية.

قوله: (توجب تمييزا) هذه تُخرج جميع الصفات إلا الصفة التي توجب التمييز، وما عدا ذلك فإنها تخرج عن ذلك.

قال: (لَا يحْتَمل النقيض) هذا يُخرج الظن، فإن الظن يحتمل النقيض، ولو كان احتماله ضعيفًا.

فَيدْخل إِدْرَاك الْحَواس .

الشرح:

قال: (فَيدْخل إِدْرَاك الْحَواس) أي فيدخل في العلم ما تدركه الحواس، كالسمع والبصر.

قال: (كالأشعري)، لأن الأشعري وهو أبو الحسن ومن تبعه على مذهبه، يرون أن إدراك الحواس داخل في الحد.

وَإِلَّا زيد فِي الْأُمُور المعنوية.

الشرح:

قال: (وَإِلَّا) أي وإن لم نرى أن إدراك الحواس داخل في العلم، وهو الذي مال له ابن قاضي الجبل، فإنه يزاد في التعريف في الأمور المعنوية، فيقال: "صفة توجب التمييز لا يحتمل النقيض في

الأمور المعنوية"؛ لأن غير الأمور المعنوية تثبت بالحِس، فيكون التعريف هذا خاصًا بالأمور المعنوية، وأما الأمور الحسية فتكون خارجة عن التعريف، فحينئذ تكون الأمور إما علم أو إدراك ومحسوس، والمحسوس يكون باللمس أو بالنظر أو بالسمع كالصوت، والعلم يكون خاصًا بالأمور المعنوية.

وكأن ابن قاضي الجبل يميل لهذا الشيء، وابن قاضي الجبل من المحققين الكبار من علماء المذهب، وله كتاب في أصول الفقه ليس موجودًا ولكن النقولات عنه كثيرة وهي نفيسة، وأكثر ما ينقل عنه المرداوي في [الإنصاف] والجُراعي في شرحه.

وَقيل لَا يحد.

الشرح:

قال المصنف: (وَقيل لَا يحد) والذين قالوا: (لَا يحد) من فقهاء الحنابلة جماعة منهم ابن عقيل، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ومنهم أيضًا ابن الحافظ في التذكرة، فإن ابن الحافظ في التذكرة يميل إلى أن العلم لا يُحد؛ لأنه صعب جدًا لأمور سيذكرها المصنف بعد قليل.

قَالَ أَبُو المعالى لعسره.

الشرح:

هذا هو السبب الأول: قيل إن السبب: (لعسره) لأنه لا يمكن تعريف وحد العلم، لأسباب كثيرة منها أن العلم لا يُعرف إلا بالعلم، لأنه أمر معنوي، فلا يعرف إلا به، ولأن العلم يصدق على القليل وعلى الكثير.

قَالَ لَكِن يُمَيّز ببحث وتقسيم وَمِثَال.

الشرح:

قال: (لَكِن يُمَيّز) أي يمكن تمييز العلم عن غيره مما يلتبس به كالأمور المحسوسة مثلًا (ببحث) أي بقيود تُخرج غيره، أو (تقسيم) وسيورد المصنف بعد قليل تقسيم لمعرفة العلم، (وَمِثَال) فيقول مثال العلم كذا ومثال غيره كذا.

وَقَالَ صَاحب الْمَحْصُول.

الشرح:

وهو الفخر الرازي.

لِأَنَّهُ ضروري من وَجْهَيْن.

الشرح:

(لِأَنَّهُ ضروري) لأن العلم يطرأ على الإنسان من غير فعل منه، ولا نظر ولا اكتساب، ولذلك يرى أن العلم كله ضروري، وسيأتي معنا تعريف الضروري بعد قليل.

قال: (من وَجْهَيْن) أي لأجل سببين يدلان على أن علم ضروري، العلم يرى الفخر الرازي أنه ضروري لسببين.

أَحدهمَا أَن غير الْعلم لَا يعلم أَلا بِالْعلمِ.

الشرح:

يقول أنك لا يمكن أن تعرف العلم إلا بعلم، فلزم الدور (فَلَو علم الْعلم بِغَيْرِهِ كَانَ دورا).

والثاني أَن كل أحد يعلم وجود ضرورة.

الشرح:

قال: (الثاني) أي السبب الثاني، (أَن كل أحد يعلم وجود) هو (ضرورة) فدل على أن جزءً من العلم ضروري، هذا كلام الفخر الرازي.

طبعًا كلامه غير صحيح؛ لأن بعض العلوم الضرورية بعض الناس لا يعرفوها، كالضرير مثلًا، فالضرير لا يعرف بعض العلوم الضرورية، فدل ذلك على أن العلم ليس كله علم ضروري بل كثير من العلم كسبي، وإن كان قطعيًا يقينيًا.

ولذلك كلام صاحب المحصول ليس في محله.

وَعلم الله تَعَالَى قديم لَيْسَ ضَرُورِيًّا وَلَا نظريا وفَاقا.

الشرح:

علم الله -عز وجل- قديم ليس بحادث، ولذلك لم يخالف فيه إلا القدرية، وقد قال السلف الكلمة المشهورة: "ناظروهم بالعلم، فإن أقروا خصموا، وإن جحدوا كفروا".

لأن القدرية يرون أن الحوادث تحدث بدون علم الله -عز وجل-، وأن علم الله -عز وجل- به طارئ، وهذا كفر -عياذًا بالله- ولذلك جاء عند أبي داود أنهم مجوس هذه الأمة؛ لأن المجوس يرون أن العالم له إلهان إله ظلمة وإله نور، وكذلك هم يرون أن هناك خالق خير وخالق شر، ومراتب القدر أربع: أولها: العلم، ولذلك العلم هو الذي يحاجج به ويناظر.

فبإجماع المسلمين أن علم الله -عز وجل- قديم، معنى قديم أي أن الله عالم ما هو كائن، وما لم يكن، لو كان كيف سيكون، فالله يعلم كل شيء كائن قبل وجوده، وقبل صيرورته، وما لم يكن عالم الله -عز وجل- لو كان كيف سيكون، فعلم الله -عز وجل- قديم بهذا المعنى، واسع -سبحانه وتعالى-.

وهذه من المسائل المتعلقة بالإيمان بالقضاء والقدر.

وَلَا يُوصف سُبْحَانَهُ بِأَنَّهُ عَارِف.

الشرح:

قال: (وَلَا يُوصف سُبْحَانَهُ بِأَنَّهُ عَارِف) ما يقال إن الله عارف كذا، قال: (ذكره بَعضهم إِجْمَاعًا) الذي ذكره إجماعًا هو القاضي أبو يعلى، والعجيب أنه ناقض نفسه كما سأذكر بعد قليل.

فذكر القاضي أبو يعلى، في بعض كتبه أنه لا يوصف الله -سبحانه وتعالى- بكونه عارفًا، ومشى على ذلك كثير من الفقهاء بناء على ذلك، قالوا: لأن المعرفة إنما تكون حادثة فلا يوصف بذلك.

القاضي نفسه خالف نفسه في كتابه [المعتمد] فنص على أنه يسمى الله -عز وجل- بكونه عارفًا، فقد ذكر أنه يجوز وصفه -سبحانه- بأنه عارف، ويُستدل على ذلك بما جاء في الحديث، «تعرف على الله في الرخاء يعرفك في الشدة».

وعندما نقول إنه يوصف غير عندما نقول إنه يسمى، فإن الأصل أنه لا يجوز اشتقاق الأسماء من الصفات، وعبرت في الأصل؛ لأن بعض من علماء السنة كابن مندة في كتاب [التوحيد] يتوسع، فيشتق من الصفة اسمًا، فيقول على سبيل المثال: باب ما جاء أن الله من أسمائه الستَّار، ثم يورد الحديث «إن الله حيي ستير»، فيرى الاشتقاق، وهذا قول لبعض أهل العلم، والصواب: أن الصفات لا يشتق منها أسماء، ولو كانت صفاتًا ذاتية له -سبحانه وتعالى-.

لكن قد يُخبر عنه من باب الصفة، ولذلك قال المصنف: (وَلَا يُوصف) من باب أولى أنه لا يسمى.

هذا الحديث وجهه جمع من أهل العلم، ومنهم المرداوي قال: "إن المعرفة يُقصد بها العلم تارة، وتارة يقصد بها العلم الطارئ، والله -عز وجل- يوصف بالمعنى الأول"، ولذلك يقول المرداوي: "مراد من أثبت صفة المعرفة له سبحانه أن المعرفة كالعلم، فكما أنه -جل وعلا- يوصف بالعلم، فإنه يوصف بالمعرفة"، وليس مراد من وصفه -سبحانه وتعالى- بالمعرفة أنها مستحدثة بعد أن لم تكن، فإن هذا لم يقله أحد من أهل السنة وإنما يقوله بعض أهل البدع، كما سيأتي بعد قليل.

إذًا الخلاف إنما هو بناء على دلالة معنى كلمة العارف.

وَوَصفه الكرامية بذلك.

الشرح:

نعم وصفه الكرامية ووصفه كذلك بعض أهل البدع من الروافض وغيرهم بذلك؛ لأنهم يرون -عياذًا بالله- حلول الحوادث به -سبحانه- طبعًا كلمة حلول الحوادث هذه لها معنيان تعرفون كلام الشيخ تقي الدين في بيان تلبيس الجهمية في معنى ذلك.

وَعلم الْمَخْلُوق مُحدث ضروري.

الشرح:

نعم علم المخلوق محدث؛ لأنه مخلوق، فإن الآدمي مخلوق، وعلمه كذلك مُحدث.

وليس كل مُحدث مخلوق، انتبه: ليس كل مُحدث مخلوق، من قال إن كل محدث مخلوق خالف بعضًا من أصول أهل السنة، فإن الله -عز وجل- سمى كلامه محدثًا **{وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ}** [الشعراء:٥]، فالله -عز وجل- كلامه قديم الجنس محدث الآحاد، لكن علمه -سبحانه وتعالى- قديم -سبحانه وتعالى-.

يقول: (**وَعلم الْمَخْلُوق مُحدث ضروري ونظري**) أي أنه ينقسم إلى قسمين: قسم ضروري، وقسم نظري.

وقوله: (**وفَاقا**) أي باتفاق أهل العلم، وأما علم الله -عز وجل- فلا يوصف بذلك.

فالضروري مَا علم من غير نظر.

الشرح:

يقول الشيخ: (**الضروري**) الذي يسمى العلم الضروري يعني المتقين، هو (**مَا علم من غير نظر**) بمعنى أنه يوجد في نفس العالم دون اختيار منه، ولا قصد، ولا بحث عن دليل، فيقع في نفسه هذا العلم.

طبعًا قوله: (ولا بحث عن دليل) نلغيها، لماذا؟ لأن **العلم الضروري ينقسم إلى قسمين**:

ضروري كسبي، يكون بعد البحث في الأدلة مثل: أن المخلوق يدل على الخالق، والمصنوع يدل على الصانع، وشيء من غير طلب، هذا الذي يأتي من غير دليل؛ لأن العلم الضروري ينقسم إلى قسمين، ما أدري قد يذكره المصنف وقد لا يذكره.

قال: (**فالضروري مَا علم من غير نظر**) أي من غير اختيار ولا قصد، سواء كان بدليل أو بغيره؛ لأن له قسمين.

وَالْمَطْلُوب بِخِلَافِهِ ذكره في الْعدة والتمهيد.

الشرح:

قال: (وَالْمَطْلُوب) أي والعلم المطلوب، وهو الذي ليس بالضروري فإنه لا يُعلم إلا بالنظر، لا بد من النظر في الأدلة، وهذا المعلوم المطلوب هو الذي يسمى العلم النظري.

وَالذكر الحكمي إِمَّا أَن يحْتَمل مُتَعَلّقه النقيض بِوَجْه أَولا والثاني الْعلم.

الشرح:

انتبهوا معي: هذه المسألة قد تحتاج إلى انتباه، ركزوا معي قليلًا؛ لأن كلام المصنف أيضًا فيه عليه اعتراض كثير.

عندنا مصطلح يسمى الذكر الحكمي، وعندنا مصطلح آخر اسمه ما عنه الذكر الحكمي.

عندنا الذكر الحكمي، وعندنا ما عنه الذكر الحكمي.

نبدأ بالأول وهو الذكر الحكمي، الذكر الحكمي ما هو؟ قالوا: هو الكلام الخبري، سواء تُلفظ به أو كان في الذهن.

محمد قائم، هذا لفظ وكلام خبري تلفظ به الشخص، قد يكون في ذهنك محمد قائم، لكنك لم تتلفظ به، كلا الأمرين: يسمى ذكرًا، ولذلك عبرنا بالذكر الحكمي، ولم نُعبر بالكلام؛ لأنه قد يكون في الذهن فسمي ذكرًا.

سميناه حكمي؛ لأنه ينتج حكمًا لأن هناك ذكر لا ينتج حكم، محمد، محمد ما هو؟ قائم نائم جالس حي ميت، فلا بد أن تكون منتجة حكمًا.

إذًا الذكر الحكم هي الكلام الخبري الذي يفيد خبرًا مفيدًا سواء تلفظ به المتلفظ أو لم يتلفظ به وإنما كان في ذهنه، هذا يسمى الذكر الحكمي.

ما عنده الذكر الحكمي، هو الذي يقع في الذهن من المعنى من اللفظ، عندما تقول: محمد قائم تفهم أنه منتصب على قدميه، عندما تسمع أو تتلفظ بأن محمد ليس بقائم تفهم معنًى معينًا أنه ليس بهذه الهيئة، قد يكون جالسًا قد يكون راقدًا، قد يكون على هيئة أخرى.

إذًا الأول يسمى الذكر الحكمي، والذكر الحكمي سيأتينا -إن شاء الله- الدرس القادم في المباحث اللغوية؛ لأنه لا بد إما أن يكون مفردًا أو مركبًا، وفيه إسناد وغير ذلك، إسناد إحدى المفردتين الأخرى.

وسيتكلم الآن المصنف إلى آخر درسنا اليوم عن "ما عنه الذكر الحكمي"، إذا سمعت جملة المعنى المستفاد منها ما هو؟ "وما عنه الذكر الحكمي" قد يكون يقينًا وهو العلم، وقد يكون ظنًا وقد يكون وهمًا، وقد يكون شكًا وقد يكون اعتقادًا صحيحًا أو فاسدًا.

فهذا من باب التقسيم، ألم نقل قبل قليل أن العلم يُعرف بالتقسيم، هذا هو التقسيم، فالأشياء التي تنقدح في الذهن لا تخرج عن الأمور التي سيوردها المصنف.

إذًا يهمنا هنا أن تعرف الذكر الحكمي، وما عنه الذكر الحكمي.

يقول الشيخ: (إِمَّا أَن يحْتَمل مُتَعَلّقه النقيض بِوَجْه أَو لا).

قبل أن نتكلم عن شرح الكلام، المصنف هنا عندما قال: (إِمَّا أَن يحْتَمل مُتَعَلّقه) الضمير يعود إلى الذكر الحكمي فيه نظر، وإنما العلماء يتكلمون عن "ما عنه الذكر الحكمي" فالواجب أن يقول المصنف: وما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أو لا.

لأن نحن نتكلم الآن عن المفهوم من الذكر، والنتيجة من الذكر، لا نتكلم عن الذكر نفسه، فالمفهوم عنه إما أن يكون يحتمل النقيض أو لا يحتمل النقيض.

إذًا فالمصنف هنا إنما تكلم عن ما عنه الذكر الحكمي ولم يتكلم عن الذكر الحكمي نفسه، طبعًا هذه مصطلحات دلالتها واضحة في الذهن، لكنها مصطلحات قد تكون دخلت من بعض علم الكلام.

قبل أن نأتي بكلام المصنف، أريد أن تجعل في ذهنك مشجرة مقسمة إلى ثلاث درجات، لكي نفهم كلام المصنف القادم، وهو سهل جدًا.

المصنف قسم "ما عنه الذكر الحكمي" وهو الذي المعاني المنقدحة في الذهن، وهو مفهوم الكلام الخبري.

مفهوم الكلام الخبري هذا ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون غير محتمل للنقيض، فلا يحتمل إلا معنًى واحد لا نقيض له، فحينئذ يسمى هذا علمًا، لعدم وجود النقيض.

الحالة الثانية: أن يكون محتملًا لوجود النقيض.

فيه احتمال أن يكون هناك نقيض، فحينئذ نقول: إن له حالتين، هذا كلام المصنف أنا أقسمه مرة أخرى وسيأتينا من كلام المصنف.

فإن كان المفهوم من الكلام الخبري يحتمل النقيض، فإن له حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون محتمل النقيض عند غير الشخص الذاكر، وأما الشخص الذاكر فعند نفسه لا يحتمل النقيض، فهذا الذي يسمى الاعتقاد، أن الشخص يعتقد كذا.

فإذا كان عند نفسه لا يحتمل النقيض وعند غيره يحتمل النقيض فهو الاعتقاد، فإن كان اعتقاده صحيحًا سمي اعتقادًا صحيحًا، وإن كان اعتقاده غير صحيحًا سمي اعتقادًا فاسدًا.

الحالة الثانية: حينما قلنا إنه إذا كان يحتمل النقيض، نقول: إذا كان يحتمل النقيض عند الذاكر وعند غيره، فإن له ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون المعنى الذي عند الذاكر هو الراجح، فإنه في هذه الحال نسميه ظنًا.

والحالة الثانية: أن يكون المعنى الذي عند الذاكر هو المرجوح، فحينئذ نسميه وهمًا.

والحالة الثانية: أن يكون المعنيان متساويان فنسميه شكًا.

إذا عرفت هذا التقسيم، فقد عرفت ست مصطلحات أو سبعة:

عرفت مصطلح العلم لا يحتمل النقيض.

مصطلح الاعتقاد الصحيح وهو ألا يحتمل النقيض عند نفسه، أن يكون المعنى لا يحتمل نقيضًا للكلمة وهو الذكر الحكمي عند نفسه، لكن يحتمل عند غيره خلاف ذلك، ويسمى اعتقادًا صحيحًا، فإن كان فاسدًا فيسمى اعتقاد فاسد، فإن كان محتملًا معنًى راجح عنده فهو ظن مرجوحًا هو وهم، مساويًا هو شك.

هذه هي مصطلحات الأصوليين في هذا الباب، مصطلح الفقهاء مختلف، فإن الظن عندهم يشمل الظن وغلبته.

طبعًا هذا من باب التعريف بالتقسيم، عرف لك سبعة أمور أو ستة أمور بالتقسيم.

وَالْأول إِمَّا أَن يحْتَمل النقيض عِنْد الذاكر لَو قدره.

الشرح:

قال: (والثاني الْعلم) معنى قوله: (والثاني الْعلم) أي إذا كان لا يحتمل النقيض، سمي علمًا.

قال: (وَالْأول) أي إذا كان يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر نفسه، لو قدره، فقال: فإن له حالتان: إما أن يحتمل الذاكر عند الذاكر أو قدره أو لا.

الثاني: إذا كان يحتمل النقيض عند غيره ولا يحتمله عنده فهو الاعتقاد، قال: (فَإِن طابق فَصَحِيح وَإِلَّا فهو فاسد).

(وَالْأول) وهو إذا احتمل النقيض عند الذاكر وعند غيره، له ثلاثة أحوال:

إما أن يحتمل النقيض وهو راجح أو لا، فإن كان راجحًا فهو الظن، وإن كان مرجوحًا فهو الوهم، وإن كان مساوي فهو الشك.

ثم قال: (وَقد علم بذلك حُدُودهَا) أي تم تحديدها عن طريق التقسيم؛ لأن الحد كما ذكروا لم يقل أبو المعالي، ومثله الغزالي في المنخول، إن العلم إنما يعرف بالتقسيم وبالبحث.

آخر مسألة ..

وَالْعقل بعض الْعُلُوم الضرورية عِنْد الْجُمْهُور.

الشرح:

بدأ المصنف يتكلم عن العقل، العقل هذا سبب ذكره هنا لأن العلم وما عنه الذكر الحكمي من المفهوم إنما يُدرك بالعقل، فناسب معرفة العقل، وذكر العقل في كتب الأصول لا تعلق له بعلم الأصول مطلقًا، نص على ذلك ابن عقيل، فقال: "إنما ذُكر من باب التبع" فهو مبحث تبعي وليس مبحثًا أصليًا.

لما ذكر المصنف العقل قال: هو (بعض الْعُلُوم الضرورية).

بدأ يتكلم المصنف عن حقيقة العقل ما هي، وقد أورد المصنف أظن خمسة أقوال: والقول في حقيقة العقل تتجاوز الخمسة أقوال، حتى نقل شمس الدين الزركشي في [البحر المحيط] عن ابن السمعاني أن الأقوال قد اختلفت في حقيقة العقل حتى وصلت إلى ألف قول.

ولذلك الأقرب أن نقول إن العقل علمه عند ربنا -جل وعلا-، وإن ما ذكره أحمد وغيره أمور تكون صفة للعقل لا حقيقة للعقل، العقل علمه عند الله -عز وجل-.

ولذلك يقولون من الأشعار المشهورة، يعني ذكروا أبياتًا لأن العقل لا يمكن معرفة حقيقته، ذكر الشمس الزركشي في [البحر] يقول: ومما قيل في ذلك يقول: قيل:

سلَّ الناس لديك أفاضلًا عن العقل وانظر هل جواب يحصل

لا يمكن أن تجد تعريفًا للعقل، وهذا يدلنا على مسألة قبل أن ننتقل أن أقرب شيء إليك وهي روحك وعقلك، وعلمك الذي تعرف به الأشياء، لا تستطيع أن تحده، ولا تستطيع أن تعرفه حدًا منضبطًا، فإذا جاءنا شخص وأراد أن يجعل لله -عز وجل- صفات، وأن يجعل له أمورًا بعقله فإنه حينئذ يكون قد ناقض نفسه، وقد قال الشافعي كلمة، قال: "اعلم أن لعقلك حدًا كما أن لبصرك حدًا"، فأقرب شيء إليك وهو عقلك وروحك لا تستطيع أن تعرف حقيقته، {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء:٨٥].

هذا العلم الذي في عقلك أكثر أو كثير من الأصوليين يرى أنه لا يمكن ضبطه ولا حده برسم، ولذلك إذا جاءتك النصوص فسلم، نقول: إن الله خاطبنا بلسان عربي مبين، فالله -عز وجل- يريد هذه المعاني ولكن كيفياتها نكيلها إليه -سبحانه وتعالى-.

قال: (وَالْعقل بعض الْعُلُوم الضرورية عِنْد الْجُمْهُور) قوله: (بعض الْعُلُوم الضرورية) أي أنه نوع من العلوم الضرورية وليس كل العلوم الضرورية، معنى قوله بعض أي أنه نوع منه.

لأن العلوم نوعان: الضرورية نوع مكتسب ونوع غير مكتسب، والعقل هو النوع غير المكتسب، قوله: (عِنْد الْجُمْهُور) أي قال به جمهور المتكلمين، لا جمهور العلماء، وممن قال به من فقهائنا ابن مفلح، وقال به أيضًا ابن عقيل، وجزم في [الإنصاف] به في جزم بهذا المعنى وهو أنه بعض العلوم الضرورية.

إذًا قوله: (بعض الْعُلُوم الضرورية) معناه أن الضروري نوعان: كسبي وغير كسبي.

الضروري غير الكسبي الذي لا يبنى على النظر والاستدلال الذي يكون العقل.

قَالَ احْمَد الْعقل غريزة يعْنى غير مكتسب.

الشرح:

قال أحمد إن العقل غريزة هذا الأثر أو قول لأحمد نقله عنه إبراهيم الحربي، وأسند في كتب منها كتاب [العقل] لأبي الحسن التميمي.

قول أحمد: (الْعقل غريزة) فسروه تفسيرين:

التفسير الأول: ما أورده المصنف عن القاضي أبي يعلى، أنه قال: "إن المراد بأن العقل غريزة معناه أنه غير مكتسب" فحينئذ معناه أنه بعض العلوم الضرورية، أي أنه ضروري، هذا أحد التفسيرات، وهذا التفسير مقبول، مشى عليه بعض علمائنا منهم الشيخ الإمام أبو محمد البربهاري في كتاب [شرح السنة] فقد نص على أن العقل غير مكتسب، واستدل بكلام أحمد، وأن أحمد قال: إنه غريزة وإنه من فضل الله، هذا هو المعنى الأول.

المعنى الثاني، لكلام أحمد مختلف عن هذا، فقد ذكر الشيخ تقي الدين، في توجيه كلام الإمام أحمد فقال: "إن العقل قد يراد به القوة الغريزية في الإنسان التي بها يعقل، وقد يراد بها نفس أن يعقل وأن يعي ويعلم".

فالأول هو قول جمع من أصحاب الإمام أحمد والسلف، بأن العقل غريزة، والثاني: قول طوائف من أصحاب الإمام أحمد أن العقل ضرب من العلوم الضرورية، قال: وكلاهما صحيح، أي وكلا المعنيين صحيح.

قال: فإن العقل في القلب مثل البصر في العين ... إلى آخر كلامه، ذكره في كتاب الاستقامة.

قَالَه القاضي.

الشرح:

ذكرتها قبل قليل وقلت المعنى.

وَذهب بعض النَّاس الى أَنه اكْتِسَاب

الشرح:

هذا كلام الفلاسفة، وهذا غير صحيح؛ لأن أصلًا الفلاسفة يرون أن العقل اكتساب، والنبوة اكتساب، وأن النبوة تكتسب بكثرة العقل، كلام باطل.

طبعًا سيأتينا أنه هل هو مكتسب، العقل نوعان:

منه ما هو مكتسب، ومنه ما هو ليس بمكتسب، فالذي يُنمى بالتجارب يكون مكتسبًا، وأما الذي يوضع في العقل فيميز الجنون من التكليف فليس بمكتسب، وإنما هو من الله –عز وجل–.

وَبَعْضهمْ أَنه كل الْعُلُوم الضرورية.

الشرح:

قوله: وقال (بَعْضهمْ أَنه كل الْعُلُوم الضرورية) قوله: (بَعْضهمْ) هذا نُسب لأبي الحسن الأشعري؛ لأن أبا الحسن الأشعري قال: إن العقل هو العلم، والعلم هو الضروري، فحينئذ قالوا: إنه كل العلوم الضرورية، وهذا الكلام غير صحيح، مثل ما تقدم معنا أن الضرير يكون عالمًا ببعض الضروريات دون بعضها، وهذاغير صحيح.

وَبَعْضهمْ أَنه جَوْهَر بسيط

الشرح:

قوله: (وَبَعْضهمْ) المراد ببعضهم هو بعض الفلاسفة، ممن نص على ذلك ممن طُبع تابه الكِندي في كتاب رسالة في الحدود، نص على أن العقل جوهر بسيط، وقد أطال الشيخ تقي الدين في نحو ثلاث صفحات في كتابه [بغية المرتاد] في إبطال هذا القول، وأنه لا يعرف في الشرع ولا في اللغة صحة ذلك، فلا يصح نسبة أن العقل جوهر بسيط، وله كلام طويل جدًا في [بغية المرتاد].

وَبَعْضهمْ أَنه مَادَّة وطبيعة.

الشرح:

قوله: (وَبَعْضهمْ أَنه مَادَّة وطبيعة) ذكره أيضًا أبو الخطاب، وقال: إنه يعود للأقوال السابقة.

وَالْعقل يخْتَلف فعقل بعض النَّاس أكثر من بعض قَالَه أَصْحَابنَا.

الشرح:

هذه المسألة وهي مسألة أخرى، هل العقل يختلف بين الناس أم لا؟ حينما قلنا إن العقل هبة من الله –عز وجل– وليس بمكتسب، جزء منه ليس بمكتسب وإنما هو هبة من الله –عز وجل–.

هل يختلف الناس فيه أم لا؟ ذكر الشيخ تقي الدين أن فيه روايتين عن أحمد، وهاتان الروايتان محمولتان على اختلاف نوع العقل، فإن هناك عقلًا يتحد فيه الناس، الذي يكون مميزًا بين الجنون وغيره، وهناك عقلًا يختلف الناس به في الفهم وغيره.

ولذلك قال الشيخ تقي الدين: "والذي عليه أهل السنة، المجانبين لأهل الإرجاء، أن العقل يتفاوت ويتفاضل بين الناس، فبعض الناس أعقل من بعض وبعض الناس أكمل من بعض عقلًا"، وعد أن هذه المسألة من مسائل الاعتقاد التي تُبنى على مسائل التفارق في الصفات الآدميين التي يبنى عليها بعض الأحكام.

وفي أدلة تدل على ذلك من ذلك أنه جاء عند أبي الدنيا في كتاب [العقل] وهو مطبوع وموجود أن معاوية –رضي الله عنه– ذكر في حديث مرفوع "أن الناس يعملون بالخير على قدر عقولهم"، فدل على أن العقول تختلف.

وَخَالف ابْن عقيل والمعتزله والأشعرية.

الشرح:

قال: (وَخَالف ابْن عقيل) فقد نص ابن عقيل في الواضح على أن العقل لا يقبل الزيادة والنقصان، وكذلك المعتزلة والأشعرية، هذا الخلاف الذي أوردوه جمع الطوفي بينه أي بين خلاف ابن عقيل وبين منصوص الإمام أحمد وغيره، على أن العقل ينقسم إلى قسمين:

طبيعي الذي يُميز به ويتفاوت فيه العقلاء، الذي يميز به التكليف.

والثاني: الكسب والتجريب وهو الذي يزيد وينقص.

وَمحله الْقلب عِنْد.

الشرح:

بدأ يتكلم المصنف عن المسألة الأخيرة نختم بها درسنا اليوم، وهي محل العقل أين هو؟

هذه المسألة فيها روايتان في مذهب الإمام أحمد كما ذكر المصنف، هل العقل محله في القلب أم أن محله في الدماغ؟

القول الأول: قالوا: ومحله القلب هذا يسمى تقديم، أي أن المصنف قدم أن محل العقل في القلب، لماذا قدمه؟ لظاهر القرآن في قول الله -عز وجل-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩]؛ فجعل لهم قلوب لا يفقهون، والفقه هو العقل، فدل على أنه لا يفقهون بها.

كذلك في قول الله -عز وجل-: { فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [الحج:٤٦] فدل في ذلك في ظاهر الآية على أن العقل إنما هو في القلب.

هذا هو الذي قدمه المصنف، ولذلك قال: (عِنْد أَصْحَابنَا) أي: عند كثير من أصحابنا ممن رجح هذا القول القاضي أبو يعلى وتلميذه أبو الخطاب، وتلميذه ابن عقيل، وابن البنا وغيرهم.

وَحكى عَن الْأَطِبَّاء حَتَّى قَالَ ابْن الأعرابى.

الشرح:

طبعًا، ابن الأعرابي هذا اللغوي، فإن هناك أكثر من شخص يصدق عليه هذا الوصف منهم راوي سنن أبي داود، وهنا المقصود به صاحب اللغة.

وَغَيره الْعقل الْقلب وَالْقلب الْعقل.

الشرح:

قوله: (وَغَيره) أي أن هذا من كلام العرب المشهور، أنهم يقولون إن العقل القلب، وأن القلب هو العقل.

وأشهر الرِّوَايَتَيْنِ عَن أَحْمد رَحمَه الله تَعَالَى هُوَ في الدِّمَاغ.

الشرح:

قال: (وأشهر الرِّوَايَتَيْنِ) هذه الرواية الثانية التي لم تُقدم، لكنها مرجحة بكونها أشهر وكلمة أشهر أحيانًا يريد بها فقهاء مذهب الإمام أحمد كثرة الروايات عن أحمد، وأحيانًا يجعلونها مرادفة، كما نص على ذلك ابن حمدان مرادفة للأوضح والأنص، فقد يستخدمون الأشهر وإن كان الأولى والأدق في التعبير لكن يستخدمونه أحيانًا للأنص، فيجعلونه من باب المرادف.

قال: (وأشهر الرِّوَايَتَيْنِ عَن أَحْمد) أنه (في الدِّمَاغ) ما معنى كونها الأشهر؟ لأن ظاهر النصوص عن أحمد أنها في الدماغ، فإنه قد جاء في رواية الفضل بن زياد عن الإمام أحمد أن رجلًا سأل الإمام أحمد عن العقل: أين منتهاه من البدن؟ فقال الإمام أحمد: "العقل في الرأس، أما سمعت إلى قولهم وافر الدماغ والعقل"، فهنا بمعنى أنص فهذه صريحة في أن العقل في الدماغ؟

وهذه الرواية اختارها بعض أصحاب الإمام أحمد مثل الطوفي، وكأن ابن عادل في تفسيره مال إلى هذا.

في هناك قول وسط وهو ما ذهب إليه ابن القيم -رحمه الله تعالى- أن العقل له تعلق بالقلب وبالدماغ معًا، فيكون متعلقًا بهما معًا، فيكون متصلًا بهما، وقد أطال ابن القيم في الاستدلال على هذا الأمر فيكون جمعًا بين الأمرين.

وأما الآيتان التي سبق ذكرهما، فلها توجيهات كثيرة وقد أطالوا في توجيهها، هذه المسألة مع قولنا إنها لا فائدة لها، إلا أن بعضًا من الأصوليين وهو أبو الوليد الباجي، قد ذكر لها ثمرة فقهية، فقال: إن من ثمرة ذلك أن من جنى على آخر جناية في رأسه فإنه تلزمه دية هذه الجناية الشجة سواء كانت موضحة أو غيرها.

فإن أدى ذلك إلى ذهاب عقله، فهل تلزمه دية ذهاب العقل باعتبار أن الجناية جاءت على محل العقل؟ أم لا؟ ذكر أن في مذهب مالك قولين: ولعل أبا الوليد الباجي بناها على هذه المسألة، قد يكون أو أكثر الأصوليين يخالفونه في ذلك.

نكون -بحمد الله- أنهينا درس اليوم، وإنا كنا قد أطلنا قليلًا، وأقول لكم مرة أخرى إن الدرس الأول والثاني قد يكون فيهما إشكال في بعض الحدود، بعد ذلك يكون -إن شاء الله- التطبيق أسهل بعد الدرس الأول والثاني.

قبل أن أختم جاءني سؤال من أحد الإخوان يقول: هل هذا الدرس وهو درس أصول الفقه يصلح لمبتدئ أم لا بد أن يكون المرء منتهيًا؟

أقول إن علم الأصول مهم، وحضورك مثل هذه الدروس قد لا تفهم نصفه، مثل ما قال الشافعي، أو نقل عن الشافعي لو فهمت عشره لكفى، ولذلك الإنسان يجب أن يرقى بنفسه، ولا أن ينزل العلم إليه، هو الذي يسعى أن يأتي بالأعلى فيأخذ الأعلى، والمختصر هذا سهل جدًا والمصنف جعله للحفظ وللمبتدئين.

فكونك تعد نفسك مبتدئًا ولا تفهم هذا الشيء يدل على أنك تحتاج إلى مزيد علم، ومزيد سماع لمصطلحات معينة يستخدمها الأصوليون وغيرهم، وفي ظني أن طريقة فقهاء الحنابلة من أسهل الطرق في أصول الفقه؛ لأنهم يبتعدون تمامًا عن المباحث الكلامية.

حتى إن ابن حمدان مرة في أحد كتبه أظن في كتاب [المقنع] أو غيره، نقل ذلك الطوفي، أبدل كلمة مكان كلمة، فقال: وأحكام الكلام، عدلها إلى أحكام الدين، في أصول الفقه، فقال الطوفي في [الصعقة الغضبية]: إن ابن حمدان غيرها لأحد احتمالين -طبعًا الأسلوب يختلف لكن أعطيك المضمون من كلام الطوفي-، الاحتمال الأول: أن يكون غيرها؛ لأن مذهب الإمام أحمد أنه لا يجوز تعلم علم الكلام، ومن باب أولى لا يجوز الاستدلال به في علم أصول الفقه.

قال: ويحتمل أنه فيها تصحيف في النسخة، لكن المعنى الأول وجيه، وأنت إذا نظرت في كتب الحنابلة في أصول الفقه تجدهم من أقل الناس -ولا أقول معدوم- لكنهم من أقل الناس استدلالًا على المسائل الأصولية بالمباحث الكلامية.

كما أن حشو أصول الفقه الذي لا تعلق له ولا ليست له ثمرة، تجده عندهم أقل من غيره، ويكفي ذلك أن تنظر في الكتاب المهم وهو كتاب أصول الفقه، أو كتاب الأصول لابن مفلح، فإنك ترى فيه أن جُل المسائل فيه ثمرتها واضحة وبينة، وعبارتها سهلة في الجملة.

نقف عند هذا وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أظن ما في أسئلة؛ لأن الدرس ما يستحق أسئلة اليوم.

نقف هنا وصلى الله وسلم على نبينا محمد.





شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَّام بْن مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِر

- حَفَظَهُ اللَّهُ -

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

المجلس الثاني



الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

قبل أن نبدأ بدرس اليوم عندي أمران أود التنبيه عليهما وهذان الأمران يردان عند كثير من الإخوة في الدرس:

الأمر الأول: متعلق بالمتن الذي بين أيدينا؛ وهي النسخة التي وزعها القائمون على الجامع جزاهم الله خيرًا، هذه النسخة كسائر النسخ الموجودة أو ككثير من النسخ الموجودة فيها الكثير من التصحيف والتطبيع؛ أي الأخطاء الطباعية.

وبناءً على ذلك فإننا -إن شاء الله- من هذا اليوم ستصححون نسختكم على قراءة القارئ لأني أخذت نسخةً منها ثم صححتها بالضبط مع الرجوع إلى الأصل؛ وذلك أن بعض الأفاضل قد زودني بنسختين خطيتين:

إحداهما: يُذكر أنها بخط المصنف.

وأما الثانية: فإنها مقابلةٌ على نسختين:

إحداهما: هي نسخة الجراعي.

والثاني: هي نسخة ابن قندس.

وبناءً على ذلك من الآن إذا قرأ القارئ شيئًا فوجدته مخالفًا للنسخة التي بين يديك فاعلم أن قراءة القارئ هي النسخة المصححة، هذا من جهة.

من جهة أخرى: أن بعض الإخوة الحضور أرسلت لهم النسخ الخطية؛ ليقارنوا معنا مرةً أخرى فإن وجدوا فروقات فآخذها منهم إن شاء الله بعد الدرس؛ لأجل الانتفاع منها والتنبيه على الزيادات التي قد

توجد من المسائل، هذا الأمر الأول نتنبه له لأن قراءة القارئ مختلفة عن نسختكم وهو أدق ضبطًا وعبارة.

الأمر الثاني: كلمني كثير من الإخوة أن الدرس طويل وقالوا: إنه جمع أمرين الطول مع صعوبة العبارة، ولذلك طلبوا أن يكون الدرس مختصر وسأحرص بإذن الله ﷻ من درس الليلة أنني أختصر مع أن الذي رسمته في نفسي أن أطيل أول درسين وهو الدرس الماضي ودرس اليوم، لأنها هذين الدرسين هما من حشو الأصول وليست من الأصول نفسها وإنما من الحشو، ما معنى كونها من الحشو؟ أنها مباحث إما كلامية أو مباحث لغوية وهي درس اليوم، ولكن إن شاء الله من درس اليوم قدر المستطاع وأنا الآن أجعل أمامي الساعة أن لا يزيد الدرس عن ساعة بإذن الله ﷻ إلا شيئًا يسيرًا.

ومن باب ذكر النكتة في البداية تعلمون أن هذا الكتاب وهو كتاب ابن اللحام جُل عباراته وترتيبه مأخوذٌ من ابن الحاجب وهذا واضح سأتكلم عنه ربما مرةً أخرى.

وابن الحاجب من الكتب المغلقة في العبارة والمحبوكة في اللفظ معًا حتى قيل أن ابن الحاجب لما ألَّف بعض مختصراته ولعله يقصدون الأصولي من مختصراته احتاج أن يرجع إلى بعض ألفاظه فاستشكلها هو إما في مختصره هذا، أو في مختصره الفقهي.

فهو مؤلف الكتاب قد استشكل كلامه، ولكن العلماء عنوا به لأن الكتاب إذا تُعب في حل لفظه فإنه يبقى في الذهن باقيًا، ومما يستطرف أن بعض الأفاضل ذكر أن أحد المشايخ في المسجد النبوي من الشناقطة كان يشرح مختصر ابن الحاجب، ولم يكن يحضر درسه إلا شخصٌ واحد، فسئل الشيخ: لماذا؟، قال: نحن نتدارس هذا الكتاب ولنا ثلاثة أحوال: إما أن أفهم أنا ولا يفهم هو فأبين له العبارة، وإما أن يكون قد حضَّر وفهم العبارة وأنا لم أفهمها؛ فيشرح لي العبارة، وإما أن نخرج من الدرس لا أنا ولا هو فهمنا عبارته يعني عبارة ابن الحاجب.

هذا الكلام حتى من بعض المعاصرين كما نقلت لكم يدلنا على أن بذل الجهد في هذا المختصر ومؤلفوا كتابنا قد حدث كثيرًا من المسائل وخاصةً في الاستدلالات التي فيها الاستشكال، أغلب ما في مختصر ابن الحاجب في الاستدلال ((٠٤:٣٣)) –حذفها المصنف وأبقى رؤوس المسائل.

القارئ:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن ولاه أما بعد:

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى:

وَمن لطف الله تَعَالَى إِحْدَاث الموضوعات اللُّغَوِيَّة لتعبر عَمَّا فِي الضَّمِير.

المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى لما أنهى بعضًا من المباحث الكلامية، وقد اختصر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في المباحث الكلامية اختصارًا كثيرًا، وقد أجاد في ذلك وقلت لكم: إن هذا موافق لأصول أحمد وأصحابه فإنهم يرون أن المباحث الكلامية إنما يؤخذ منها اللمم وأشرت لذلك في آخر الدرس الماضي.

بدأ يتكلم المصنف عن المباحث اللغوية وهي درس اليوم وبعض درس القادم إن شاء الله.

المباحث اللغوية هذه يسميها علماء الأصول من حشو الأصول، هي ليست أصولًا في ذاتها وإنما هي من حشوه لكن مما من أصولي ولا فقيهٍ إلا ويحتاج إلى اللغة وإلى مباحثها، وسيمر معنا بمشيئة الله ﷻ أن من شروط المجتهد أن يكون المجتهد عالمًا باللغة، وأن يكون عارفًا لدلائل اللغة كذلك، ووجه احتياج الفقيه للألفاظ اللغوية والمبادئ اللغوية أمور:

الأمر الأول: لأجل الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة.

والأمر الثاني: لأجل فهم كلام الفقهاء، وعلى سبيل المثال: فإن هذه القواعد اللغوية كالظاهر والنص والحقيقة والمجاز تُنَزَّل حتى كلام الآدميين وطبقها فقهاء مذهب الإمام أحمد على كلام أحمد فيقولون: ظاهر كلام أحمد كذا، ونصه كذا، والظاهر ينزلون عليه كثيرًا من المباحث اللغوية التي سيمر معنا بعضها.

المباحث اللغوية التي يذكرها المصنف ليست حكرًا على علم أصول الفقه بل هي تورد في كتب علوم اللغة، ومن أجل كتب علوم اللغة التي جمعت علوم اللغة وعرَّفت بكل علمٍ، وذكرت فوائد في ذلك العلم والمصنفة فيه كتاب المزهر لجلال الدين السيوطي، وهذا كتاب من الكتب الجليلة في بابه حتى قيل: إن السيوطي أجود كتبه ثلاثة، وعُدَّ من هذه الثلاثة كتاب المزهر؛ فقد جمع في المزهر علوم اللغة، وكل المصطلحات التي سيوردها المصنف أو أغلبها ستجد أن السيوطي في المزهر قد عقد لها مبحثًا مستقلًا يتكلم فيها على سبيل الانفراد.

يقول الشيخ: «وَمن لطف الله تَعَالَى» بعد ما بدأ يتكلم عن مبادئ اللغة وهذا العنوان هو موجودٌ في المختصر؛ أي مختصر ابن الحاجب ولم يذكره المصنف لكنه جعله مجموعة.

بدأ يتكلم عن الحكمة فقال: «وَمن لطف الله تَعَالَى إِحْدَاث الموضوعات اللُّغَوِيَّة» هذه الجملة عندنا فيها مسألتان:

المسألة الأولى: قوله: «وَمن لطف الله تَعَالَى إِحْدَاث الموضوعات»؛ أي أن من رحمة الله وإحسانه ولطفه بعباده أن جعلهم يتخاطبون بالألفاظ واللغات، وهذا لأجل حاجة الناس؛ فإن حاجة الناس إلى اللغة كبيرة جدًّا، فلو تخيلت أن الناس يتواصلون بغير لغةٍ، وإنما بإشارة أو يتواصلون بضرب مثالٍ ونحوه لوجدت مشقةً وحرجًا كبيرين في ذلك.

وكثيرٌ من العلوم، وكثيرٌ من المنافع إنما تحققت بهذه الألفاظ واللغات، ولهذا كان من لطيف أفعاله جل وعلا إحداث هذه اللغات ووضعها للآدميين وذلك فضل الله على الآدميين.

المسألة الثانية: أن هذه الجملة استُنبط قالوا: أن المصنف أخذها من ابن الحاجب وذكر شراح المختصر، ومن الآن إذا قلت: المختصر لا أعني به المختصر الذي نشرحه، وإنما أعني بمختصر ابن الحاجب.

وقد ذكر شراح المختصر أن هذا إيماءٌ من المصنف الذي هو ابن الحاجب إلى أن مذهبه أي مذهب ابن الحاجب هو التوقف في مسألة إحداث اللغات، هل اللغات محدثةٌ، أم أنها توقيفية؟

وستمر معنا هذه المسألة إن شاء الله في الدرس القادم.

قال: «لتعبر عَمَّا فِي الضَّمِير»؛ أي لتكشف وتكون موضحةً لما في ضمائر الناس.

وهى أفيد من الإشارة والمثال وأيسر

قال: **وهي**؛ أي اللغة والألفاظ **أفيد من الإشارة**؛ الإشارة قد تكون باليد أو بالوجه ونحو ذلك.

والمثال هو الشكل بأن يعطى الشيء له مثالٌ من شكلٍ ونحوه.

قال: وهي أفيد وأيسر؛ أي أسهل.

وسبب كون اللغة أفيد من الإشارة والمثال لأن اللغة أعم في الدلالة من الإشارة والمثال، وذلك أن اللغة يمكن أن تعبر بها عن الموجود والمعدوم، بينما المثال والإشارة إنما يشار للموجود دون المعدوم، ولا يذكر المثال إلا للموجود دون المعدوم.

كما أن الجبار -جل وعلا- لا يضرب له المثل، وليس له مثل ولكنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يُعَبَّر عنه بالصفات وهي اللغات، ويشار إليه جل وعلا لإثبات علوه كما في الحديث في صحيح مسلم، ولكن الجبار -جل وعلا -ليس له مثيل سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فلنتكلم على حَدهَا وأقسامها وَابْتِدَاء وَضعهَا وَطَرِيق مَعْرفَتهَا

قال الشيخ: «**فلنتكلم**»؛ أي في هذا الكتاب المختصر على حدها، الضمير في قوله: حدها عائدٌ إلى اللغة؛ أي سيُعرف اللغة.

«**وأقسامها**»؛ أي وأقسام الألفاظ اللغوية.

«**وَابْتِدَاء وَضعهَا**»؛ أي أنها هل هي وضعها الآدميون أم هي توقيفية؟ بمعنى هل قياسية أم توقيفية؟

قال: «**وَطَرِيق مَعْرفَتهَا**»

الأمور الثلاث الأولى وهي: الحد والأقسام وابتداء الوضع سيأتي للمصنف بسطها، وأما طريق معرفتها فإن المصنف لم يتكلم عنه، وإنما أوردها ابن الحاجب وقد سقطت للمؤلف فلم يوردها.

والمقصود بطريق معرفتها: أي طريق معرفة اللغة هل هو ضروريٌ أم نظريٌ؟

لأن اللغة علم، وتقدم معنا في الدرس الماضي أن العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو نظري، وهذه المسألة تجاوزها المصنف ولم يذكرها مع أنه ذكر أنه سيذكرها ولعل ذلك سقط منه نسيانًا أو قصدًا ونسي أن ينبه إلى عدم تناوله إياها في المقدمة.

الْحَد كل لفظ وضع لِمَعْنى

قال: «**الْحَد**»، هنا: (ال) ليست للجنس فتكون لتعريف الحد، وإنما (ال) هنا للعهد، فقصد المصنف بقوله: الحد؛ أي حد اللغة، أو حد الموضوعات اللغوية التي وضعت لأجل التخاطب والتفاهم.

إذن فقوله: الحد؛ أي حد اللغة أو الموضوعات اللغوية.

قال: «**كل لفظ**»؛ قوله: كل لفظ عبَّر بصيغة العموم وهي كل ليشمل جميع الأنواع التي ستأتي فتشمل المفردة وتشمل المركب وغيرها من التقاسيم التي سيوردها المصنف للألفاظ اللغوية، والموضوعات اللغوية.

كما أن المصنف عبر بكونه لفظ؛ ليخرج الأصوات فإن الأصوات لا تسمى لفظًا فإنها أشمل فليس كل صوتٍ يكون لفظًا، كما أن ليس كل لفظٍ يكون كلامًا فإن أخص الثلاث الكلام.

الأصوات منه ما يكون لفظ، ومنه ما لا يكون لفظ، فالإنسان إذا أتى بلفظٍ مفردٍ أو مركبٍ سمي لفظًا وإن أتى بصوتٍ لكنه ليس لفظًا كبعض الحروف: (آه) مثلًا، أو (أح) فهذا يسمى صوت ولا يسمى لفظ.

هذا اللفظ إن كان دالًا على معنى فهو كلام: **كلامنا لفظٌ مفيد فاستقم**

وإن كان غير مفيد وإنما هو كلمةٌ واحدة فيسمى لفظًا لأنه ليس مفيدًا لمعنًى تام.

قال: «كل لفظٍ وضِع» قول المصنف: وضع، الوضع يتناول أمرين:

الأمر الأول: يتناول وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ بمعنى أن هذا اللفظ قد جُعل لأجل هذا المعنى.

والوضع الثاني: وضع اللفظ للدلالة على المعنى الذي تكلم عنه قبل وهو قضية أصل اللغة هل هي موضوعة أم ليست موضوعة؟ وسنتكلم عنها بالتفصيل بعد ذلك، وسنرجع لكلمة وضع عندما نتكلم عن أصل اللغة.

قال: وضع لمعنى؛ أي لابد أن يكون اللفظة دالةً على معنى، وقد يكون المعنى غير مفيدٍ جملةً تامة فلا يكون كلامًا لكن لابد أن تدل على معنى كاسم العلم: زيد وشجرة وغيرها، فإنها دالةٌ على معنًى في الذهن، فالمراد بمعنى أي بمعنى الذهن.

أقسامها مُفْرد ومركب

بدأ المصنف يتكلم عن أقسام اللغة، فقال: «**أقسامها**»؛ أي أقسام اللغة فبدأ أولًا بأقسام الألفاظ مطلقًا وأنها تنقسم إلى قسمين: لفظٍ مفرد ومركب، ثم أتبع هذا في معرفة أنواع المفرد وأقسامه، ثم أنواع المركب وأقسامه.

إذن فقوله: أقسامها يورد فيها أقسام اللغة وهي مفردٌ ومركب، ثم بعد ذلك يورد أقسام المفرد، وأقسام المركب.

والمفرد اللَّفْظ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَة

بدأ المصنف يتكلم عن النوع الأول أو القسم الأول بمعنى أصح موافقةً للفظه وهو المفرد.

قال: والمفرد هو اللفظ، هنا لما قال: اللفظ بعضهم يقول: مراده باللفظ أي الملفوظ فكل ملفوظٍ بكلمةٍ واحدة فإنه يسمى مفردًا سواءً كان ذلك اسمًا، أو لقبًا، أو فعلًا فإن الكل يسمى مفردًا.

إذن فقوله: اللفظ يشمل الملفوظ، وقوله: بكلمةٍ واحدة يدل على أن الملفوظ إذا كان أكثر من كلمة ككلمتين أو أكثر فلا يسمى حينئذٍ مفردًا وإنما يسمى مركبًا.

هذا التعريف الذي أورده المصنف وهو التعريف الأول هو تعريف النحاة واللغويين؛ وهو المستخدم غالبًا في كتب اللغة.

وَقيل مَا وضع لِمَعْنى وَلَا جُزْء لَهُ يدل فِيهِ

قال: «وقيل» غالبًا إذا جاء بهذه الصيغة أو إذا جيء بهذه الصيغة وهي قيل فإنها لتضعيف القول.

والتعريف الثاني الذي أورده المصنف هو تعريف المناطقة.

قال: «وَقيل» ويعني به تعريف المناطقة ما وضع أي اللفظ الذي وضع فإن (ما) بمعنى الذي والمقصود به اللفظ أو الملفوظ.

قال: «مَا وضع لِمَعْنى»؛ أي بإزاء المعنى.

«وَلَا جُزْء لَهُ»، انتبهوا معي هذه فيها إشكال في عود الضمائر .

قوله: «وَلَا جُزْء لَهُ»، الضمير في قوله: له يعود إلى الاسم الموصول وهو الملفوظ، أي ولا جزء للملفوظ، فلا يكون له جزء.

قال: «يدل فِيهِ»؛ يدل بمعنى أن تكون له دلالةٌ للجزء، إذن يدل ضميره المستتر هو الملفوظ.

وقوله: «فيه» الضمير الظاهر بعد حرف الجر عائدٌ إلى المعنى.

إذن فقوله: «وَلَا جُزْء لَهُ يدل فِيهِ» معناه: أنه ليس لهذا اللفظ جزءٌ، ويكون ذلك الجزء دالًا على معنى، وسيأتي ذلك بالمثال.

سيورد المصنف بعد قليل الأمثلة، طبعًا أو قبل أن نورد المثال خلنا نأخذ التعريف هذا ونأخذ القسم العقلي منه على قولهم هم.

هو قال: ليس له جزءٌ يكون له معنًى دال فيه، فليس فيه معنى يدل، بناءً على ذلك أن كل لفظٍ فإن له أربعة أحوالٍ فقط:

الحال الأولى: أن يكون ذلك اللفظ مما لا جزء له مطلقًا مثل: حرف الباء، وحرف اللام الذي يؤتى بهما للجر، فهو لفظٌ لأن يؤتى به مع غيره ليس مطلق حرف يقال وإنما هو حرف جرٍ فهو لفظٌ وليس له جزء، فالباء واللام لا جزء لهما.

إذن فكل ما لا جزء له فإنه يكون مفردًا عند المناطقة.

النوع الثاني: أن يكون له جزء ولكن جزئه هذا ليس له أي معنى مطلقًا، فإنه كذلك يكون مفردًا عندهم.

مثال ذلك: قالوا: اسم زيدٍ له جزءٌ وهو حرف الدال جزء، وحرف الزاي جزء لكنك لو أتيت بهذا الحرف فليس دالًا على سبيل الانفراد لا معنى للدال كلفظٍ منفرد، فلا معنى له بالكلية وإن كان له جزء كذلك يكون مفردًا.

الأمر الثالث: أن يكون له جزءٌ ولكن جزئه لا يدل على معنى فيه؛ بمعنى أن له معنى ولكن المعنى ليس متعلقًا بتلك اللفظة ومثلوا لذلك: بلفظة إنسان فقالوا: إن إنسان كلمةٌ واحدة ومن جزئها آخر حرفين وهو الألف والنون هي جزءٌ، هل لها معنًى؟ نعم.

إن أو أن لها معنى، لكن ليس لها معنى في أصل الكلمة فحينئذٍ نقول: هي مفردٌ كذلك.

الأمر الرابع: أن يكون له جزءٌ وذلك الجزء له معنى، وهذا المعنى له تعلقٌ بالأصل فهذا حينئذٍ يكون مركبًا عندهم، وإن كان عند النحويين يسمى مفردًا، وسيأتي بعد قليل مثاله.

والمركب بِخِلَافِهِ فيهمَا

قال: «**والمركب بِخِلَافِهِ فيهمَا**»؛ بمعنى أنه على المعنى الأول الذي للنحاة يكون مركب ما كُوِّن من أكثر من كلمة.

وعلى المعنى الثاني نقول: إن المركب على معنى المناطقة كل ما كان له جزءٌ ودل جزئه على معناه الذي وضع له فإنه حينئذٍ يكون مركبًا.

فنحو بعلبك مركبٌ على الأول لَا الثاني

قال: «**فنحو بعلبك**»، كلمة بعلبك وحضر موت علماء اللغة يقولون: إنها اسمٌ مكونٌ من اسمين.

يقول الشيخ: «**فنحو بعلبك مركبٌ على الأول**»، لماذا جعلوه مركبًا على تعريف النحاة؟ لأن أهل اللغة يقولون: إن بعلبك وحضر موت مكونةٌ من اسمين فحينئذٍ تكون مركبةً.

قال: «**لَا الثاني**»، أي تعريف المناطقة، والسبب؟ قالوا: لأن بعلبك إذا أتيت بشقها الأول وهو بعل، أو شقها الثاني بك فإن المعنى الذي فيه لا يدل على جزءٍ من المعنى الكلي للكلمة فحينئذٍ يكون مفردًا ولا يكون مركبًا.

وَنَحْو يضْرب بِالْعَكْسِ

قال: «**وَنَحْو يضْرب بِالْعَكْسِ**»؛ أي يكون مفردًا على الأول مركبًا على الثاني.

وجه كونه مفردًا على الأول لأنها كلمة واحدة يضرب وهذا واضح، ووجه كونها مركبًا على تعريف المناطقة لأنه مكونٌ من جزأين: الياء، ومن ضرب وما اشتق منها.

قالوا: والياء لها معنى مستقل؛ فإنها تدل على المضارعة وهذه المضارعة تدل على معنًى هو جزءٌ في اللفظة المفردة فحينئذ يكون على طريقة المناطقة هو مركب، وعلى طريقة النحويين هو مفرد.

ويلزمهم أن نَحْو ضَارب ومخرج مِمَّا لَا ينْحَصر مركب

قال: «**ويلزمهم**»؛ أي ويلزم المناطقة القائلين بالتعريف الثاني.

«**أن نَحْو ضَارب ومخرَجٌ**» باعتبار أنها اسم فاعل، أو مُخرِجٌ على كونها اسم فاعل، مخرجٌ اسم مفعول، لابد أن يكون مشتقًا مخرِجٌ أو مخرَجٌ، نقول: أن قوله: ضاربٌ أو مُخرِجٌ أو مَخرَجٌ، هذا هو الضبط الأدق.

قوله: «**مِمَّا لَا ينْحَصر**»؛ أي مما لا ينحصر من أسماء الفاعلين وأسماء المفعولين مركب، لماذا قال أنه مركب يلزمكم على قولكم؟ قال: لأن اسم فاعل فيه ألفٌ يكون بعد حرفه الأول، وهذا الألف دالٌ على جزءٍ من المعنى؛ لأنه يدل على الفعل، والمصدر الميمي فيه كسرةٌ لما قبل الآخر، وإن كان اسم مفعول ففيه فتحةٌ لما قبل الآخر؛ فحينئذٍ يكون جزء هذه اللفظة المفردة تدل على معنى فيه.

ولذلك يقول: إنه يلزمكم أن يكون مركبًا ولم يقل المناطقة: إنه مركب، وذلك يدلنا على أن المؤلف يميل إلى تعريف النحويين وهو الأقرب والأسهل في الفهم أن نقول: إن تعريف النحويين هو الأدق.

طبعًا هذا اللزوم الذي ذكره المصنف اعتُرض عليه ممن اعترض عليه ابن مفلح فذكر كلامًا لضيق الوقت نختصر عليه.

قال: **وينقسم الْمُفْرد الى اسْمٍ وَفعلٍ وحرفٍ**

نعم، هذا التقسيم الأول للمفرد، وهذا التقسيم موجود عند النحويين فيرجع فيه لأهل اللغة في معرفته بذكر القواعد التي يميز بها الاسم عن الفعل عن الحرف، وهذا من أهم التقسيمات للمفرد.

ودلالته اللفظية فِي كَمَال مَعْنَاهَا دلَالَة مُطَابقَة

بدأ يتكلم المصنف عن التقسيم الثاني وهو تقسيم المفرد باعتبار دلالته، والمراد بالدلالة ما يلزم فهمه من وضع شيءٍ آخر، فالكلمة الموضوعة هذه ما يفهم منها يسمى دلالة.

إذن هذا هو التقسيم الثاني ويقصد به المصنف تقسيم دلالة المفرد.

إذن فقوله: «**ودلالته**»؛ أي وتنقسم دلالته أي دلالة المفرد والضمير عائدٌ إلى المفرد.

قبل أن نتكلم عن دلالة المفرد أريد أن أذكر لكم مسألة: اللفظ المفرد على سبيل الحصر لا توجد له إلا ثلاث دلالاتٍ فقط التي أوردها المصنف وهي:

- دلالة المطابقة
- دلالة التضمن
- دلالة الالتزام

لا يوجد للمفرد غير هذا الدلالات، قالوا: على سبيل الحصر لا يوجد غير هذه الدلالات الثلاث، ومعرفة هذه الدلالات الثلاث مهمة جدًّا، وكثير من مسائل الاعتقاد مبنيةٌ على معرفة هذه الدلالات الثلاث، وهناك رسالة منشورة في أثر معرفة الدلالات الثلاث في المباحث العقدية والكلامية، والتوحيد.

كما أن لها أثرًا أيضًا في الفقه عندما يأتينا لفظٌ مفردٌ عن النبي ﷺ ونقول: إن دلالته على الحكم هل هي دلالة مطابقة أم تضمن أم التزام؟ وهذه الدلالات يعرفها العربي بسليقته، ولكن جاء علماء النحو وعلماء الأصول فميزوا هذه الدلالات لتوضيحها فقط، هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية: اختلف العلماء في هذه الدلالات الثلاث هل هي كلها لفظية، أم أن الأولى والثانية منهما لفظية والثالثة عقلية ليست لفظية، أو أن الأولى فقط لفظية والثانية والثالثة عقلية؟ هذه ثلاثة آراءٍ في المسألة.

أريدك أن تعرف هذه المسألة لأنه ينبني عليها اختيار المصنف، لماذا؟

لأن المصنف له رأي وهو أن هذه الدلالات الثلاث الأولى والثانية هي اللفظية وهي دلالة المطابقة ودلالة التضمن، ويرى أن دلالة الالتزام دلالة عقلية وليست دلالة لفظية الأولى والثانية هي اللفظية وهي دلالة المطابقة ودلالة التضمن، ويرى أن دلالة الالتزام دلالة عقلية وليست دلالة لفظية ولذلك سيقول: وغير اللفظية دلالة الالتزام ومعنى قوله: إنها ليست دلالة لفظية أي أنها دلالةٌ عقلية، وهذا الذي مشى عليه المصنف مشى عليه كثير من متأخري الحنابلة كابن مفلح وابن قاضي الجبل، والمرداوي وغيرهم.

وأما من قال: إن الثلاث كلها دلائل لفظية فقد نسبه المرداوي إلى قول الأكثر فقال: إن أكثر النحويين وأكثر الأصوليين كما هو ظاهر كلامه يذهبون إلى أن الدلائل الثلاث كلها لفظية، وأما القول الثالث فقد قال به الرازي في المحصول وهذا غير مهم.

لماذا قلت هذه المسألة؟

لأني أريدك مسألة وهي: أن دلائل الألفاظ هنا والدلائل التي ستأتينا في المفاهيم من أكبر الاشكالات في فهمها هو معرفة اصطلاح العلماء في تقسيمها، فإن بعض العلماء يقسمونها تقسيمًا مختلفًا عن الآخرين.

فعلى سبيل المثال ولا أريد أن أطيل في هذه الجزئية كثيرًا: العلماء عندما تكلموا عن الدلالات مطلقًا قسموها إلى قسمين دلالةٌ وضعية، ودلالةٌ غير وضعية فقالوا: إن الوضعية تتعلق بالألفاظ اللغوية، وغير الوضعية تتعلق بمطلق الأصوات، وغير الوضعية قد تكون عرفيةً وقد تكون عقلية فالعقلية مثل: إذا سمعت صوت آدميٍّ أو سمعت نفسه عرفت أنه حي بالعقل يعرف ذلك، والعرفية تختلف بأعراف المختصين؛ فالطبيب إذا وضع سماعةً على صدر مريض وسمع صوتًا معينًا يعرف

بعرفه -وهو عُرف الطبيب- أن هذا الصوت دليلٌ على المرض الفلاني فهذه دلائل ليست لفظية، وإنما هي دلائل عرفية.

ثم لما جاؤوا للدلائل اللفظية قالوا: إن هذه الدلائل اللفظية على سبيل الحصر هي ثلاث، والمصنف تبعًا لابن الحاجب ومن تبعه من متأخري الحنابلة قالوا: إن الدلائل الوضعية تنقسم إلى ثلاث هذه الوضعية تنقسم إلى قسمين: لفظية، وغير لفظية.

فاللفظية التي استفيدت من اللفظ مباشرةً دلالة التضمن والمطابقة.

وغير اللفظية التي استفيدت من غير اللفظ وهو دلالة الالتزام سنتكلم عنها.

وقال بعضهم: بل كل الثلاث دلائل لفظية ولذلك لم يفرقوا بين الوضعي واللفظي.

هذه اللخبطة في التقسيم تجعل بعض طلبة العلم عندما يقرأ في كتب الأصول يستشكل المسألة ولذلك المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى أحسن أنه قال: جعلت التقسيم على ما ساد في عصرنا، وهذا موهم جدًّا وخاصةً المبتدئ أن يقرأ في الكتب المشهورة، ولذلك نحن اخترنا ابن الحاجب لأنه أكثر كتاب يُدرَّس في الجامعات المتخصصة وهي أكثر كتابٍ له مؤلفات وشروحات لا يكاد يقاربه إلا المنهاج للبيضاوي والعناية بهذا الكتاب أكثر من العناية بالبيضاوي.

قال: «**ودلالته اللفظية في كَمَال مَعْنَاهَا**»؛ أي على جميع المعنى بحيث أن اللفظ طابق جميع المعنى ودل عليه تمامًا وساواه فلم ينقص عنه بشيء.

قال: تسمى «**دلَالَة مُطَابقَة**»؛ أي تدل عليه دلالة مطابقة تمامًا.

من أمثلة دلالة المطابقة أمثلتها كثيرة جدًّا قالوا: إذا أُطلق الإنسان فإن هذه اللفظة لفظة الإنسان تدل دلالة مطابقةٍ على الحيوان الناطق المعروف في الذهن الذي حيوان يعني حيٌّ، وكونه ناطقًا؛ أي متكلمًا فلا يوجد من الحيوانات من هو يتكلم بلسانٍ فصيحٍ كالآدميين، وإن كان لهم لغة يتفاهمون بها وإشارات لكنها لا تسمى لغةً ناطقةً.

من أمثلة دلالة المطابقة في الألفاظ الشرعية: لفظ الصلاة؛ فإن لفظ الصلاة تدل على العبادة التي نعرفها من أولها إلى آخرها فحينئذٍ تكون لفظة الصلاة دلالتها دلالة مطابقة على هذه العبادة المفتتحة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم.

وفي بعض مَعْنَاهَا دلَالَة تضمن كدلالة الْبَيْت على الجدران

من قال: «**وفي بعض مَعْنَاهَا**»؛ أي وفي بعض المعنى الذي يدل عليه اللفظ إن دلت على بعض الشيء تسمى دلالة تضمن.

قبل أن نذكر المثال الذي أورده المصنف، هناك مثال في الصلاة قد تطلق الصلاة على جزءٍ منها دلالة تضمن ومنه قول النبي ﷺ: «**قال الله ﷻ قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال: الحمد لله رب العالمين**»، فسمى النبي ﷺ أو سمى الله ﷻ في الحديث القدسي قراءة الفاتحة صلاةً، وهذا من باب التضمن لأن الصلاة لابد فيها من قراءة الفاتحة ونستفيد من دلالة التضمن هذه وستأتينا إن شاء الله بعد ذلك أنه ما عُبر عن العبادة الواجبة بدلالة تضمنٍ ويقصد به بعض أجزائه فيدل على أن هذا الجزء ركنٌ فيه، فلا يُعبَر عن ما يسقط أحيانًا وإنما يعبر عما يجب وجوده ولا يسقط لا بسهوٍ ولا بنسيان.

فمعرفة أن هذه دلالة تضمنٍ ينبني عليها معرفة الركن من الواجب فهي مسألة مهمة جدًّا.

مثَّل المصنف بمثال قال: «**كدلالة الْبَيْت على الجدران**» ، الإخوان معهم خطأ في النسخة التي معكم هذا خطأ البيت هو الذي يدل على الجدران، فإذا قلت: إن هذا بيت فيتضمن وجود الجدران كما أنه يتضمن وجود السقف فلا بيت بلا سقف بالدلالة العرفية.

وَغير اللفظية دلَالَة الْتِزَام كدلالته على الباني

قول المصنف: «**وَغير اللفظية**»، نحن قلنا في الابتداء أن الدلائل نوعان: وضعية وغير وضعية.

والوضعية نوعان: لفظيةٌ وغير لفظيةٍ على طريقة المصنف، فغير اللفظية هي دلالة التزام، ومعنى دلالة التزام أن اللفظ يستلزم معنًى آخر من غيره ليس دالًا عليه ذات اللفظ وإنما يستلزم شيئًا آخر.

من الأمثلة اللغوية قال: «**كدلالته**»؛ الضمير هنا عائدٌ إلى البيت أي كدلالة البيت على الباني.

فإذا قلت: هذا بيتٌ فإنه يستلزم أن هذا البيت قد بناه شخصٌ وهذه دلالة التزام مع أن اللفظ لا تدل على الباني لكنها دلالة التزام.

من أمثلتها في الحقائق الشرعية عندما نقول: الصلاة فإذا أُطلق على الفعل أنها صلاة فإنها من دلالة الالتزام فيها وجود شروط الصلاة وهي الطهارة، «**لا يقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»

ولذلك فإنه حينما سمى النبي ﷺ الطواف بالبيت صلاة؛ فدلالة الالتزام لهذا اللفظ حينما يكون حقيقة شرعية إذا قلنا: إنه حقيقة شرعية أنه لابد من الطهارة له، لأن النبي ﷺ سماه صلاةً ودلالة الالتزام بهذا اللفظ أنه لابد فيه من الطهارة.

وَلم يشْتَرط الأصوليون فِي كَون اللَّازِم ذهنيًا واشترطه المنطقيون.

قال الشيخ: «**وَلم يشْتَرط الأصوليون فِي كَون اللَّازِم ذهنيًا**»

في دلالة الالتزام قد يكون اللازم ذهني، وقد يكون غير ذهني بمعنى أن يكون اللازم داخليًا أو خارجيًا وهذا لم يشترطه الأصوليون وأما المناطقة فاشترطوا أنه لابد أن يكون ذهنيًا أي موجودًا في الذهن وأن يكون حاضرًا فيه، وهذه مسألة يعني يقصدون بها أنه لابد أن ينتقل الذهن مباشرةً إليه، فإن كان بعيدًا فإنه حينئذٍ لا يكون لازمًا، وأما الأصوليون فيقولون: ليس بلازم، ومن أمثلته: الشرط الشرعي فإن الحقائق الشرعية شروطها ليست لازمةً ذهنًا إلا للفقيه الذي يعرف الشرط من غيره، ولذلك نحن نقول: ليس لازمًا أن تكون حاضرةً ذهنًا وهو اللزوم.

والمركب جملَةٌ وَغير جملَة

هذا النوع الثاني من الألفاظ وهو اللفظ المركب تحدث المصنف عن المفرد وسيعود إليه مرةً أخرى، ثم بدأ بعد ذلك بالمركب وقد عرَّف المركب قبل ذلك.

بدأ يذكر أقسام المركب، فقال: إن المركب ينقسم إلى قسمين: إلى جملةٍ وغير جملة، وسيطيل المصنف بعد قليل في تعريف الجملة، وقد أهمل الحديث عن غير الجملة لماذا؟ لأن غير الجملة مفهومةٌ من تعريف الجملة لكن نضرب مثالًا لغير الجملة هم يقولون: إن أمثلة غير الجملة -أي النحاة وغيرهم- اللفظ المثنى فإنه مركبٌ لكنه ليس بجملة فهو مركبٌ من المفرد مع صفة التثنية أو صفة الجمع؛ كـ(واو الجمع، وألف التثنية) وغيرها.

فعلامة التثنية والجمع مضافةٌ للمفرد فيكون الجميع مركبًا حين ذاك.

فالجملة مَا وضِع لإِفَادَة نِسْبَة خارجية

هذه الجملة كلمة خارجية موجودة في بعض النسخ دون بعضها، والنسخة التي رجع ناسخها إلى نسخة الجراعي أثبت كلمة الخارجية، وكلمة الخارجية مهمٌ إثباتها، والصواب إثباتها وسأذكر لكم لماذا؟ بعد قليل.

قال الشيخ: «مَا وضِع»؛ أي اللفظ المركب الذي وضع فـ (ما) اسم موصول بمعنى الذي يعود إلى ما ذُكر سابقًا وهو اللفظ المركب.

وسيأتي -إن شاء الله- التفصيل هل الألفاظ موضوعة أم ليست بموضوعة؟

قال: «لإِفَادَة نِسْبَةٍ خارجية»؛ قول المصنف هنا: «نسبة خارجية»، النسبة معناها: أنه تدل على أمرٍ يمكن أن ينسب إليه اللفظ الأول، فإذا كان قد رُكبت إليه كلمةٌ أخرى لتنسبه وتضيف إليه معنًى آخر، فإنها تسمى نسبة.

وقوله: «خارجية»؛ معنى كلمة خارجية أي يصح السكوت عنها، لأنه هناك كلمًا -كما سيأتي في كلام المصنف- ليس بخارجي فيها نسبة لكنها ليست خارجية؛ فحينئذٍ نقول: إنها ليست بجملة هي مركبٌ لكنه ليس بجملة، وسيظهر إن شاء الله بعد قليل معنى كلمة نسبة خارجية بعد جملةٍ يوردها المصنف.

وَلَا يتأتى إِلَّا فِي اسْمَيْنِ أَو فعلٍ وَاسمٍ

قال المصنف: «وَلَا يتأتى إِلَّا فِي اسْمَيْنِ»؛ أي لا يمكن أن تكون جملة إلا في اسمين وأمثلتها كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا، مثل: محمدٌ حاضرٌ؛ هذان اسمان.

قال: أَو فعلٍ وَاسمٍ مثل: حَضَرَ محمدٌ، أو قام عمرٌو وهكذا، فيكون فيها فعلٌ واسم.

بعض فقهاء المذهب مثل: ابن الزاغوني في «الإيضاح» وابن قدامه وغيرهم، قالوا: إنه يمكن أن تقع الجملة في اسمٍ وحرف مثل: حروف النداء، وأُجيب عن قولهم أن فيها فعلٌ مقدر، أو اسمٌ مقدر وعلى ذلك فنقول: إنها ليست بزيادة إثباتها أو تركها أمرها سهل.

وَلَا يرد حَيَوَان نَاطِق وَكَاتبٌ فِي زيد كَاتب لِأَنَّهَا لم تُوضَع لإِفَادَة نِسْبَةٍ خارجية

بدأ يتكلم المصنف عن أمرٍ يخرج عن الحد وهو الذي يسمى عندهم بالتركيب التقييدي، وهذا التركيب التقييدي يفيد نسبةً لكن هذه النسبة ليست خارجية؛ بمعنى أنه إذا سُكت عنها فإنه في هذه الحالة يتغير المعنى تمامًا فيتنقل إلى شيءٍ آخر.

فيقول الشيخ: « **وَلَا يرد حَيَوَان نَاطِق**»، وهذا التركيب التقييدي الذي يسمونه هو اللفظ المركب من اسمين أو من اسم وفعل يكون الثاني قيدًا في الأول، ويقوم مقام التركيب التقييدى لفظةٌ واحدة تقوم مقامه.

فإن قوله: «**حَيَوَان نَاطِق**» يقوم مقامه إنسان، ولذلك يقول: «**لِأَنَّهَا لم تُوضَع لإِفَادَة نِسْبَةٍ خارجية**» أفادت نسبة لكن ليست خارجية.

قال: وَكَاتبٌ في زيد؛ أي وكلمة كاتب في كلمة زيد كذلك لأنها أضافت لإفادة نسبة أنه فاعلٌ، فأضافت نسبة الفاعلية لكنه حينئذٍ لو حذفت لوجد زيدٌ ولم يكن حين ذاك النسبة خارجيةً.

وللمفرد بِاعْتِبَار وحدته ووحدة مَدْلُوله، وتعددهما: أَرْبَعَة أَقسَام

رجع المصنف مرةً أخرى يتكلم عن المفرد بعدما تكلم عن المركب، فهذا رجوع للموضوع الأول وهو المفرد، وذكر التقسيم الثالث له فقال: «**وللمفرد بِاعْتِبَار وحدته**»؛ أي باعتبار كونه لفظًا واحدًا.

«**ووحدة مَدْلُوله**»؛ أي معناها.

«**وتعددهما**»؛ أي تعدد لفظه وتعدد معناه **أَرْبَعَة أَقسَام، ما معنى هذا الكلام؟**

يقول الشيخ في هذه الجملة: إن اللفظ والمعنى له أربعة أقسام:

القسم الأول: إما أن يكون اللفظ مُتَّحِدًا، أو المعنى متحد.

القسم الثاني: أن يكون اللفظ متعددًا، والمعنى متعدد.

القسم الثالث: أن يكون اللفظ متحدًا، والمعنى متعدد.

القسم الرابع: أن يكون اللفظ متعددًا، والمعنى متعدد.

هذا التقسيم الرباعي هو الذي سيورده المصنف كما سيأتي بعد قليل، فإذا قال: الأول فقصده متحد اللفظ والمعنى.

ما معنى المتحد؟ وما معنى المتعدد؟

انظر معي: اللفظ له معنى، وقد يكون ذلك اللفظ الواحد له أكثر من معنى يدل عليه، فإذا كان اللفظ الواحد لا يدل إلا معنًى واحد فهذا متحد اللفظ، متحد المعنى.

لو كان اللفظ يدل على أكثر من معنى فهو متحد اللفظ، متعدد المعنى.

أحيانًا المعنى الواحد يدل عليه أكثر من لفظ، الأسد يسمى: أسدًا، ضرغامًا، ليثًا وهكذا هذا تعدد اللفظ والمعنى واحد.

أحيانًا يتعدد المعنى ويتعدد اللفظ مثل: الإنسان، الشاه الإنسان لها لفظٌ ومعنى مختلفٌ عن الشاه فإنها لفظها ومعناها مختلفةٌ عنها، وهكذا، وسيأتي تبينه من كلام المصنف.

فَالْأول

الأول؛ أي متحد اللفظ، ومتحد المعنى هذا هو الأول من القسمة العقلية السابقة.

فَالْأول إِن اشْترك فِي مَفْهُومه كَثِيرُونَ فَهُوَ الْكُلِّي

بدأ يتكلم عن الأول وهو الذي يكون متحد اللفظ ومتحد المعنى، وذكر أن هذا اللفظ ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو إلى قسمين تقريبًا.

قال: «**إِن اشْترك فِي مَفْهُومه كَثِيرُونَ فَهُوَ الْكُلِّي**»؛ بمعنى أن دلالة ذلك اللفظ المفرد معناه واحد لكنه يدل على أفرادٍ كثيرين من غير تفاوتٍ بينهم في تلك الدلالة؛ فحينئذٍ نسميه الكلي مثل: الإنسان يصدق على زيدٍ وعمرٍو وعلي وعليك وعلى آدم عليه السلام وإبراهيم وغيرهم فإنه يصدق على الجميع أنه إنسان فهم دلالته عليهم من هذا المعنى.

الحيوان كذلك يدخل في مفهومه كثيرون من جهة أنه يصدق على الإنسان وعلى الحيوانات فكلها كائناتٌ حيه، وهم مشتركون في ذلك.

فَإِنْ تَفَاوَتَ،

«**فَإِنْ تَفَاوَتَ**»؛ أي تفاوت مفهوم اللفظ ودلالته في أفراده وكان في بعضهم أظهر من بعض، وهذه المسألة مهمة وأريد أن تنتبهوا لها لأنها ينبني عليها مسألة عقدية كبيرة جدًّا، فأرجو أن تركزوا معي فيها.

ما معنى إن تفاوت؟

يعني هذا اللفظ له معنى مستوٍ، مشترك المعنى الأصلي موجود في أفراده لكن يتفاوت من بعضهم إلى بعض.

يقول: **فَإِنْ تَفَاوَتَ كَالْوُجُودِ لِلْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ، فَمُشَكِّكٌ**

قال: «**فَإِنْ تَفَاوَتَ**»؛ يعني وجدت في اللفظ تفاوتٌ بين من يصدق عليهم فإنهم يسمونه بالمشكِّك بكسر ما قبل الأخير على وزن اسم الفاعل؛ لأن المصدر الميمي يكون اسم الفاعل منه بكسر ما قبل الأخير، ومفعوله بفتح ما قبل الأخير.

ويصح أن تقول: المشكَّك نص على ذلك الصفي الهندي فذكر أنه يصح أن يكون مشكَّك؛ لأنه إما أن يشكِّك الناس أو هو ذاته المشكَّك في دلالته.

يقول: إن تفاوت فوجد المعنى في بعض من يصدق عليه ذلك الاسم أكثر من بعض فإنه يسمى مشكِّكًا أو مشكَّكًا، و الأكثر عند الأصوليين والمناطقة جعله مشكِّكًا بكسر ما قبل الأخير.

انظر معي: مثَّل له المصنف بصفة من صفات الجبار –جل وعلا- وهي الوجود فقال: إن الوجود نثبته لله ﷻ ونثبته للمخلوقين فكلهم موجود، أليس كذلك؟ بلى، لكن وجود الجبار –جل وعلا- ليس كوجود الآدميين وإن كان هناك معنًى مشترك بينهما، في معنى مشترك بين وجود الخالق ووجود المخلوق لكن ليس وجود المخلوق مثل وجود الخالق؛ فإن الله حي لا يموت، والمخلوق يموت، وغير ذلك من الفروقات الكبيرة بينهما.

وسأذكر لماذا ذكر المصنف صفة الوجود بالذات؟

السبب في ذلك: لأن هذه الصفة باتفاق عند جميع الطوائف الإسلامية وغيرهم أن صدق هذه الصفة على الجبار – جل وعلا- وعلى الآدميين هو من باب المشكِّك أو المتواطئ، وأما غيره من السلف ستتكلم عنها بعد قليل.

وَإِلَّا فَمُتَوَاطِئٌ.

قال: «**وَإِلَّا**»؛ أي وإن لم يتفاوت وإنما كان متساوٍ فيسمى المتواطئ.

قبل أن نتكلم عن المتواطئ نريد أن نعرف مسألة: وهو أن كثيرًا من المناطقة لا يفرقون بين المشكِّك وبين المتواطئ ذكر ذلك الشيخ تقي الدين وقالوا: إن المشكِّك هو المتواطئ والمعنى فيها متساوي في قضية الدلالة على المعنى وهذا كلام الشيخ وهو صحيح.

طبعًا مثال المتواطئ عند الذين يفرقون بينها وبين المشكِّك يقولون: لفظة الإنسان فإن الإنسان تصدق على زيدٍ وعلى عمرو، وزيدٌ وعمرو كلاهما حي لا شك، لكنه بينهم فروقات ولكن الأصل فيها في الإنسانية موجودة متحدة وسموا ذلك متواطئًا.

المسألة المهمة التي أريد أن تعرفونها: وهو أنه باتفاق الطوائف أن صفة الوجود للجبار جل وعلا مع صفة الوجود للمخلوقين أنها من باب المتواطئ وهذا صحيح؛ فهي إثبات الوجود لله جل وعلا.

ثم جاء بعض الناس وهم الأشاعرة فقالوا: نضيف لصفة الوجود صفاتٍ سبع وهذه الصفات السبع نثبتها للجبار ونثبتها للآدميين من باب التواطئ كذلك.

ونحن نقول: إن القرآن لم يفرق بين صفةٍ وصفةٍ أخرى بل كل الصفات التي أثبتها الله ﷻ لنفسه، أو ذكرها النبي ﷺ له بوحي من الله ﷻ فإنها من باب المتواطئ، وهذا المعنى هو الذي تستطيع أن تفرق فيه بين الذي يثبت الصفة إثباتًا حقيقيًا، وبين الذي يفوض الصفة وينسبها لطريقة السلف.

فإن المفوض لا يرى أن صفات الرحمن مع صفات الآدميين من باب المتواطئ، وإنما هي من باب الاشتراك اللفظي، ويزيد على كونه اشتراكًا لفظيًا بأن قال: إن الله ﷻ قد خاطبنا بكلامٍ لا نعرفه، المؤول يرى أنه اشتراك لفظي وسيأتينا إن شاء الله في المجاز.

المفوض أسوء لأن المؤول يقول: إن الصفات الفعلية أو الذاتية للجبار جل وعلا هي غير المعنى الموجود في الذهن هي غير المعنى الموجود في الذهن، وإنما له معنى فيصرفه للمعنى البعيد، المفوض يمشي معه نصف الطريق فيقول: ليس لها معنى الحقيقي الموجود في الذهن وإنما لها معنًى لا نعرفه، الله ﷻ يقول: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٥] ، وأن تقول: إن الله ﷻ قد خاطبنا في أغلب الآيات أو في كل الآيات التي فيها صفات في كثير من كتاب الله ﷻ ذكر صفاته جل وعلا تقول: إن الله ﷻ خاطبنا بكلامٍ لا نعرفه، فكيف تقول أنه تفويض؟

وبناءً على ذلك: ما وجد عند بعض علماء السنة من إطلاق لفظ التفويض يختلف عن مراد أهل البدعة في التفويض، ما الفرق بينهما؟ أن المعنى لها حقيقة ولها كيفية تسمي الكيفية الحقيقة، وتسمي الحقيقة معنًى آخر لا مشاحة في الاصطلاح، وقلت ذلك لأن بعض علماء قال: تفويض الحقيقة ويقصد بها الكيفية، لكن نمشي لمصطلح نتفق عليه أنا وأنت.

لها حقيقة والمراد بالحقيقة المعنى الموجود في الذهن الذي يدل عليه اللفظ، ولها كيفية أي في الصفة، فنقول: إن الحقيقة المعنى الموجود في الذهن لا يخاطبنا الله إل بكلامٍ نعرفه، وعرَّفنا الله ﷻ على نفسه بما ذكره في كتابه، وأما الكيفية فنكل علمها عند الله، نقول: لا نعرف ذلك فهمنا الحقيقة وهو المعنى المشترك ونفينا معرفة الكيفية لعدم اطلاعنا عليها آمنا بالكتاب لفظًا ومعنى.

أما المفوض الذي يدعي أن هذا طريقة السلف فإنه فوض الحقيقة والكيفية معًا، وحقيقة أمره أنه قال: لا أعرف معنى كلام الله ﷻ، فالله خاطبنا بكلامٍ لا نعرفه لا أدري ما معناه؟ قد يكون له معنًى آخر مختلف ما نفقهه تمامًا وهذا كلام الخطيب.

فالله ﷻ لا يخاطبنا بشيء لا نعرفه، ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٥]؛ أي واضحٍ وبيِّن، وهذه المسألة يجب أن تنتبه لها.

إذن نحن عندنا نقول: صفات الجبار -جل وعلا- مع صفات الآدميين هي من باب المتواطئ، والمؤول والمفوض يقول: ليس من باب المتواطئ إنما من باب الاشتراك الذي سيوضحه المصنف بعد قليل.

ولذلك ما من مفوضٍ إلا وهو مؤول كما أنه ما من مؤولٍ إلا وهو مُشَبِّه قال ذلك نُعيم بن حماد، فإن نعيم بن حماد المروزي شيخ البخاري قال: ما من مؤولٍ إلا وقد شبَّه قبل أن يؤول فأراد أن يفر من التشبيه فسقط في التأويل.

كذلك من ادعى تفويض الحقيقة أراد أن يفر من التأويل الذي سبقه التشبيه فوقع بأمرٍ ناقضٍ لكلام الله ﷻ ولذلك قال مالك، والشافعي وأحمد وأبو حنيفة والأئمة جميعًا نؤمن بها ونُمرها كما جاءت.

الحقائق خاطبنا الله بالحقيقة والكيفية علمها عند الله، هذه مسألة مهمة يجب أن ننتبه لها ونجد عذرًا لمن ذكر من أهل العلم عندما قال: نفوض؛ أي نفوض الكيفية.

وقد يعبر بعضهم مثل ابن قدامة في بعض كتبه، وقلت: في بعضها لأن في بعضها صرح بنقيض ذلك لما قال: نفوض الحقيقة قصده بالحقيقة؛ أي المعنى الذي يختلف فيه أجزاء الكلي فيكون حينئذٍ مختلفًا.

وَإِنْ لَمْ يَشْتَرِكْ فَجُزْئِيٌّ

قال: «وَإِنْ لَمْ يَشْتَرِكْ»؛ أي وإن لم يشترك في مفهوم اللفظ كثيرون، وإنما على شيءٍ واحد فإنه الجزئي.

وهنا المصنف تبع ابن الحاجب فقال: الجزئي.

وأما العلماء فيقولون: هو أحد نوعي الجزئي ويسمى الجزئي الحقيقي ، فالصواب وإن لم يشترك فجزئيٌّ حقيقي، ولابد من هذا التقييد وممن تتبع ابن الحاجب في ذلك البابرتي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى من فقهاء الحنفية الأصوليين الكبار في كتاب «الردود والنقود » فإنه تتبعه وقال: يجب أن يزاد كلمة الجزئي الحقيقي.

مثال ذلك سهل جدًّا: كل الأعلام هي لفظٌ جزئي حقيقي؛ لأنه يصدق على شخصٍ واحدٍ لا يشترك على غيره، عندما تقول: زيدًا فأقصد زيدًا هذا الذي هو بعينه.

وَيُقَالُ لِلنَّوْعِ أَيْضًا: جُزْئِيٌّ أَيْضًا.

قال: «وَيُقَالُ لِلنَّوْعِ»، النوع الذي يكون تحته أفراد يسمى جزئيًا أيضًا لكن جزئية النوع تسمى جزئي إضافي، فنسميه بالجزئي الإضافي وليس الجزئي الحقيقي.

طبعًا كلام المصنف صحيح لكن التقييد بأن الأول هو الجزء الحقيقي وأن الثاني هو الجزء الإضافي يكون أدق.

من الأمثلة في الجزء الإضافي أعطيكم مثال جرى عند الأصوليين ثم سأذكر لكم مثالًا يتعلق باب الاعتقاد.

المثال: الأصوليين عندما يقولون: الإنسان، إذا نُسب الإنسان فهو جزئي إضافي لأن كلمة الحيوان تحته أنواعٌ متعددة.

من الأمثلة التي تتعلق بالاعتقاد ما جاء أن النبي ﷺ قال: «**والشر ليس إليك**»، نقول: إن كلمة الشر هنا هي من باب الجزئي، ووجه ذلك طبعًا خلافًا للمخالفين في هذا الباب من القدرية والجبرية، أننا نقول: إن الله ﷻ خالق كل شيء، كما قال الله ﷻ فيخلق كل شيء لا يحدث شيء في الدنيا إلا بعلمه وإرادته ومشيئته وقد كتبه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وأما النفي في هذا الحديث «**والشر ليس إليك**»، فإنه جزئي إضافي، والمراد والشر المحض ليس إليك، ومعروفٌ في لسان العرب الجزئي الإضافي فقد يطلق لفظٌ ويراد بعض أجزائه كما إذا قلت: الحيوان وتقصد الآدمي وهو الإنسان.

فالشر المنفي هنا الشر المحض والله ﷻ لا يخلق شرًّا محضًا البتة خالق كل شيء ولكنه لا يخلق شرًّا محضًا، من أشر الشر إبليس، ومن النفع فيه أنه ميز الله به الخبيث من الطيب (ليميز الله ...الطيب).

النار هي عذاب لما اختصمت الجنة مع النار قال: أنتِ رحمتي، وأنتِ عذابي يعذب الله ﷻ بها الكافرين والظالمين.

فالله لا يخلق شرًّا محضًا، إذن فقول النبي ﷺ: «**والشر ليس إليك**»، كلمة الشر هنا هو من باب اللفظ الحقيقي لا المجازي ولكنه ماذا؟ جزئيٌّ إضافي، لماذا قلنا: أنه إضافي؟ لأنه قصد به النوع كما تقدم، لأنه نوعٌ يكون تحته أجزاء.

وَلِلْكُلِّيّ ذَاتِيٌّ عَرَضِيٌّ

قال: «**وَلِلْكُلِّيّ**»؛ أي اللفظ الكلي رجع للأمر الأول قسمان: **ذَاتِيٌّ**، و **كُلِّيٌّ عَرَضِيٌّ**.

والثَّانِي مِنَ الْأَرْبَعَةِ: مُقَابِلَه مُبَايِنَةٌ.

طبعًا: التفريق بين الكلي والذاتي بسرعة يعني نحتاج بسط.

نبدأ بالذاتي، قالوا: الذاتي نسبةً إلى الذات، وكلمة الذات هل هي عربية أم لا؟ هذا كلام معروف حتى عند علماء العقائد لما جاء ابن أبي زيد القيرواني وقال: هو مستوٍ بذاته هل كلمة ذات مشتق أم أنه جامد ليس بمشتق؟ الكلي الذاتي هو ما يكون متقدمًا في التصور على ما هو ذاتٌ له، مثل عندما تطلق كلمة الحيوان فإن لفظ الحيوان يدخل في جزيئته وحقيقته الإنسان، فعندما تطلقه تصور ما هو ذاتي له متقدمٌ على تصور الإنسان، الكلي الذاتي.

الكلي العرضي لا يمكن أن تتصوره إلا بعد معرفة ما هو ذاتي له، ومثَّلوا له بالضاحك فالإنسان يسمى بحيوانٍ ضاحك مثلًا لا يمكن معرفته إلا حتى تعرف الإنسان إذا ضحك فحينئذٍ يكون كليًا عرضيًا.

والثَّانِي مِنَ الْأَرْبَعَةِ:

أي والثانية من التقسيم الرباعي السابق، وقد تقدم معنا أن الثاني هو متعدد اللفظ ومتعدد المعنى.

قال: **مُتَقَابِلَةٌ.**

قوله: **مُتَقَابِلَةٌ** ، الضمير يعود إلى القسم الأول، بمعنى أنه عكسه، قلنا إنه متحد اللفظ والمعنى، هنا يكون متعدد اللفظ والمعنى.

مُتَقَابِلَةٌ مُتبَايِنَةٌ.

وهذه أمثلة المباينة كثيرةٌ جدًا، وقد اختصر فيها المصنف، عندما تقول: إنسان وفرس، الإنسان لفظ، والفرس لفظ، هما متعدد اللفظ، والمعنى: الإنسان هو الحيوان الناطق، والفرس هو الحيوان الذي يمشي على أربع بهيئته المعروفة.

المعنى بينهما مختلف.

إذن اللفظ الأول والثاني متباينة.

ليست من باب الترادف، وليست المعاني بينها من باب الاشتراك اللفظي، وإنما هو من باب المباينة في اللفظ والمعنى.

قال : **الثَّالِثُ.**

أي من القسمة الرباعية السابقة، وهو ما كان متحد اللفظ متعدد المعنى.

إِنْ كَانَ حَقِيقَةً لِلْمُتَعَدِّدِ – فَمُشْتَرَكٌ وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ.

هذا القسم سيطيل المصنف في الحديث عنه بعد قليل، بعدما ينهي التفصيل، ولكن نمر عليه بسرعة.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن القسم الثالث للفظ المفرد، نحن نتكلم الآن عن المفرد وليس المركب، باعتبار وحده لفظه ووحدة معناه هو أن يكون متحد اللفظ متعدد المعنى.

وينقسم إلى قسمين، هذا كلام المصنف:

القسم الأول: أن يكون المعنى المتعدد حقيقةً في جميع المعاني.

يعني أنه في وضع اللغة هو حقيقةٌ فيها، فحينئذٍ يسمى بالمشترك، والذي يسمى بالمشترك اللفظي وسيأتي بعد ذلك.

قال: وإلا، أي وإن لم يكن المعنى متعددًا، لأن قوله كان، اسم كان هو المعنى المتعدد، أي: إن كان المعنى المتعدد للفظ حقيقةً للمتعدد أي للجميع، فمشتركٌ، فيسمى بالمشترك اللفظي.

قال: وإلا، وأي: وإن لم يكن حقيقةً ، أي في بعضه حقيقة وفي بعضه مجازٌ، قال: وإلا فحقيقة ومجاز وسيأتي تفصيله بعد ذلك.

قال: الرَّابِعُ مُتَرَادِفَةٌ.

القسم الرابع من التقسيم الرباعي وهو أن يكون اللفظ متعدد اللفظ متحد المعنى، فيسمى المترادفة، أي الألفاظ المترادفة وسيأتي إن شاء الله.

وَكُلُّهَا مُشْتَقٌّ وَغَيْرُ مُشْتَقٍّ،

أي: وكل الأقسام الأربعة المفردة التي تقدم ذكرها تنقسم إلى مشتقٍ وغير مشتقٍ، وهذا يدل على المذهب الذي اختاره المصنف.

وعند فقهائنا أن الألفاظ نوعان: مشتق وغير مشتق، وغير المشتق يسمى بالجامد، وسنتكلم عليه بعد ذلك.

صِفَةٌ وَغَيْرُ صِفَةٍ.

أي أن الألفاظ المفردة، وبعضها يقول: أن الألفاظ المشتقة، لأن غير المشتق لا يمكن أن يكون صفة.

أن الألفاظ المشتقة تكون صفةً وغير صفةٍ.

سيأتي تفصيل المشتق إن أمكن اليوم ، ولا أظن لأن الوقت أوشك على الانتهاء، سنجعله الدرس القادم، كنت أنوي أن أختم بالمشتق لكن الوقت لا يسعف.

مسألة:

نعم، هذه المسألة تكلم فيها المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدما فرغ من التقسيم الرباعي بدأ يفصل في النوع الثالث وهو: المشترك، وذكر فيها بضعة مسائل، ثم سيورد بعدها التفصيل في الحقيقة والمجاز، ثم بعد ذلك سيتكلم عن النوع الرابع وهو المشتق.

المشترك واقعٌ عند أصحابنا.

المشترك تقدم معنا أنه: هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه.

وهذا المشترك قبل أن نتكلم عن الخلاف في وجوده وعدم وجوده كثيرٌ جدًّا، وقد ألف كثيرٌ من أهل العلم مؤلفات في المشترك.

على سبيل المثال: كل من ألف في الألفاظ الكتابية فإن كتابه في المشترك اللفظي.

الألفاظ الكتابية فنٌ عند علماء اللغة يجعلونه لمن يعنى بالكتابة.

لذلك أنا أنصح من كان خطيبًا أو من كان يؤلف كتبًا أن يقرأ في كتب ألفاظ الكتابية، مثل كتاب الهمداني وغيره، وهي طبع منها تقريبًا ستة كتب او سبعة.

فيأتيك باللفظ والألفاظ المشاركة لها في المعنى: ذهب، وراح، وهكذا من المترادفات.

عفوًا ذهبت للمترادف، جئت أستعجل فأخطأ، هذا يرجع للمترادف، نحن نتكلم عن المشترك، وألفاظ الكتابية من المترادف.

المشترك هو الذي يسميه علماء الحديث المتفق لفظًا والمختلف معنىً.

والذي يجعله علماء الحدث في وضعهم في المسميات.

أما عن علماء الأصول واللغة: فإنه إما بوضع الأصل اللغوي أو غيره.

والمشترك يوجد في اللغة كثيرًا، كما قال المصنف: واقعٌ، أي: موجود في اللغة.

حتى موجود في الشرع، ومن أمثلة وجوده في الشرع المثال المشهور جدًا وهو الفظ القرء، فإن لفظ القرء يستخدم في اللغة للطهر والحيض كذلك.

فهو لفظ مشترك.

وقول المصنف : واقع، لازمه أن يكون جائزًا ، فهو جائز وواقع كذلك في اللغة وفي القرآن.

قال المنصف: عند أصحابنا، أي : الحنابلة، وجلهم على وقوعه ، إلا من أورد المصنف عنه المنع كما سيأتي بعد قليل.

قال: والحنفية والشافعية.

أي: الحنفية والشافعية يرون ذلك، وطبعًا المصنف لا يذكر المالكية لأن المصنف بنى كتابه على ابن الحاجب، وابن الحاجب إذا ذكر رأيًا فإنما ينسبه لأصحاب مذهبه وهم المالكية، والمصنف لم يذكر قول ابن الحاجب للمالكية، مع أنه خالفه في مسائل، ولذلك من المهم أن ينسب مذهب المالكية بناءً على ما اختاره ابن الحاجب.

قال: ومنع منه.

أي: ومنع من وجود المشترك، والذين منعوا من وجود المشترك، يقولون: إن كل ما ظُن أنه من اللفظ المشترك فهو إما متواطئ أو حقيقة ومجاز.

قال: ومنع منه ابن الباقلاني.

ابن الباقلاني، هو أبو بكر الباقلاني، من الأئمة المشهورين في علم القرآن، وله كتاب عظيم سماه الانتصار للقرآن، وجد نصفه وطبع، وهو من الكتب التي رد بها على من تكلم على القرآن، وله كتاب التمهيد، وكتاب التمهيد مشهور أن فيه بعض المواضع الجيدة وبعضها جابن الصواب.

قال: وثعلب.

هذا ثعلب من علماء اللغة، أبو العباس، وعلماء الحنابلة يعدونه من الحنابلة، ولذلك قلت: ليس جميع الحنابلة بل بعضهم خالف.

قال: والأبهري .

أبو بكر الأبهري، الإمام المالكي المشهور، وعندما يذكر خلاف الأبهري يدل على أن باقي المالكية على القول الأول وهو وقوع المشترك ، كما ذكرت لكم قبل قليل.

قال: والبلخي.

البلخي، أبو زيد، المراد به أبو زيد البلخي.

قال: ومنع منه بعضهم كالقرآن.

المراد بالبعض هنا : ابن داود الظاهري فقد منع منه في القرآن وغيره.

قال: وبعضهم في الحديث أيضًا.

هو نفسه الذي منع منه في القرآن هو الذي منع منه في الحديث، وهو : ابن داود الظاهري.

وقوله: وفي الحديث أيضًا، أي: أنه ليس واقعًا في القرآن وليس واقعًا في الحديث.

والعلماء الشراح للمختصر الأصلي ومختصر ابن اللحام، كلهم عندما عددوا من منع في الحديث قالوا: هو الذي من منع فيه في القرآن، ولأن المأخذ منهما واحد، فكل من منع منه في الحديث سيمنع منه في القرآن.

قال: قال بعض أصحابنا: ولا يجب في اللغة.

هذه الجملة أتى بها المصنف بقوله: وقال بعض أصحابنا: لا يجب في اللغة، هذه القولة مشكلة؛ لأن هذه الجملة إما أن تحتمل نفي الوجوب مع إثبات الجواز، فحينئذٍ يكون داخل في القول الأول حينما قالوا: إنه جائز. فيكون القول الأول الجواز دون الوجوب.

وإما أن يكون أراد نفي الوجوب مع إثبات الجواز، فحينئذٍ يكون داخلًا في القول الثاني.

قال: وقيل بلى.

أي: يجب وقوعه.

قال: **مسألة**.

بدأ يتكلم المصنف عن نوعٍ ثانٍ من الألفاظ وهو المترادف وهو النوع الذي ذكر المصنف، وهو داخل في النوع الرابع.

قال: المترادف واقعٌ عند أصحابنا والحنفية والشافعية

قول المصنف: المترادف الذي سبق ، وهو أن يكون المعنى واحدًا واللفظ متعددًا، قال: واقعٌ عند أصحابنا، والمراد بأصحابنا: الحنابلة، وكذلك المالكية يعدون المترادف واقعًا عندهم.

وصحح هذه القول جمعٌ من المحققين منهم المرداوي فقال: هو أصح الأقوال.

قال: والحنفية والشافعية

علم المترادف هو الذي ذكرت لكم قبل قليل استعجالًا مني، هو الذي ألف فيه جمع من العلماء الألفاظ الكتابية، ولذلك أنا أقول لكم من كان خطيبًا فليعتن بالألفاظ الكتابية.

وبعضهم ألف الألفاظ الكتابية على هيئة مقامات، فكتاب المقامات للحريري توجد فيه من الألفاظ المترادفة جمٌ كبير، فكل من أراد أن يقوي لغته ويحسنها فليبدأ بكتابة هذا الكتاب الجليل، وهو المقامات للحريري فهو من أجود كتب اللغة الكتابية.

هذه الألفاظ المترادفة بعضهم ألف كتبًا في اسمٍ واحدٍ، فبعضهم ألف كتابًا في أسماء الأسد، وبعضهم ألف كتابًا في أسماء السيف، وبعضهم ألف كتابًا في أسماء الكلب، وتعرفون قصة أبي العلاء المعري في الكلب، بل إن بعضهم وهو الزبيدي ألف كتابًا لطيفًا سماه الروض المسوف فيما له اسمان إلى ألوف. فجمع في هذا الكتاب الألفاظ المترادفة التي لها اسمان والمعنى واحد، إلى الألفاظ المترادفة التي تصل إلى ألوف والمعنى فيها واحد، ولكن هذا الكتاب لم أقف عليه.

قال: خلافًا لثعلب وابن فارس مطلقًا.

ثعلب، أبو العباس.

وابن الفارس له كتاب فقه اللغة، وقد طبع هذا الكتاب باسم الصاحب، نص في هذا الكتاب على هذا الشيء، فقال: إن مذهبنا ومذهب شيخي أبي العباس أنه لا يوجد ترادف في اللغة.

طيب: ما كان من باب الترادف؟

قال: ما كان من باب الترادف هو من باب الصفات، وليس من باب الترادف.

لما تقول: سيفٌ، ومهندٌ، فالسيف هو الاسم الحقيقي له، والمهند صفةٌ له لأن بعض أنواعه شهرت بأنها تأتي من الهند على القول أنه مشتقٌ من الهند.

وعندما تقول اسد، وضرغام وليث، فإنما اشتقت له الصفات من ذلك.

وهذا الكلام نقله أيضًا ثعلب عن شيخه ابن الأعرابي، وجاءت قصة مشهور جدًا لأبي علي الفارسي في إنكار المترادف، مشهور في كتب الأدب.

قال: وللإمام في الأسماء الشرعية.

قول المصنف: الإمام، أريدك أن تعرف مسألة، أن ابن الحاجب له مصطلحات خاصة بها، حتى ألفت كتب ومنها طبع كتابان أو ثلاثة لمحمد بن عبد السلام الأموي التونسي، وكتاب آخر لابن فرحون ولغيرهم ألفوا كتبًا في كشف مصطلحات ابن الحاجب، فابن الحاجب له مصطلحات جعلها في كتبه الأصولية ولكتبه الفقهية كذلك.

من المصطلحات التي جرى عليها ابن الحاجب أنه إذا أطلق لفظ الإمام، فإنه يقصد به الفخر الرازي، ولا يقصد به مالكًا ولا الشافعي ولا أحمد، وقد تبع المصنف ابن اللحام المُختصِر ابن الحاجب، فإذا أطلق في كتابه الإمام، فيقصد به الرازي صاحب المحصول وغيره من الكتب، وأما إذا أراد الإمام أحمد فإنه يقول: قال إمامنا.

والنسبة هنا تقتضي تغيير المعنى كما مر معنا في التركيب.

قال: وللإمام، يعني به الفخر الرازي.

في الأسماء الشرعية، يعني أن الفخر الرازي يقول: إن المصطلحات الشرعية والمسميات الشرعية لا يوجد فيها ترادف.

وقد أطال عن ذلك حينما تكلم عن وجود الحقيقة الشرعية، وأنها تقتضي عدم الترادف.

وللفائدة : يقولون: الرازي ناقض نفسه، لأنه لما تكلم عن الفرض والواجب قال: إن الفرض والواجب مترادفان.

فهو في موضع آخر ناقص نفسه، وهذا يدلنا على أن الآدمي مهما بلغ ذكاؤه فلابد له أن يقع في خطأٍ.

كما قال الإمام أحمد: ما من امرئٍ يعرى عن الخطأ.

وقالها قبل سفيان الثوري، وقد ذكرها الترمذي في آخر كتابه العلل الصغير، لأنه ملحق بالسنن، بخلاف العلل الكبير فإنه مفرد، قد جاءنا من طريق أبي طالب.

قال: والحد والمحدود.

بدأ يتكلم المصنف عن أشياء يظن أنها من المترادف وليست مترادفة.

فقال: أولًا والحد والمحدود غير مترادف على الأصح.

ما هو الحد والمحدود؟

الحد: هو الذي يكون مُبين ومُوضح للمعنى.

والمحدود: هو الموضح.

حينما تقول: الإنسان هو حيوانٌ ناطق.

فإن كلمة الحيوان ناطق ليست مرادفةً للإنسان، لأنها تبيين للمعنى، وليست مرادفةً.

عندنا فائدة من باب التقييد لإيضاح المعنى: يقولون الحدود نوعان: حدود لفظية وحدود غير لفظية.

الحد اللفظي: أن تعرف كلمةً بكلمةٍ.

فإن كان الحد غير لفظيٍّ، وإنما أتى بجملةٍ مركبةٍ تدل على معنىً كاملٍ فإنه حينئذٍ لا يكون مترادف وإنما يكون مبينا.

ونحو: عطشان نطشان.

قال: ونحو عطشانَ نطشانَ أو عطشانُ نطشانُ على حسب موضعها في الجملة.

العرب لهم فنٌّ في الجلمة يسمونه التوابع.

وألف فيها أبو منصور الثعالبي كتاب مطبوع في جمع الألفاظ التي يأتي بها العرب من باب التوابع، فيقولون مثلًا: فلان عطشان نطشان.

التوابع : هي أن يأتون بكلمةٍ ثم يغيرون بعض حروفها لا من باب المرادفة وإنما من باب التأكيد.

هذه طريقتهم، ويسمونه الإتباع، علم في البلاغة، أمثلته بالمئات.

من أمثلتها: إذا رأوا جائعًا قالوا: جائعٌ نائعٌ.

جائعٌ تدل على المعنى وحدها لكن لو أتيت بكلمة نائعٌ فإنها لا تدل على الجوع، فنائع لا تدل على كونها بمعنى جائع إلا إذا اتبعت بالكلمة الأولى.

إذا رأوا شخصًا مليحًا قالوا: مليح قريح، إذا رأوا قبيحا قالوا: قبيح شقيح، إذا رأوا شحيحًا قالوا: شحيح نحيح، إذا رأوا خبيثًا قالوا: خبيث نبيث، وإذا رأوا شيئًا كثيرًا قالوا: كثيرٌ بثيل، وهكذا.

وقد ذكرت لكم كتاب الثعالبي وهو مطبوع.

قال: غير مترادفة على الأصح؛ لأنه قيل أنها مترادفة والصحيح أنها ليست مترادفة، لأنه لا تدل الكلمة الثانية على معنى الكلمة الأولى إذا أفردت.

وَيقوم كل مترادفٍ مقَام الآخر إِن لم يكن تعبد

هذه ثمرة قول النبي أن المترادف موجود ثمرة ذلك أن كل مترادفٍ يقوم مقام الآخر ينبني على ذلك المسألة المشهورة إن أمكن تفريعها عليها أننا نقول: إن رواية حديث النبي ﷺ بالمعنى جائز، فيجوز الرواية اللفظ بالمعنى، فهذا من باب أن يقوم كل مترادفٍ مقام الآخر.

قوله: إِن لم يكن تعبد بِلَفْظِهِ، إن تُعبد بلفظه فلا يجوز نقله بالمعنى ولو كان مرادفًا ومما تُعبد في لفظه القرآن فلا يجوز الإتيان بلفظٍ يقوم مقامه.

هنا مسألة: ذكر علماؤنا ومنهم الشيخ تقي الدين في جواب أهل الإيمان أن الحديث القدسي لفظه ومعناه من الله ﷻ، كثيرٌ من الناس يظن أن الحديث القدسي لفظه من النبي، ومعناه من الله وهذا خطأ وإنما لفظه ومعناه من الله ﷻ، لكن الفرق بين الحديث القدسي وبين القرآن فروقات جمعها جماعة منهم: ابن القيم في رسالةٍ صغيرة ونقلها جُلها وزاد عليه بعض الفروقات اليسيرة ابن حجر الهيثمي في شرحه على أربعين النووية.

فمن أجل الفروقات أن القرآن متعبدٌ بلفظه، بينما الحديث القدسي ليس متعبدًا بلفظه ومنها: قضية الصلاة غيرها ولكن كلاهما لفظه ومعناه من الله لأن النبي ﷺ إذا قال: قال الله، فإنه يأتي باللفظ، فالأصل أن النبي ﷺ يأتي بالوحي كما نُقل إليه وأما السنة فإنه معناها من الله عزو جل ولفظها بعضها من الله وبعضها من النبي ﷺ.

ولذلك يقولون ذكر بعض العلماء ومنهم القاضي عياض أن جوامع الكلم بلفظ النبي ﷺ هي وحيٌ بلفظها حتى ذكرها بعض أهل العلم والمسألة عمومًا في الأحاديث غير القدسية أمرها سهل.

من الألفاظ من باب الفقه، من الألفاظ التي تعبدنا بها التكبير خلافًا لأبي حنيفة عليه رحمة الله فإن التكبير تُعبدنا به فلا يقوم مقام لفظ التكبير شيءٌ البتة، مما ينبني على هذا الخلاف، الخلاف بالكثير ينبني عليه.

ألفاظ النكاح اختيار الشيخ تقي الدين أن كل لفظٍ يدل على النكاح غير لفظ النكاح والتزويج يقوم مقامه بل ولو كان بغير العربية ممن يستطيع العربية بناءً على هذه القاعدة لأنها مرادفة له.

أما المذهب فإنهم -على المشهور أعني- لا يصححون النكاح إلا باللفظ الصريح وهو النكاح والتزويج دونما عداه، ولا يصححونه بغير العربية ممن يستطيع العربية لا لكونه متعبدًا به، وإنما احتياطًا له، أو ربما يعلل بعضهم ولم أقف على هذا التعليل لأنه متعبد بلفظ النكاح فيرون أن هذا العقد فيه خصوصية ربما عللوا بالتعبد ولكني لم أقف على تعليلهم ذاك.

خلافًا للْإِمَام مُطلقًا

قوله: **للْإِمَام** المراد بالإمام كما تقدم معنا الفخر الرازي فإنه منع من ذلك لأنه يعني منع من الإبدال فإنه منع من ذلك مطلقًا.

وللبيضاوي والهندي وَغَيرهمَا إذا كَانَا من لغتين

قال: **للبيضاوي** صاحب المنهاج، **والهندي** الصفي الهندي.

إذا كَانَا من لغتين بمعنى أن البيضاوي والصفي الهندي يريان أن اللفظين إذا كانا أولًا من لغةٍ واحدة صح أن يقوم كل لفظٍ مرادف مقام الآخر.

وأما إذا كان من لغتين مختلفتين فلا يقوم أحدهما مقام الآخر، فلو جئت بكلمة ثم أبدلت هذه الكلمة بكلمةٍ من لغةٍ مختلفة لنقل: الانجليزية مثلًا فلا يصح ذلك لأنه لا يقوم مقامه بل لابد أن يكون من لغةٍ واحدة.

طبعًا دليلهم قالوا: لأن اختلاف اللغة يدل على أن الكلمة الثانية كالمهملة في اللغة الأولى، والمهمل لا يكون كاللفظ المُعْمَل.

مَسْأَلَة الْحَقِيقَة اللَّفْظ الْمُسْتَعْمل في وضعٍ أول

بدأ يتكلم المصنف عن مسألةٍ مهمة وهي مسألة الحقيقة والمجاز، وهذا الباب موضوع مهم جدًّا جدًّا سنتكلم عنه بناءً على شرح المصنف، وسأعلق بعض التعليقات المتعلقة به.

بدأ المصنف يعرف الحقيقة فقال: **الْحَقِيقَة اللَّفْظ** فلا يكون الحقيقة تصدق إلا على الألفاظ دون المعاني، فإن المعاني لا تسمى حقيقةً ولا مجازًا، وإنما تكون على الألفاظ فقط.

وقوله: **اللَّفْظ**؛ ليشمل أمرين:

يشمل الألفاظ المفردة.

ويشمل الألفاظ المركبة.

فإن الحقيقة والمجاز يدخلان على المفرد وعلى المركب، فالأسد يطلق على سبيل الحقيقة على الحيوان المعروف، وعلى سبيل المجاز على الشجاع، والمركب مثل الأمثلة ستأتينا في كتاب الله وفي غيره.

قال: **اللَّفْظ الْمُسْتَعْمل**؛

قوله: **الْمُسْتَعْمل** سيمر معنا فائدة هذه اللفظة أنها شرط فلا يسمى اللفظ حقيقةً ولا يسمى مجازًا إلا إذا كان مجازًا إلا إذا كان مستعملًا؛ مفهوم ذلك أن هذا اللفظ قبل الاستعمال وهي مسألة سيوردها المصنف بعد ذلك أن اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بكونه لا حقيقة ولا مجاز وستأتينا المسألة إذا كان قد وجِد لها وجود.

قال: **في وضعٍ أول**، قول المصنف: **في وضعٍ** يدلنا على الاستعمال لا يوصف قد يكون الاستعمال الأول المراد به إما الوضع اللغوي إذا قلنا: إن اللغة توقيفية أو وضع تواضع من المتكلمين بالعربية أو هو وضع شرعي لأن هناك حقائق شرعية، أو هو وضع عرفي في الحقائق العرفية.

قوله: **أول**؛ أي المتقدم ثم الثاني بعده يطرأ المجاز فلا يكون مجاز الوضع الأول بل لابد أن تكون الحقيقة هي السابقة له.

طبعًا هذا التعريف الذي أورده المصنف هو الذي مشى عليه أغلب فقهائنا ممن ذكره ابن أبي الفتح البعلي في موطأ المرداوي، صاحب كشاف القناع كلهم مشوا على هذا التعريف، بل إن الشيخ تقي الدين وله رأي سأذكره بعض قليل في الحقيقة والمجاز ذكر هذا التعريف ولم يذكر غيره عندما قال: الذين فرقوا بين الحقيقة والمجاز.

وَهِيَ لُغَوِيَّةٌ وَعُرْفِيَّةٌ وَشَرْعِيَّةٌ؛ كَالْأَسَدِ وَالدَّابَّةِ وَالصَّلَاةِ.

يقول الشيخ: **وَهِيَ لُغَوِيَّةٌ وَعُرْفِيَّةٌ وَشَرْعِيَّةٌ**؛ أي أن الحقائق ثلاثة أنواع: لغوية، وعرفية، وشرعية.

أما الحقائق اللغوية والعرفية فبإجماع أن هناك حقائق لغوية، وحقائق عرفية، وأما الحقائق الشرعية فعلى الصحيح لأن المصنف إن شاء الله سيأتي في مسألةٍ بعد ذلك سنتكلم عنها اليوم، سيقول: إن الحقيقة الشرعية وقيعةٌ عندنا إشارة للخلاف في أن من العلماء من يرى أن لا حقائق شرعية، سيأتي إن شاء الله المسألة.

إذن الحقيقة العرفية واللغوية متفقٌ عليها، والشرعية فيها خلاف هل هي موجودةٌ أم لا؟

مثَّل المصنف بثلاثة أمثلة قال: **كَالْأَسَدِ وَالدَّابَّةِ وَالصَّلَاةِ.**

فالأسد حقيقةٌ لغويةٌ معروفة وإذا استخدمتها على الشجاع فهي مجاز.

والدابة حقيقةٌ عرفيةٌ لما يدب على الأرض مما يمشي على القوائم الأربع؛ فتكون حقيقةً عرفيةً لهذا الحيوان المعروف الذي يدب على أربع.

وحقيقته اللغوية مختلفة فإن حقيقته اللغوية لكل ما دب على الأرض، وبناءً عليه فنقول: إن ما كان حقيقةً عرفيةً يكون مجازًا باعتبار الحقيقة اللغوية وهذه المسألة انتبهوا لها لأنه سيأتينا بعد قليل إشارة لها.

قال: **وَالصَّلَاةِ**، الصلاة حقيقةٌ شرعية حقيقتها اللغوية هي الدعاء، وحقيقتها الشرعية هي الصلاة المعروفة المفتتحة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم.

كلمة الصلاة قد تكون حقيقةً عرفية وقد تكون حقيقةً لغوية وقد تكون حقيقةً شرعية كذلك، ذكر ذلك ابن الحافظ في التذكرة وضرب أمثلةً على الصلاة وعلى غيرها، قد يشير له بعد ذلك إن شاء الله.

وَالْمَجَازُ: اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ وَضْعٍ أَوَّلَ عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ.

قول المصنف: **اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ** تقدم معناه في غير وضعٍ أول يعني بأن يكون هو الوضع الثاني؛ أي ما بعد ذلك يكون متراخيًا.

وقوله: **عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ.**

هذه موجودةٌ في بعض النسخ وليست موجودةً في بعضها، وقد ذكر بعض المتأخرين ومنهم: البرهان صاحب المبدع، وتبعه البهوتي وقلت: تبعه البهوتي في الكشاف، لأن الشيخ المنصور في الكشاف كثيرًا ما ينقل من المبدع وتكررت معنا هذه يعني الكلام فيها كثيرًا.

قالوا: إن زيادة **عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ زادها بعضهم وفائدة زيادة هذه الجملة وهي جملة: عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ** أن هذه الجملة تدل على شرط صحة المجاز الذي سيورده المصنف بعد ذلك، وهو لزوم وجود العلاقة.

وبناءً على ذلك فإنه لا يكون اللفظ مجازًا إلا بشرطين:

الشرط الأول: أن يكون مستعملًا؛ مفهوم ذلك أن اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز.

والشرط الثاني: أن يكون على وجهٍ يصح؛ بمعنى أن توجد علاقةٌ بين الوضع الأول وبين الوضع الثاني المتراخي عنه، فالوضع الثاني هو المجاز والوضع الأول هو الحقيقة إن لم توجد علاقةٌ بينهما فإنه لا يسمى مجازًا مطلقًا، وإنما يكون من سائر الأعلام المنقولة.

مثلًا: الكلب هو الحيوان المعروف، وهناك قبيلة تسمى كلب لمَّا لم يكن هناك علاقة بين الاثنين فلا نسمي ذلك لا مجازًا، وإنما نسميه علمٌ منقولٌ إلى غيره مع أن الوضع الأول ليس من باب الترادف، الترادف وضعٌ أول وضِع لمعانٍ ثلاثة وأربعة هذا الترادف فهنا نقلٌ للعلم من شيءٍ إلى شيءٍ آخر، فهذا من باب النقل وليس من باب الترادف.

وَلَا بُدَّ مِنَ الْعَلَاقَةِ.

قال: **وَلَا بُدَّ مِنَ الْعَلَاقَةِ؛** المراد بالعلاقة أي بين المعنى الأول والمعنى الثاني لابد من العلاقة بينهما، والعلاقة تكون بفتح العين على الأفصح؛ لأن فتح العين تكون في الأمور المحسوسة، وكسر العين يكون في الأمور الملموسة، فالعلاقة تكون في الأمور الملموسة وفي الألسان.

وَقَدْ تَكُونُ بِالشَّكْلِ، كَالْإِنْسَانِ لِلصُّورَةِ.

قول المصنف: قد تكون في العلاقة، العلاقة هذه ذكر كثيرٌ من الأصوليين التي تكون بين الوضع الثاني والأول محصورة، فبعضهم عدَّ أن هذه العلاقات خمس مثل المصنف هنا، وقد تبع في ذلك ابن الحاجب وابن مفلح والآمدي الذي هو أصل ابن الحاجب، وبعضهم زاد هذه العلاقات فأوصلها إلى اثني عشر قسمًا وهو الرازي.

وذكر ابن قاضي الجبل في كتابه أصول الفقه تبعًا لغيره أنه بالاستقراء أن العلاقات تصل إلى خمسةٍ وعشرين نوعًا أو قسمًا، وبعضهم كالصفي الهندي أوصلها إلى واحدٍ وثلاثين.

وقال بعض شراح المختصر أعني مختصر ابن الحاجب وهو الراهوني قال: أنه يمكن رد هذه العلاقات بتكلفٍ إلى أربع، لكن بتكلف وعلى العموم كلما عرفت هذه العلاقات كلما كان أوضح في معرفة البيان؛ أعني بيان اللغة والفصاحة.

نبدأ بالأول:

وَقَدْ تَكُونُ بِالشَّكْلِ،

هذا هو الأول، المراد بالشكل بمعنى أن تكون المشابهة في الشكل الظاهري بين الوضع الأول والوضع الثاني مثاله قال: **كَالْإِنْسَانِ لِلصُّورَةِ.**

لفظ الإنسان يطلق في الحقيقة على الإنسان الذي هو حيوانٌ ناطق نعرفه جميعًا، وقد يأتي إنسانٌ فيرسم صورةً إما مجسمةً أو منقوشةً على ورق فتسمى هذا المجسم إنسان، هذا إنسان وهذا إنسان، لكن تسمية الصورة إنسان هذا من باب المجاز، لماذا؟ لأن هناك علاقة شبه بينها وبين الحقيقة.

أَوْ فِي صِفَةٍ ظَاهِرَةٍ، كَالْأَسَدِ عَلَى الشُّجَاعِ لا عَلَى الْأَبْخَرِ، لِخَفَائِهَا.

قال: **أَوْ فِي صِفَةٍ ظَاهِرَةٍ،** هذه العلاقة الثانية التي أوردها المصنف وهو العلاقة بالمشابهة في معنى مشترك وهي الصفات هذا معنى مشترك بينهما.

قال: مثل الأسد يطلق على الشجاع وقول المصنف: على **صِفَةٍ ظَاهِرَةٍ** لابد أن تكون ظاهرة؛ لأن مفهومها أن الصفة الخفية لا تصح بها العلاقة ولا يمسى حينئذٍ مجازًا ولا يستعمل.

قال الشيخ: كالأسد يطلق على الحيوان المعروف ويطلق على الرجل الشجاع أو المرأة الشجاعة تسمى أسدًا لوجود الصفة الظاهرة وهي الشجاعة فقد عرفا جميعًا بالشجاعة.

قال: لا عَلَى الْأَبْخَرِ، الأسد أبخر رائحة فمه نتنة، فإن رأيت شخصًا أبخر فإنه لا يسميه أسدًا لأن هذه الصفة خفية في الأسد وليست معروفةً في الأسد البخر، وإنما معروفٌ في الأسد الشجاعة والإقدام.

قال: **لِخَفَائِهَا؛** أي لخفاء صفة البخر في الأسد وليست صفةً ظاهرةً فيه.

العلاقة الثالثة: **أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ عَلَيْهَا، كَالْعَبْدِ على الْعَتِيقِ**

قال: **أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ عَلَيْهَا**؛ أي كان ذلك الشيء قبل وهذه العلاقة هي التي يجعلها بعضهم علاقةً حقيقية نقل ذلك ابن قاضي الجبل عن بعض المناطقة، والفلاسفة وهو ابن سينا فقال: إن ما كان عليه العلاقة حقيقية وبنى عليها أمر عقدي عندهم، ولكن المشهور عند الناس واللغويين أنها من العلاقات المجازية.

مثاله: كإطلاق العبد على العتيق، إذا أُعتق المرء فإنها عبد آل فلان، وإن كان معتقًا فهذا من باب المجاز لا الحقيقة، وقبل الاعتاق هو عبدٌ حقيقةً.

أَوْ آيِلٍ كَالْخمرِ للعصير

قال: أَوْ آيِلٍ

هذه تسمى العلاقة الغائية؛ أي أنه سوف يؤول إلى هذا الشيء.

قال: كَالْخمرِ للعصير فقد يسمى الخمر عصيرًا لأنه قد يؤول إلى العصير أو لأنه قد إذا خلل صار عصيرًا، أو لأن العصير كان سيكون خمرًا بعد ذلك فهنا آل عليه.

أَو للمجاورة مثل جرى الْمِيزَاب

أو مجاورة قد تكون العلاقة باعتبار المجاورة؛ بمعنى أن يسمى الشيء بمجاوره.

قال: ثم قولهم: جرى الْمِيزَاب، الميزاب لم يجر وإنما جرى الماء الذي جرى الماء الذي في الميزاب فحينئذٍ حُذف المضاف، وأبقي المضاف إليه، وسمي الماء بالميزاب لأنه جاور الميزاب جرى النهر سال الوادي سال الشعب الفلاني، أقرب وادي لنا وادي السلي، فنقول: سال وادي السلي، هو لم يسيل وإنما سال الماء الذي فيه.

فائدة في الكتب: من الذين ألفوا كتابًا في أنواع العلاقات: العز بن عبد السلام ، له كتاب اسمه: الإيجاز في أنواع المجاز، مطبوع من فترة طويلة، جمع كثيرًا من أنواع العلاقات والصفات في المجاز.

قال: ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح.

نعم: هذا شرطٌ بعضهم يورده، وذكر المصنف أنه ليس شرطًا، فقال: ولا يشترط النقل في الآحاد، يعني في آحاد المسائل والألفاظ التي حكي أنها مجاز، لا يشترط أن ينقل ذلك عن العرب، بل يجوز أن

يتواضع الناس على لفظٍ مجازيٍّ جديدٍ، ولذلك ما زال علماء البيان والبلاغة والكتاب يولدون ألفاظًا مجازيةً لم تكن موجودةً عند من قبلهم.

وقول المصنف : على الأصح، هذا الذي صححه جمعٌ من أهل العلم وقد تبع في المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ابن الحاجب وكثيرٌ من الحنابلة كالمرداوي وقبلهم ابن قاضي الجبل.

عندنا قاعدة في الفقه وهنا: إذا عبرنا بالأصح فيدل على أن هناك قولًا له.

القول المقابل في هذه المسألة، خالف فيها الرازي وأبو المعالي الجويني فرأيا أنه لا يشترط في المجاز النقل، ولا يصح فيها القياس.

قال: **واللفظ قبل استعماله ليس حقيقةً ولا مجازًا.**

هذه التي تحدثنا عنها قبل، وهو الشرط في المجاز والحقيقة أنه لابد أن يكون مستعملًا، ولذلك عرفنا الحقيقة والمجاز بأنهما اللفظ المستعمل، فلابد أن يكون مستعملًا.

ولذلك قال: واللفظ قبل استعماله، بمعنى قبل أن يتواضع الناس على وضع معنىً، ليس حقيقةً ولا مجازًا.

هذه المسألة بنى عليها بعض أهل العلم مسألة: قالوا إنها في الحقيقة مبنية على مسألة : هل اللغة توقيفية أم ليست بتوقيفة؟

فكل من قال: إن اللغة توقيفية لا يجري عنده هذا الكلام لأنها موضوعة، وسنشير له عندما نتكلم عن هذه المسألة.

قال: ويعرف المجاز بوجوه.

طيب: هذه المسألة مهمة، إذا جاءتنا لفظة هل هي حقيقة أم مجاز؟

الأصل انها حقيقة، وتستطيع معرفة كون هذه اللفظة مجاز بأحد طرق أربع، والمصنف أطال في الطريق الرابع.

الطريق الأول: أن ينص علماء اللغة على أن هذه اللفظة مجازية.

فإذا نصوا على أنها مجازية فهي كذلك، ولا يحتاج أن تنظر في الوجوه التي أوردها المصنف.

الأمر الثاني: أن تنظر باعتبار الحد السابق، فتطبق عليه التعريف السابق: ما هو الوضع الأول؟ وما هو الوضع الثاني؟

وقضية الوضع الأول والوضع الثاني من الأمور التي قد تكون دقيقة بعض الشيء؛ لأنك تحتاج إلى معرفة ما هو الأول من الثاني في الاستخدام.

وقد أشار لصعوبة ذلك الشيخ تقي الدين.

الأمر الثالث: أن تعرفه بواحدةٍ من الخصائص التي تقدم ذكرها، المتعلقة بقضية العلاقة التي تقدم ذكرها قبل قليل، فهي من خصائص معرفة الحقيقة والمجاز: وجود العلاقة بينهما.

الأمر الرابع:

هو الذي أطال فيه المصنف، هو معرفة المجاز بالاستدلال، وقول المصنف: ويعرف المجاز، أي: ويعرف المجاز بالاستدلال، يعني يعرف المجاز بالاستدلال بناءًا على أن المجاز يعرف بأربعة أشياء أحدها الاستلال.

قال: بوجوه.

هنا نكر، وتعرفون أن النكرة في سياق الإثبات تعم عموم أوصاف، فيدل على أن ما ذكره المصنف ليس محصورًا، وإنما هي أمثلة، بخلاف العلاقات فقد قيل إنها محصورة كما نقلت لكم عن الآمدي وغيره.

أولها: بصحة النفي، كقوله للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة.

يقول: إن اللفظ إذا نفيته عمن سمي به فإنه يكون مجازًا، وإن لم يقبل النفي فهو حقيقةٌ.

الحمار يسمى حقيقةً بالحيوان ، ويسمى على البليد.

فإذا أردت أن ترى حمارًا هذا الحيوان المعروف، فهل يصح أن تقول: هذا ليس بحمار؟

لا، هذا مناقض للصواب، فحينئذٍ نقول: هذا اللفظ ، وهو كلمة حمار حقيقةٌ في الحيوان، لكن البليد يدخل عليك فيقول شخص: هو حمارٌ، فتقول: ليس بحمار، وإنما أردت أن تقول: هو ليس ببليد، فحينئذٍ يكون مجازًا.

قال: وبعدم اطراده ولا عكس.

قال: وبعدم اطراده، هذا هو الوجه الثاني، ومعنى هذا الوجه: وهو عدم وجوب الاطراد، وليس معناه عدم جواز الاطراد، فإن المجاز قد يطرد، ولكن الذي هو علامة ويستدل به على وجود المجاز عدم وجوب الاطراد.

لأن المجاز أحيانًا قد يطرد، مثل: أن نطلق على الشجاع أسدًا، فهو دائمًا مطرد عليه مسمى هذا الشيء، لكنه قد يكون غير مطرد.

من أمثلة غير المطرد:

أن من صيغ المجاز : أن يعبر بالمجاور، كما قال الله ﷻ: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:٨٢]، هنا مجاز باعتبار المجاورة، العلاقة التي ذكرناها قبل قليل، لكن لو جاء شخص وقال: لا أريد أن أقول: اسأل القرية، أريد أن أقول: اسأل البيت، او: اسأل البساط الذي يجلسون عليه، أليس المعنى فيه واحد؟

نقول: لا، ليس كذلك، لما كان غير مطردٍ، لا يقال: اسأل البساط، واسأل البيت، وإنما قال: اسأل القرية، أي: أهل القرية، فيدلنا ذلك على أن هذه الصيغة صيغة مجازٍ لعدم وجوب اطراده.

وقوله: لا عكس، أي أن الاطراد ليس علامةً للحقيقة، الاطراد ليس دليلًا وعلامةً للحقيقة؛ لأننا قلنا قبل قليل أن المجاز قد يطرد، نعم الحقيقة يجب أن تطرد، لكن الاطراد ليس علامةً فيها، لكن عدم الاطراد علامةٌ في المجاز.

قال: وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة، كأمور جمع أمر للفعل.

قوله: وبجمعه ، أي أن يجمع اللفظ المفرد المجازي على خلاف جمع الحقيقة، أي: على خلاف صيغة جمع الحقيقة، ومثل لك ذلك بمثال، قال:

قال: كأمور جمع أمر للفعل، وامتناع أوامر ولا عكس.

يقول : كأمور هذه جمعٌ لأمر للفعل، وامتناع أوامر، يعني: لا يصح أن يجمع أمر الفعل بالأوامر.

عندنا كلمة أمر تطلق على أمرين: الفعل والقول.

القول الذي هو استدعاء باللفظ، هذا يسمى أمر.

وقد يطلق على الفعل: أين ذهبت؟ ذهبت لقضاء أمرٍ. هذا أمر من الأفعال.

يقول المصنف أنه إذا قصد به الفعل فهو مجاز، فيجمع على أمور، بخلاف إذا قصد به الحقيقة وهو اللفظ فإنه يجمع على أوامر.

هذا رأي المصنف، وقد تبع في ذلك الجوهري في الصحاح، والجوهري اللغويون أو الفقهاء يعظمون هذا ال((٠١:٣٩:٣٦)) – تكلمت عنه في شرح الزاد، يعظمونه وينقلون عنه كثيرًا.

وكلام الجوهري هذا لا يتابعه أحد، بل إن أغلب اللغويين لا يسلمون بذلك، فيقولون: إن الفعل والأمر أي الحقيقة والمجاز في لفظ كلمة أمر، كلاهما يجمعان على صيغةٍ واحدةٍ.

وقول المصنف: ولا عكس.

اي أن الحقيقة قد تجمع على جمع الحقيقة خاص بها، وتجمع على الجمع الذي يجمع به المجاز.

وهذه مسألة خلافية، ذكرت لكم قبل قليل، وأن هذا مما تفرد به الجوهري، وتبعه كثير من الأصوليين وأغلب اللغويين، وكثير من اللغويين لم يسلموا بذلك وقالوا: إن أمر لا يجمع على أمور مطلقًا، وأن أوامر ليست جمعًا لأمر بل هي جمع لآمر.

وَبِالْتِزَامِ تَقْيِيدِهِ، نَحْوَ: «جَنَاحُ الذُّلِّ» وَ «نَارُ الْحَرْبِ».

من الاستدلال أنه يجب تقييده وإلا اختل المعنى، مثل جناح الذل، فلو أتيت بلفظ جناحٍ فقط لم يدل على المعنى المجازي.

ونار الحرب كذلك، فإن لفظة النار وحدها أو الحرب وحدها لا تدل على المعنى المجازي.

وَبِتَوَقُّفِهِ عَلَى الْمُسَمَّى الْآخَرِ، مِثْلَ ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:٥٤] .

بتوقفه أي بتوقف استعمال المجاز على المسمى الآخر، بحيث لو أتيت بالمجاز دون اللفظة الأخرى لم تدل على المعنى.

مثل قوله: ومكروا ومكر الله، فلو أتيت بمكر الله وحده لم يصح إلا من باب المقابلة، ولذلك أهل السنة يقولون: هذه صفة من باب المقابلة، لا تأتي على سبيل الانفراد، فلا تقول: مكر الله ابتداءً، وإنما تأتي على جهة المقابلة.

والحقيقة لا تستلزم المجاز.

معناه أن الحقيقة لا يجب عقلًا أن تستخدم استخدامًا ثانيًا في المجاز، بل قد تكون لفظة حقيقة ولا مجاز لها، قد يكون ذلك.

هذا معنى قول المصنف: والحقيقة لا تستلزم المجاز، وهذا قول أغلب العلماء، بل إنه قيل: إجماع.

حكى الإجماع هذا جماعةٌ.

ولم يخالف في هذه المسألة إلا القدرية لأن لهم معنىً سيء يريدون أن يبنوا عليه مسألة عقدية، ولذلك المباحث اللغوية معرفتها مفيدة حتى في علم العقائد لمعرفة ما بنى عليه بعض أهل البدع اعتقادهم.

وبالعكس الأصح الاستلزام.

أي ، هل المجاز يستلزم الحقيقة؟.

قال: فيه قولان.

والأصح أنه لابد ذلك، لأنه لا يمكن وضعًا ثانيًا إلا وقد سبقه وضع أول، فدل على أنه يجب أن يكون هناك استلزام، هذا معنى قوله الأصح

الذين خالفوا في هذه المسألة لما قال: الأصح، هو الآمدي، وقال به بعض الحنفية والشافعية، أنه يمكن أن يكون اللفظ مجازًا من غير حقيقة.

مسألة: والمجاز واقع.

هذه المسألة هي المهمة التي أريد أن نقف معها، وقد نقف على هذه المسألة وننتهي من حديثنا اليوم.

مسألة المجاز واقع، هذه مسألة وجود المجاز.

نقف عند مسألة المجاز واقع، وهي مسألة فيها الخلاف الكبير، وأريدكم أن تعرفوا رأي شيخ الإسلام وتحرير هذه المسألة إن شاء الله نقف عندنا ونتكلم عنها الأسبوع القادم.

أسأل الله أن يرزقنا التوفيق والسداد.

الأسئلة:

السائل: هذا أخونا يقول: ما الكتاب الذي ينصح به ليحضر منه؟

الشيخ: الكتاب ليس له شرحٌ عند أهل العلم المتقدمين فيما أعلم، إلا شرحًا واحدًا، وهو شرح الجراعي.

وأنا أضبط الجراعي هكذا بضم الجيم، لأني سألت بعض أهل فلسطين الذين يعرفون تلك المدينة الذي منها الشيخ تقي الدين الجراعي، فقال: هي مدينة عندنا في فلسطين تسمى: جراعة بالضم، فأنا أنقله بناءً على سماعي من بعض أهل فلسطين نسبوا المدينة هكذا.

الجراعي هو الشرح الوحيد الموجود عند علمائنا لهذا الكتاب وهو شرحٌ نفيسٌ جدًا طبع في ثلاثة مجلدات لكنه نفد من السوق من وجده فليشتره، فيه بعض الأخطاء الطباعية لا تخفى كما يقول الناشرون، أو لا تخفى على نباهة الطالب الفطن.

لماذا ذكرت هذا الكتاب للشرح؟

لأن فيه أمرٌ مهمٌ : إذا أردت أن تحضر لهذا الكتاب فلك طريقتان:

إما أن تحضر من شروحات هذا الكتاب، ومنه شرح الجراعي.

أو تحضر من شروحات ابن الحاجب.

ولذلك الجراعي أكبر اعتماده على شراح ابن الحاجب، مثل الأصبهاني، والسعد التفتازني ، والعضد الإيجي ، وحواشيه مطبوعة، وقد كان الأزهر يقررون مختصر المنتهى بحاشيتي السعد والعضد، وهما حاشيتان نفيستان.

ولكن العضد الإيجي يغلب عليه المنطق والتفتازاني يغلب عليه الكلام، ولذلك المباحث قد تكون لغتها صعبة، وهذا الذي يصعب هاتين الحاشيتين.

إذن شرحات مختصر ابن الحاجب جيدة، لو كان عندك شرح أو شرحان أو شرح ولو من الشروحات المعاصرة لمختصر ابن الحاجب.

السؤال: ...

الشيخ: الشروحات كثيرةٌ جدًا، لكن في ظني أن من أحسن شروحات ابن الحاجب شرح ابن السبكي، سماه رفع الحاجب في شرح مختصر ابن الحاجب، هذا من أجودها لأنه سهل العبارة، وقد وفق التاج السبكي في عباراته، جيدة وسهلة.

ومن شروحه للمالكية، وغيره من شروحات، المطبوع الآن أكثر من ١٥ شرحًا أظن.

هذا إذا أردت تحضير الدرس، وستنتفع نفعًا كبيرًا جدًّا، ولو تحضر حتى من الشروحات المعاصرة، هناك شروحات معاصرة متعددة جيدة، ولو من باب حل الألفاظ.

ولما أقول لبعض إخواني لماذا نشرح ابن اللحام؟

لأن ابن اللحام أخذ أغلب ما في ابن الحاجب، حذف الأشياء التي ليست على أصول أحمد، وحذف الاستدلال وعدل في المختصر بما يوافق مذهب أحمد، وحذف المسائل التي ليست ذات أهمية.

فأنت تقرأ ابن الحاجب على مذهب أحمد.

فقد أحسن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عندما قال: جعلته على ما عليه الناس، وجرى عليه أهل الزمان.

السؤال: أجد صعوبةً بالغةً في فهم العبارة، فلو أكثرت الأمثلة القريبة للواقع للتصور على الوجه الصحيح.

الشيخ: ذكرت لكم قبل قليل أن المرء قد تأتيه مسألة فلا يفهم هذه المسألة ليس عدم فهمك لمسألة ينبني عليه أن ما بعده صعبٌ.

إذا لم تستطع شيئًا فدعه وجازوه إلى ما تستطيعه بعد ذلك، انغلقت عليك هذه المسألة فارجع إلى ما بعدها، ولذلك في الأصول لابد أن تحضر ، خاصة هذه المباحث اللغوية، ربما البعض هنا لم يعتن بها، بعض الإخوان يكتفي من علم الأصول بالورقات، هذه الورقات لا أعتبرها كتاب أصول أصلًا.

هذه مثل: أقل من آجرومية للمبتدئين، ليست كتابًا وإنما هي تعاريف ومصطلحات.

ما لم تقرأ الكتب الجيدة ، ومنها كتابنا الذي بين أيدينا فلا تكون مجيدًا، ولذلك لابد أن تتعب بعض الشيء، الدرس اليوم والماضي والقادم كذلك، سيكون كله مباحث لغوية، والمباحث اللغوية تقوي

ملكتك اللغوية، تجعلك تفهم هذه البيان الذي هو أعظم ما تحدى به الله ﷻ الناس في كتابه، وأعظم إعجاز في القرآن إعجاز البيان تعرفه إذا عرفت هذه المسائل.

ما بعد الدرس القادم ، وهو الدرس الثالث، سيكون أسهل بكثيرٍ إن شاء الله، وسيكون تطبيقاته الفقهية أكثر.

هذه مباحث لغوية، فاقرأ في اللغة وفيه غيرها، وكما ذكرت لكم، لو قرأت كتاب المزهر وحده أظنه يكفي.

السؤال: يذكر أن تحرير الفقه عند متأخري الحنابلة يكون من كتابي المنتهى والإقناع، على تفصيلٍ في ذلك، السؤال: ما كيفية تحرر المذهب عند الحنابلة فيما يتعلق بأصول الفقه؟ وما رأيك في مرتقى الوصول لابن عاصم، وما أفضل شرح له؟

الشيخ: مرتقى الوصول لابن عاصم جيد، ولكنه نظمٌ، وطبيعتي لا أحب النظم كثيرًا، أرتاح مع النثر أكثر، ولذلك لا أستطيع أن أحكم على المنظومات كثيرًا.

وابن عاصم لا شك من المالكية المتميزين جدًا، وقد بنى كثيرًا من كلامه على ابن الحاجب، فيما سمعت.

بالنسبة لأصول الفقه: أهم كتاب في أصول الفقه عند الحنابلة بعدما كتب المحققون كلامهم؛ لأن المحققين عددٌ منهم: كالقاضي أبي يعلى له كتاب في الأصول العدة، أبو الخطاب له كتاب التمهيد، آل تيمية الثلاثة كلهم محققون في كتاب المسودة وهو من أهم كتب الأصول عند الحنابلة، فيه من المسائل ما لا تكاد تجده في كتابٍ أصوليٍّ آخر، منها كذلك: كتب ابن الزاغوني، بعض أرائه الأصولية موجودة في الإيضاح الذي طبع، وله كتاب آخر يحيل إليه في الإيضاح لكنه ليس موجودًا، من الكتابات الذين لهم كلام: ابن عقيل في الواضح، هؤلاء طبقة انتهينا منه، أهم كتاب عندنا: أصول الفقه لابن مفلح.

ابن مفلح ألف كتابين: كتاب الأصول، وكتاب الفروع، هذان الكتابان جمع فيهما كل ما قيل في الأصول والفروع في المذهب، وعندما أقول: كل، مثل كليات الفقهية، هي كلٌّ في الصياغة أغلبي في التطبيق، لأن هذا عمل البشر، بخلاف القواعد الأصولية فهي كلية الصياغة والتطبيق ذكرت ذلك في

مقدمة حديثنا، بناءً على ذلك فربما فاته الشيء لعل أحدًا يتممه بعده، مثل تصحيح الفروع، سيأتي شخص ويصحح كتاب الأصول لابن مفلح.

إذن أهم كتاب حوى اختيارات الحنابلة هذا الكتاب، بسطها بالاستدلال من كتبهم ومن غيرهم، لا يكاد كتاب يقارب كتاب التحبير للمرداوي، إذا اشتريت كتاب التحبير للمرداوي، فقد أخذت أهم كتاب في أصول الفقه عند الحنابلة.

نعم، فيه كتب فاتت المرداوي، على سبيل المثال: أصول الفقه لابن القاضي الجبل، لم يكن ينقل عنه كثيرًا، والكتاب مفقود، الذي ينقل عنه كثيرًا الجراعي في شرحه، ففيه نقولات عن ابن القاضي الجبل ليست موجودةً في التحبير، وما من شك أن كل إنسان لابد أن يكون له فواتٌ، ما في أحد عنده كمال مطلقًا، فالأصل في عمل البشر ، بل كل عمل البشر ناقص.

إذن هذان الكتابان مهمان.

من المختصرات: أهم مختصرات ثلاثة أساسية:

هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

والتحرير للمرداوي الذي شرحه هو في التحبير، ثم جاء مختصر التحرير، وهو التحرير، لكن التحبير أبسط عبارةً ، بمعنى أوسع، وبالاستعمال الحادث وهو الحقيقة العرفية بمعنى أسهل عبارةً من المختصرات.

مختصر التحرير لابن النجار جيد، محبوك العبارة، لكنه يزيد في تعقيدها.

حتى المنتهى له عبارات معقدة، وكما نقلت لكم عن ابن الحاجب، فقد نقل بعضهم ولا أظنها صحيحةً، لكن نقلوا: أن ابن النجار احتاج أن يرجع لبعض ألفاظ المنتهى فما عرفها، وهذه القصة إنما هي منقولة عن ابن الحاجب، ولكنها نقلت عن ابن النجار، لأن ابن النجار يدقق في عباراته ويشدد.

ولذلك التحرير وهو المختصر الذي بين أيدينا، يغنيان، ومختصر ابن اللحام، أظنهما موافيان لسهولة العبارة.

هذه الكتاب مع سهولة عبارته بعض الإخوان يقول: أجد صعوبةً فيه.

إن شاء الله من الدرس القادم ، تكون العبارة أسهل بكثير بإذن الله.

أظن هذه أهم كتب الحنابلة في هذا الباب، ولا شك أن المرداوي هو المصحح، فما صححه المرداوي غالبًا هو الذي يصححه المصنف هنا، هو المعتمد في الأصول.

السائل: هل يصح القول بأنه لا يوجد في اللغة معاني مترادفة بل معاني متقاربة؟

الشيخ: هذا علمٌ ألفه بعض اللغويين ، كل من ألف في كتاب ، الكتب التي يسمونها فقه اللغة، مثل فقه اللغة لابن فارس وهو مالكي، نسيت أنبهكم أن ابن فارس مالكي، وثعلب حنبلي، وأظن أبا منصور الثعالبي له كتاب مشهور جدًا اسمه كتاب فقه اللغة بناه على هذا المبدأ: أن لا ترادف، فيأتي بالشيء وما ظُن أنه مرادف له ويذكر الفرق، فيقول على سبيل المثال: المطر ، الطل، الوابل، ثم يذكر أسماء كثيرة للمطر، فكل ما كان له أسماء يذكر الأسماء والفرق بينها.

إذن فعلم فقه اللغة عند المتقدمين لا أعني عند المتأخرين، فعلم فقه اللغة عند المتقدمين يقصدون به الفروقات بين الألفاظ، يقولون: الألفاظ التي يظن أنها مترادفة هي في الحقيقة ليست مترادفة وإنما يوجد فرقٌ بينها، فتكون من باب المتواطئ، بينها فروقات. أو أنها تكون من باب الصفات.

العجيب: أن ابن فارس الذي نقل عنه هذا الكلام في كتاب الصاحبي، نص في موضعٍ آخر في نفس الكتاب على أن هذه الألفاظ مترادفة، فقال: وهذا اللفظ كالأسد والضرغام هي من الألفاظ المترادفة، كذا قال هو نفسه في نفس الكتاب.

فربما يقصد عندما نفى الترادف نفى الحكم الأغلبي ثم أثبته في موضعٍ آخر، و العلم عند الله ، وابن فارس من أئمة المسلمين في الحديث، حتى له كتب مسندة مطبوع بعضها، منها كتاب عن النبي ﷺ واسمه، وله الكثير من الكتب.

السؤال: متى يراد بالعلم القطع، ومتى يدخل فيه الظن؟ هل هو عند الأصوليين القطع فقط؟ وماذا عن الفقهاء؟

الشيخ: قلت لكم: إن كلمة العلم عند الأصوليين تطلق تارةً على مرادف المعرفة، فتشمل ما عُلم ظنًّا ومع عُلم قطعًا، وتارةً وهو الأغلب في استخدام الأصوليين يطلق العلم ويراد به ما يكون مقابلًا للظن، أي: ما كان مفيدًا للقطع.

ولذلك مر معنا في الدرس الماضي أنه لما عُرف الفقه في العلم، اعترض عليه بأن ذلك غير صحيح، فأجيب بأن مرادهم بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية أي: المعرفة، ولذلك فإن تعريفه بالمعرفة أوضح، فتعريفه بما لا يشترك بين المعاني أولى بتعريفه بما يشترك من الألفاظ.

نقف عند هذه الجزئية، ونكمل باقي الأسئلة عند أخينا، الدرس القادم.



شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلَامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ

شَرْحُ فَضِيلَةِ الشَّيْخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

- حَفَظَهُ اللَّهُ -

الدرس الثالث

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بسم الله، والحمد لله وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله.

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى:

مَسْأَلَة وَالْمجَاز وَاقع خلافًا للأستاذ وأبي الْعَبَّاس وَغَيرهمَا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

فما زال الحديث متعلقًا بالمسائل المتعلقة بالمجاز، فإن المصنف بعدما تكلم عن المجاز وعن تعريفه وعلاماته والعلاقة التي يجب أن تكون موجودةٌ بينه وبين الحقيقة بدأ يتكلم المصنف عن وقوعه.

وقول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى: **وَالْمجَاز وَاقع**؛ أي واقعٌ في لسان العرب وموجودٌ في لفظهم.

وتعبير المصنف بأنه واقع يستلزم الجواز إذ الوقوع هو الجواز والزيادة، وأما الجواز فلا يستلزم الوقوع، ولذا فإن التعبير بالوقوع يدل على الجواز والزيادة وهو الوقوع.

قال الشيخ: **خلافًا للأستاذ**، أولًا قدم المصنف القول الأول وهو: الوقوع فجعله مقدمًا مجزومًا به، وهذا يدلنا على أن المصنف يرجح القول الأول بل هو المعتمد في مذهب الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى وعند أكثر أصحابه، بل هو قول الأئمة الأربعة كما قال ذلك ابن مفلحٍ، والمرداوي وغيره.

وقد صحح كونه واقعًا الكثير من علماء المذهب بل إن العلامة أبا الفرج ابن رجب رحمه ا لله تعالى أنه قال: لا أعلم من أصحابنا من نفى وقوع المجاز في اللسان العرب وإنما وقع من بعضهم نفي وقوعه في القرآن؛ فظن بعض الصالحين من أتباع مذهب الإمام أحمد أنهم يقصدون بذلك نفي وقوع المجاز بالكلية.

إذن انتهينا من المسألة الأولى وهو قول المصنف: **والمجاز واقع**؛ أي عند أصحابنا بل نفى ابن رجب الخلاف عند أصحاب الإمام أحمد المتقدمين في نفيه، وذكر ابن مفلح وغيره أنه قول الأئمة الأربعة رحمة الله على الجميع.

قال الشيخ: **خلافًا للأستاذ**، المراد بالأستاذ عند الشافعية وعند علماء الأصول معًا إذا أُطلق فيقصد به أبو إسحاق الاسفراييني فإذا قيل: الأستاذ، أو قيل: الأستاذ أبو إسحاق فإنهم يعنون به أبا إسحاق الاسفراييني.

وأما إذا قيل: الشيخ أبو إسحاق؛ فإنهم يعنون به الشيرازي صاحب المهذب وغيره من الكتب.

إذن فهنا المصنف وافق في قوله الأستاذ مصطلح الأصوليين والشافعية، بينما المالكية لهم مصطلح فالأستاذ فإنهم يعنون به: أبا الوليد الطرطوشي.

قال: **وَاقع خلافًا للأستاذ**؛ يعني الاسفراييني، وأبى الْعَبَّاس، والمراد بأبي العباس الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى وسنقف مع قول الشيخ بعد قليل.

قال: وَغَيرهمَا؛ أي وغيرهم من العلماء فإنهم ذكروا أنه لا مجاز واقعٌ في لسان العرب، وممن قال ذلك غير هذين العالمين، قال به من علماء اللغة أبو علي الفارسي فإنه قد ذكر أن لا مجاز.

عندنا هنا قبل أن نتكلم في رأي الشيخ تقي الدين هؤلاء الذين نفوا وقوع المجاز ماذا يقولون عند الأمثلة التي عدها العلماء من المجاز؟

لهم مسالك فبعضهم يقول: إنها حقيقةٌ في الوضعين أي الوضع الأول والوضع الثاني، وإنما قيدت بقيود، وبعضهم يقول: إنه من باب المتواطئ، فيكون من باب المتواطئ وقد تقدم معنا معنى المتواطئ.

وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة: إن ما يعد مجازًا فهو في الحقيقة من الحقيقة العرفية، فلما جعلنا الحقائق نوعين أو ثلاثة هي حقيقةٌ عرفيةٌ سميتموها مجازًا، وإلا فالحقيقة هي حقيقة.

المسألة الثانية عندنا لما عرفنا أن نفي إيقاعهم المجاز ليس معنى ذلك إبطال المعنى، وإنما جعلوا المعنى إما من باب المتواطئ، أو من الحقيقة العرفية، أو من باب الحقائق جميعًا.

الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى له كلامٌ طويل في المجاز وكثير جدًّا، وقد شغل الناس عليه رحمة الله، وقد ألفت كتب في تحرير نسبة قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في المجاز: أهو مثبتٌ له، أم هو نافٍ للمجاز؟

لأن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى كلامٌ كثير، فتارةً يطيل في نفي المجاز مثل ما قال في كتاب الإيمان، فقد أطال إطالةً كبيرة في نفي المجاز، ومثله قال في المجلد العشرين لما ذكر كلام الآمدي ورده.

بينما له كلامٌ آخر يصرح بالمجاز، وقد يأتي بقواعد القائلين به من وجود العلاقة ونحو ذلك من الأمور التي سبق ذكرها في الدرس الماضي.

وقد ألف عددٌ من المعاصرين كتبًا مفردة جاوز بعضها مائتي صفحة في بيان حقيقة رأي الشيخ، والذي يتبين والعلم عند الله ﷻ أن الشيخ ينكر المجاز، ومع إنكاره المجاز فإنه قد يعبر بهذا التعبير وهو المجاز إما من باب استخدام مصطلح الخصم، وهذا كثير عنده.

ومن قرأ كتب الشيخ وخاصةً التي هي من باب الردود؛ كـ «بيان تلبيس الجهمية» تجد أنه يستخدم مصطلح ال (٠٨:٠٨) وإن كان غير مؤيدٍ له.

من باب التنزل معه في اللسان، وقد أشار لذلك في بيان تلبيس الجهمية في بعض المواضع أنه ربما استخدم اللفظ في اصطلاحٍ خاصٍ يقصده.

الأمر الثاني: أنه يحتمل أنه استعمل المجاز بمعنى الجائز كما وجهه هو في كلام الإمام أحمد وسيأتينا إن شاء الله تعالى بعد ذلك.

وعَلى الأول، أي على قول عامة أهل العلم أن المجاز واقع.

فالْمجَاز أغلب وقوعًا؛ أي أغلب وقوعًا من الحقيقة.

ففي لسان العرب وجود المجاز أكثر لأن فيه تجوزًا، ولأنه فيه استخدامٌ للفظ أكثر من موضع ولذلك فإنه أكثر.

واستدل على ذلك بقول ابن جني: **أَكثر اللُّغَة مجَازٌ**.

قول ابن الجني: **أَكثر اللُّغَة مجَاز**؛ ذكرها في كتابه الخصائص، وقد عقد بابًا كاملًا في تقرير ذلك في أن أكثر اللغة المجاز، وأظن ذلك في المجلد الثالث أطال عليه باب عقده في تقرير أن أكثر لسان العرب هو المجاز.

طبعًا قول المصنف: وعلى الأول فإن المجاز هو الأغلب وقوعًا هذا الذي قدمه تبعًا لغيره رحمة الله على الجميع.

لكن قال بعض المحققين وهو القاضي علاء الدين المرداوي إن ذلك ليس كذلك بل الصواب أن الحقيقة أكثر وقوعًا في لسان العرب من المجاز، وذكر أن هذا القول هو قول أكثر أهل العلم، أن أكثر أهل العلم يرون أن الحقيقة هي الأكثر وقوعًا لا المجاز.

قَالَ أَبُو الْعَبَّاس: الْمَشْهُور أَن الْحَقِيقَة وَالْمجَاز من عوارض الْأَلْفَاظ

هذه المسألة من المسائل المهمة التي سأقف معها بعض الوقفات.

قوله: **قَالَ أَبُو الْعَبَّاس**؛ يعني به الشيخ تقي الدين كما تعلمون، والنص الذي نقله موجودٌ في أكثر من مرجع من كتب الشيخ ومن غيرها.

وقول الشيخ تقي الدين: **الْمَشْهُور** يعني بالمشهور ليس مشهور المذهب، وإنما يعني به المشهور عند علماء الأصول وعند علماء اللغة كما صرح بذلك في بعض المواطن التي ذكر فيها هذا المعنى.

فقصده بالمشهور؛ أي المشهور عند علماء الأصول واللغة.

قال: **أَن الْحَقِيقَة وَالْمجَاز**؛ يعني أن وصف اللفظ بالحقيقة والمجاز قال: من عوارض الْأَلْفَاظ.

لنأخذ ثلاث مسائلٍ متعلقة بقول الشيخ: أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ.

المسألة الأولى: أن معنى قوله: إنه من عوارض الألفاظ؛ أي من صفات اللفظ، فاللفظ هو الذي يوصف بأنه حقيقةٌ أو أنه مجاز.

ويقابل ذلك أننا أحيانًا نصف المعنى بالحقيقة والمجاز؛ فحينئذٍ يكون الحقيقة والمجاز من عوارض المعاني لا من عوارض الألفاظ.

إذن العلماء إما أن يصفوا اللفظ بكونه حقيقةً او مجازًا وهو المشهور والأكثر، وإما أن يصفوا المعنى بكونه حقيقةً أو مجازًا.

وهناك طريقة ثالثة: وهو الاستعمال؛ فيصف الاستعمال بالحقيقة أو المجاز.

هذه الاستعمالات الثلاث ذكرها ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى قد قال في الصواعق: أن العلماء لهم ثلاثة مسالك، قال: هناك ثلاثة أمور:

لفظٌ ومعنى واستعمال فمنهم من جعل مورد التقسيم إلى حقيقةٍ ومجاز هو اللفظ، ومنهم من جعله المعنى، ومنهم من جعله الاستعمال.

فمن قال: إنه من عوارض اللفظ تجده يقول: هذا اللفظ حقيقةٌ أو مجاز.

ومن جعله من عوارض المعنى قال: حقيقة اللفظ كذا، ومجازه كذا.

ومن جعله من توابع الاستعمال فإنه يقول: حقيقة الأسد مثلًا هو الحيوان المفترس، ومجاز الرجل الشجاع فجعله من توابع الاستعمال، فجعل الحقيقة والمجاز متبعًا. هذا كلام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في الصواعق.

أنا أريد نقف هنا مسألة واحدة وهو الأهم عندي، عندما نقول: إنه من عوارض الألفاظ، أو أنه من عوارض المعاني؛ بمعنى أنه هل هو من صفات الألفاظ أو من صفات المعاني؟

فهل الذي يوصف بالحقيقة والمجاز هو اللفظ أم المعنى؟

أكثر أهل العلم يرونه من عوارض الألفاظ فتصف به اللفظ لا المعنى؛ وبناءً عليه فلا يصح أن تقول: إن المعنى مجاز، فلا تقول مثلًا: إن ذهاب فلانٍ مجازٌ، فالذهاب ليس مجازًا، وإنما اللفظ الذي يوصف به الشخص هو المجاز، فلابد أن يكون اللفظ هو الذي يوصف بالمجاز لا المعنى.

هل ينبني على هذه المسألة أثر أم لا أثر لها؟

نقول: نعم، إن لها أثرًا، فإن من قال: إن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ فإنه يقول: إن الخلاف في هذه المسألة خلافٌ لفظي، ولذا فإن المرداوي جزم بأنها من عوارض الألفاظ.

الشيخ تقي الدين قال: المشهور أنها من عوارض الألفاظ، بينما المرداوي جزم جزمًا أنها من عوارض الألفاظ.

ثم بعد ذلك قال: والخلاف في هذه المسألة لفظي، بينما من قال: إنها من عوارض المعاني فربما يوهم استعماله لها معنًى سيئًا فاسدًا كاستعمال المعتزلة حينما نفوا دلائل الأسماء، فقال: إن الله ﷻ أسماءً لكن ليس لها معنى، وأشار لهذا الأمر الذي ذكرته لكم قبل قليل ابن رجب.

فإن ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى لما ذكر أن بعضًا من أهل العلم نفوا المجاز أشار إلى أن كثيرًا من الناس سيتبادر إلى فهمهم من لفظ الحقيقة والمجاز توجهها للمعاني والحقائق دون توجهها للألفاظ.

هذا هو الذي يفهمه كثيرٌ من الناس مع أن استعمال الأصوليين واللغويين إنما هم يقصدون به الألفاظ في المشهور كما قال الشيخ تقي الدين.

يقول ابن رجب: فإن قيل إن هذا مجاز فهموا أنه ليس تحته معنى، وليست له حقيقة؛ فحين ذلك ينكرونه ويفرون منه.

فهو إذن لما كان احتمال أنه من عوارض المعاني قد يوهم هذا المعنى الفاسد فإنه في هذه الحال قد يكون الخلاف فيه مؤثرًا من جهة المعنى أشار لذلك ابن رجب في بعض مصنفاته رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

إذن هذه المسألة التي نقلها الشيخ عن الشيخ تقي الدين أنه من عوارض الأسماء يدلنا على أن الخلاف في هذه المسألة أغلبه هو الحقيقة من الخلاف اللفظي الذي ثمرته ليست كبيرة، والشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم هم أشهر من نفى المجاز، ثم جاء من بعدهم عدد من المحققين هم الشيخ: محمد الأمين الشنقيطي عليه رحمة الله وغيره.

هو في الحقيقة عندما نفوا المجاز لا لأن المجاز في نفسه ممنوع، وإنما لأن الإكثار من استعمال المجاز قد يفضي إلى ممنوع فهو من باب سد الذرائع.

ولذا فإن ابن القيم في كتابه الصواعق المرسلة ذكر أن الطواغيت التي يبني عليها أهل التأويل مذهبهم أربعة: وذكر منها المجاز، ومنها كلامهم في الآحاد ودلالته وحجيته، وهكذا.

فأراد الشيخ تقي الدين أن يقول: إن الأصل الذي تستندون إليه باطلٌ من أساسه ثم إن أثبتاه فإننا نناقشكم في صحة استدلالكم به على نفي معاني أسماء الله وصفاته –جل وعلا–.

وَهُوَ فِي الْقُرْآن عِنْد أَكثر أَصْحَابنَا وَغَيرهم

قال الشيخ: «وَهُوَ فِي الْقُرْآن»؛ أي وهو واقعٌ في القرآن عِنْد أَكثر أَصْحَابنَا.

قوله:« أَكثر أَصْحَابنَا»؛ يعني أصحاب الإمام أحمد.

وقد قال القاضي أبو يعلى هو قول: الجماعة، وكلمة الجماعة إذا أطلقت عند أصحاب الإمام أحمد فيعنون به قول الأكثر، ولذا فإنه إذا قيل: أي رواه عن أحمد الجماعة فإنه ليس المراد بهم الستة أو السبعة أو العشرة على الخلاف في عدهم، وإنما المقصود به قول أكثر من رواة أو نقل الأكثر من الرواة عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

قال: وَغَيرهم؛ أي وغيرهم من أهل العلم فإنهم قالوا بذلك.

هنا المسألة سيأتي بها خلاف بعد قليل.

قَالَ إمامنا فِي قَوْله تَعَالَى {إِنَّا نَحن}: هَذَا من مجَاز اللُّغَة، وأوله أَبُو الْعَبَّاس على الْجَائِز فِي اللُّغَة.

قال: قَالَ إمامنا يقصد بإمامنا الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

فِي قَوْله تَعَالَى {إِنَّا نَحن} وغيرها من الآيات، قال: هذا من مجاز القرآن، هذه قالها الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في كتابه العظيم كتاب الرد على الجهمية، ونص كلامه مهم أن أنقل نص كلامه لأنه يفيد نفي توجيه الشيخ تقي الدين، نص كلامه أنه قال– أي الإمام أحمد–: أما قوله ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥] فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك خيرًا، وأما قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه:٤٦] وأرى فهو جائزٌ في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك، أو سأفعل بك خيرًا.

هذا النص عن الإمام أحمد، استخدم مصطلحين:

الأول: عبَّر بالمجاز.

والثاني: عبر بالجائز.

لذا فإن الشيخ تقي الدين نقل عنه المصنف أنه قال: وأوَّله أبو العباس؛ يعني الشيخ تقي الدين على الجائز في اللغة، لأن أحمد استعمل اللفظين في سياقٍ واحد بل في جملةٍ متصلةٍ؛ فكأن المجاز عنده بمعنى الجائز في اللغة.

ولذلك فإن الشيخ تقي الدين يقول: لا يُعرف هذا المصطلح -وهو مصطلح المجاز- عند العلماء المتقدمين حتى الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبوعة لا يوجد في استخدامهم.

وأول من استخدمه استخدامًا ظاهرًا هو: أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن المطبوع في مجلدين، ومراده بالمجاز غير المراد الذي يقصده من بعده من المجاز وهو الاستعمال الأول والوضع الثاني.

وَمنع مِنْهُ بعض الظَّاهِرِيَّة وَابْن حَامِد وَحَكَاهُ الْفَخر إِسْمَاعِيل رِوَايَةً وَحَكَاهُ أَبُو الْفضل التميمي عن أَصْحَابنَا.

قال: «وَمنع مِنْهُ»؛ أي منع من وقوعه في القرآن **بعض الظَّاهِرِيَّة.**

عندنا في بعض الظاهرية طبعًا أول شيء المنع سببه قالوا: لأن المجاز من علاماته صحة النفي، والقرآن ليس فيه شيءٌ منفي، ولذلك فإنه لا يقع المجاز في القرآن.

قال: «وَمنع مِنْهُ بعض الظَّاهِرِيَّة»، هؤلاء الظاهرية الذين نسب إليهم هو: محمد بن داود الظاهري، وابن داود الظاهري المشهور، كما أنه نسب لرجلٍ يدعى أبي الحسن الخرزي، وأبو الحسن الخرزي سيمر معنا إن شاء الله الكلام عنه بعد ذلك.

قيل: إنه من علماء الظاهرية في بغداد، وقيل: إنه من علماء الحنابلة، والأظهر كما قال الموفق وغيره أنه: من الحنابلة وليس من الظاهرية.

قال: **وَابْن حَامِد** معروف شيخ شيخ تقي الدين **والْفَخر إِسْمَاعِيل** أيضًا هذا من علماء الحنابلة وهو شيخ المجد ابن تيمية، طبعًا هو بغدادي.

قال: حكوه روايةً معنى قوله: روايةً؛ أي عن الإمام أحمد لأن إطلاق لفظ الرواية كما مر معنا قبل يصدق على أمرين: إما على القول مذهب الإمام أحمد، أو على منصوصه وهنا المراد منصوص الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

قال: **وَحَكَاهُ أَبُو الْفضل التميمي**، صاحب المعتقد وغيره **عن أَصْحَابنَا**؛ أي هو قول أصحاب الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

هل هذا الخلاف له ثمرة قبل أن ننتقل إلى التي بعدها؟

نقول: قبل أن نقول إن له ثمرة فإن بعضًا من أهل العلم وهو أبو حامد الغزالي في كتابه أساس القياس قال: إن الخلاف بين المثبتين والمانعين يكاد أن يكون -أي في وقوع المجاز في القرآن- خلافًا شكليًا، ولذلك يقول: وكلا القائلين بالقولين محق، قال: ولو شرح كل واحدٍ ما أراده بالمجاز الذي نفاه أو أثبته لم يخالفه صاحبه.

إذن فالمثبت والنافي يتكلمون عن أشياء مختلفة وهذا الذي تكلم عنها كثير من علماء أهل الكلام لما قالوا: إن أغلب اختلاف العقلاء بسبب الاشتراك في الألفاظ، فلذلك أن تبين ما مرادك بما تناظر عنه، وما تستدل له قد يرفع عن كثير من النزاع الذي لا حاجة إليه.

هل في ذلك ثمرة؟ ربما فيه ثمرة أشار إليها الموفق في المغني في قول الله ﷻ: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة:٢٢٢].

قول الله ﷻ: ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾ ، هل هو محمولٌ على مكان الحيض فيحرم موضع خروج الحيض كما هو مشهور المذهب، أم أنه مطلق الانتفاع فيكون مقصودًا به المجاز؟ ولذلك ذكر الموفق وتبعه ابن أخيه في الشرح أن الناس قد اختلفوا في المحيض في قول الله ﷻ: ﴿ فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾ فقيل: إنه بمعنى الحيض، طبعًا واستدلوا لأن الله ﷻ يقول: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾ ، فالأولى المحيض بمعنى الحيض، فالثانية مثلها.

وقيل- وهو كلام ابن عقيل-: إن المراد بالمحيض هو مكان الحيض، وبناءً على ذلك فيرى أن الآيات الأخر كأول الآية: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾ إنما هو من باب المجاز، وليس من باب الحقيقة.

وحينئذٍ ذكر أن فائدة الخلاف -أي الموفق- ما ذكرته لكم قبل قليل.

وَحُكي عَن ابْن داود مَنعه فِي الحَدِيث أيضًا

ابْن داود: هو محمد بن داود.

مَنعه؛ أي منع وقوع المجاز **فِي الحَدِيث أيضًا** للعلة المتقدمة.

وكل من منع وقوع المجاز في الحديث منع وقوعه في القرآن.

طبعًا لم يذكر الشيخ تقي الدين لأن الشيخ تقي الدين ينفي وقوع المجاز في اللغة مطلقًا فهو من باب أولى ينفي وقوعه في القرآن وفي السنة، ومثله تلميذه ابن القيم رحمة الله على الجميع.

وَقد يكون الْمجَاز فِي الإسناد

بدأ يتكلم المصنف عن النوع الثاني من المجاز، فالنوع الأول الذي أطلنا فيه قبل هو المجاز في اللفظ المفرد، وبدأ يتكلم المصنف عن المجاز في التركيب.

فقال: وَقد يكون الْمجَاز فِي الإسناد، والإسناد من التركيب.

ما معنى الإسناد؟

قالوا: هو أن يسند الشيء لغير من هو له.

ما معنى المجاز في الإسناد؟

معنى المجاز في الإسناد: هو أن يسند الشيء لمن هو ليس له؛ لأجل ملابسةٍ ومشاكلةٍ بينهما.

وهذا كثير جدًّا في لسان العرب بل حتى في كتاب الله ﷻ مثاله في كتاب الله ﷻ: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ ﴾ [الأنفال:٢] ، فنسب الزيادة للآيات مع أن الذي يزيد الإيمان هو الله ﷻ، وهذا معنى قوله: وقد يكون المجاز في الإسناد.

خلافًا لقوم.

قال: خلافًا لقوم، طبعًا ذكر المرداوي أن عامة أصحاب مذهب الإمام أحمد يجيزون المجاز في الإسناد، وأما الذين يخالفون في ذلك فهم جماعة ومنهم: ابن الحاجب.

ولذلك فإن المصنف في هذه المسألة خالف فيها ابن الحاجب وقدم مذهب أحمد، فإن مذهب الإمام أحمد -كما قلت لكم عن المرداوي- أن عامته يجيزون المجاز في المفرد وفي الإسناد، بينما ابن الحاجب يجيزوه في المفرد ولا يجيزوه في الإسناد، فخالفه المصنف في هذه المسألة.

أقول: خلافًا لقوم؛ يعني به ابن الحاجب ومن وافقه في هذه المسألة.

الذين يجيزون المجاز في المفرد دون الإسناد ماذا يقولون؟

يقولون: أن المجاز في الحقيقة مثبتٌ في المسند، أو في المسند إليه، وليس موجودًا في الإسناد نفسه.

فعلى سبيل المثال: في هذه الآية وهو قول ﷻ: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [التوبة:١٢٤]، لهم تأويلات لكي لا يكون المجاز في الإسناد فيقولون: إن قول جل وعلا: ﴿زَادَتْهُمْ ﴾ أي ازدادوا هم بها من غير فاعلٍ هو الذي يكون فاعلًا؛ فحينئذٍ ينسب المجاز للمسند أو ينسبونه للمسند إليه فيقولون: زادهم الله بها إيمانًا، فينسبونه إلى فعل الله ﷻ.

وفِي الْأَفْعَال والحروف وفَاقًا لِابْنِ عبد السَّلَام والنقشواني

قال: **وفى الْأَفْعَال والحروف**؛ أي أن المجاز يجري في الأفعال جميعًا، وما في معنى الأفعال كالمشتقات التي سنتكلم عنها كاسم الفاعل، والمفعول، والصفة وغيرها، وهذا كثير جدًّا مثل: صلى الرجل؛ بمعنى في اللغة أنه دعا، وفي الحقيقة الشرعية أنه فعل الأفعال المشروعة التي نعرفها، فإذا قلت: صلى الرجل بمعنى دعا فإنه مجازٌ في مقابلة الحقيقة الشرعية، لأن سبق معنا قبل أن كل حقيقةٍ شرعيةٍ مجازٌ باعتبار الحقيقة اللغوية والعكس كذلك.

الحروف أيضًا من أمثلتها: قول الله ﷻ ﴿ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [هود:١٤].

قال هنا: نقلت هل بمعناها الحقيقي وهو الاستفهام إلى معنى الأمر؛ أي فأسلموا.

قال: **وفَاقًا لِابْنِ عبد السَّلَام والنقشواني**، ابن عبدالسلام معروف، والنقشواني هذا هو أحد شراح المحصول.

وَمنع الإِمَام الْحَرْف مُطلقًا وَالْفِعْل المشتق إلا بالتبع.

قال: **وَمنع الإِمَام**، المراد به الفخر الرازي في المحصول.

الْحَرْف مُطلقًا؛ أي وقوع المجاز في الحرف مطلقًا.

قول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى: منع الرازي وقوع المجاز في الحرف مطلقًا الحقيقة هي مشكلة نقول: فيها إشكال لماذا؟

لأن الرازي لم يمنع المجاز في الحروف مطلقًا وإنما منعها إذا كانت مفردةً وصحح وقوع المجاز فيها إذا كانت مركبة على سبيل التبع مثلما قال في الفعل المشتق.

فإذا كانت مركب مع غيرها جرى فيها المجاز، وبناءً على ذلك فإن كلمة مطلقًا فيه إشكال لأنه يجيز المجاز في الحروف إذا كانت مركبةً على سبيل التبع، وهذا الإشكال أورده بعض الشراح على المصنف، ولكن ممكن أن يقال أنه مراده بمطلقًا: أي جميع الحروف، فيكون مراد.

قال: **وَمنع الإِمَام الحرف** جميعًا أي في جميع أنواعه سواءٌ كان من حرفٍ واحد أو أكثر يعني بحسب التقاسيم التي ستمر إن شاء الله في معاني الحروف.

قال: **وَالْفِعْل المشتق إلا بالتبع.**

فالرازي لا يرى دخول المجاز في الأفعال المشتقة إلا إذا كانت تتبع المصدر الذي اشتقت منه.

وَلَا يكون فِي الْأَعْلَام قَالَه ابْن عقيل فِي الْوَاضِح.

قال: وَلَا يكون فِي الْأَعْلَام؛ أي أن لا مجاز في أسماء الأعلام؛ لأن الاسم جُعل للعلم ليس لأجل معنى، ولذلك فقد يسمى من ليس فيه مناسبةٌ باسم النقيض له، ولذلك فلا مجاز فيه.

إذن قول المصنف: ولا مجاز في الأعلام يدلنا على أن المراد به أسماء الأعلام.

ذكر بعض المحققين أن أسماء الأعلام تنقسم إلى قسمين:

إما أن تكون من وضع اللغة.

وإما أن تكون من الأسماء المتجددة؛ أي من وضع من بعدهم.

فإن كان من وضع اللغة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة:٣١] فإنه في هذه الحالة تكون حقيقةً ولا مجاز فيها مطلقًا.

وإن كان العلم من المتجدد؛ كأسماء الأشخاص فإن في هذه المسألة خلاف والصحيح أنه ليس بحقيقةٍ ولا مجاز كما قرر ذلك المرداوي وغيره، فأسماء الأفراد كزيدٍ وعمرو وهي متجددة فإنه لا يوصف لا بكونه حقيقةً ولا مجاز، وعلى العموم فكلا القسمين أعلام أو أسماء الأعلام لا مجاز فيها، لكن هل توصف بالحقيقة التي ذكرت لكم قبل قليل.

ثم قال الشيخ: خلافًا للغزالي؛ يعني به أبا حامد.

في متلمَّح الصِّفة.

قوله: مُتلمَّح على وزن اسم مفعول بفتح ما قبل الأخير وهي الميم، المقصود به الذي تُلْمَحُ فيه صفة الفعل، فالذي تلمح فيه صفة الفعل يرى الغزالي أنه يجوز فيه المجاز مثل: الأسماء التي فيها معنى الصفة، عندما يقال: أسود، الحارث، الهمام، وغير ذلك من الأسماء التي يكون مُتملَّح الصفة؛ يعني تُلمح فيه الصفة فيرى أنه يجوز دخول المجاز فيها.

والسبب قالوا: لأن الاسم أصلًا يلمح فيه الصفة فقد لا تراد الصفة وإنما يراد غيرها.

النوع الثاني: الأسماء التي لا تلمح فيها الصفة، أو العلم الذي لا يلمح فيه الصفة وإنما يجعل العلم للتفريق بين الذوات، لتفرق بين ذاتٍ وأخرى مثل: أسماء الأشخاص؛ كزيدٍ وعمرو فيقول: إن هذه لا يدخلها المجاز وجهًا واحدًا وقد تقدم أنها لا توصف لا بحقيقةٍ ولا مجاز.

وَيجوز الِاسْتِدْلَال بالمجاز ذكره القاضي وَابْن عقيل وَابْن الزاغوني

قال: وَيجوز الِاسْتِدْلَال بالمجاز؛ أي يجوز الاحتجاج به في الأحكام.

فالاستدلال إنما هو متعلقٌ بالأحكام وهذه هي المسألة الفروعية التي نحتاجها؛ لأننا عندما نقول: إن المجاز ليس حقيقة لا ينفي ذلك الاستدلال به، فحيث قلنا: إنه يستدل به في الأحكام فلا فرق حينئذٍ بين المجاز والحقيقة في الاستدلال بل هما سواء.

قال: **ذكره القاضي وَابْن عقيل** تلميذ القاضي، **وَابْن الزاغوني** وهو من تلاميذ تلاميذ القاضي؛ لأن ابن الزاغوني تتلمذ وقرأ على أبي الخطاب.

وَلَا يُقَاس على الْمجَاز فَلَا يُقَال: سل الْبسَاط ذكره ابْن عقيل

يقول الشيخ: **وَلَا يُقَاس على الْمجَاز**، عدم القياس على المجاز هو قول جماهير أهل العلم وحكي إجماعًا كما نقله ابن ملفح وغيره، وعندنا مسألتان ستردنا هذه، والمسألة التي بعدها فانتبهوا للمسألتين.

هنا: القياس على المجاز، وعندنا المسألة التي ستأتي وهو القياس في اللغة.

فهل هناك فرقٌ بين القياس على المجاز، وبين القياس على اللغة وأسمائها أم لا؟

من العلماء من قال: لا فرق؛ كابن الزاغوني، ولذلك سيأتي في كلام المصنف.

قال: **وَذكر ابْن الزاغوني فِيهِ خلافًا عَن بعض أَصْحَابنَا بِنَاء على ثُبُوت اللُّغَة قِيَاسًا**

ولذلك قال ابن الزاغوني: إنه كما يوجد هناك خلافٌ على قولين فنُخَرِّج في القياس على المجاز قولين لأن المعنى فيهما واحد إذ المجاز بعض ألفاظ اللغة.

ولكن عامة أهل العلم يقولون: هناك فرق، فإننا نقول: لا قياس على المجاز وإن قلنا كما هو معتمد المذهب أن اللغة فيها قياس.

لأن هناك فرق إذ القياس في اللغة هو حمل اللفظ على شيءٍ آخر لمعنًى متلمسٍ في اللفظ، بينما المجاز فهو: استعمال اللفظ في معنى آخر غير المعنى الأول للحقيقة، فيكون من عوارض الألفاظ.

ولذلك الفرق بين المسألتين واضح وبين، ولذلك فلا يقاس على المجاز، قال: فَلَا يُقَال سل الْبسَاط، مع أنه جاء في القرآن ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف:٨٢]، فلا يقال: سل البساط، سل الجدار، وإنما يقاس القرية سل القرية؛ أي أهلها.

مَسْأَلَة

هذه المسألة أوردها المصنف من المسائل التي تحتاج إلى تقسيم لكي نفهم هذه المسألة وهي مسألة: إذا احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز.

سأذكر لكم تقسيمًا ثم نرجع إلى كلام المصنف لكي نفهم كلامه.

العلماء يقولون: إذا احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز فإن له أحوالًا أربع.

المصنف ذكر ثلاثًا وأهمل الرابعة.

سأبدأ بما أهمل لأنها سهلة، وهو إذا هُجر في الحقيقة وأصبح لا يُستخدم إلا المجاز؛ فحينئذٍ يقدم المجاز باتفاق أهل العلم ، أو اتفاقًا لأن الحقيقة هجرت في الاستعمال.

الحال الثانية: إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز ولا دليل للترجيح بينهما فحينئذٍ تقدم الحقيقة، وسيورد المصنف هذه المسألة الثانية.

الحالة الثالثة: إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز وكانت الحقيقة لفظًا مشتركًا يدل على معنيين فأكثر فذكر المصنف أنه يقدم فيها المجاز.

الحال الثالثة: إذا تعارضت الحقيقة والمجاز وواحد منهما راجحٌ على الآخر، فما الذي يُقَدَّم؟

نقول: إن له صورًا ثلاث وهذا المذكور في كلام المصنف:

الصورة الأولى: إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز المرجوح؛ فإنه يقدم حينئذٍ الحقيقة الراجحة.

الحالة الثانية - يعني الحالة الثانية من الصورة الرابعة ذكرناها قبل قليل-: أن تتعارض الحقيقة مع المجاز المساوي له إن سُلم بوجود المساوي في المعاني.

فالعلماء يقولون: تقدم حقيقة كذلك لأنها الأصل.

الحالة الثالثة: إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز الراجح، فما الذي يُقدم؟

قالوا: إن له صورتان كذلك.

هذا التقسيم يعطيك جميع الصور بإذن الله ﷻ في تعارض الحقيقة أو احتمال الحقيقة اللفظ والمجاز فيقولون: إن له صورتان كذلك.

إذن عندنا أربع صور، الصورة الرابعة جعلنا تحتها ماذا؟ ثلاث صور أو ثلاثة أقسام، القسم الثالث: جعلنا تحته قسمين، فإن له صورتان أو قسمان سمها ما شئت الأمر سهل.

الحال الأولى: إذا كانت الحقيقة مماتةً لا تراد بالعرف مثل ما قلنا في القسم الأول إذا كانت الحقيقة مهجورةً فحينئذٍ يقدم المجاز بلا إشكال.

الحال الثانية: إذا كانت الحقيقة غير مماتةٍ بل تستعمل في بعض الأحيان فإذا ترجح المجاز حتى صار معادلًا للحقيقة بل راجحًا عليها لأجل اشتهاره؛ فإنه في هذه الحالة الخلاف على ثلاثة أقوال التي سيوردها المصنف.

مَسْأَلَة إِذا دَار اللَّفْظ بَين الْمجَاز والاشتراك فالمجاز أولى

قول المصنف: إِذا دَار اللَّفْظ بَين الْمجَاز والاشتراك، مراده إذا كانت الحقيقة لفظًا مشتركًا تحتمل معنيين فأكثر وهناك معنًى آخر مجازي ولم ندرِ أي المعنيين نقدم قال الشيخ: فالمجاز أولى

أولى؛ أي يقدم المجاز، والعلة في ذلك قالوا: لأن المجاز أغلب وقد تقدم معنا أن المجاز كما مال إليه المصنف هو أغلب لسان العرب فهو أكثر من الاشتراك.

ذكره بعض أَصْحَابنَا وَغَيرهم

وفي تعَارض الْحَقِيقَة المرجوحة وَالْمجَاز الرَّاجِح أَقْوَالٌ

هذه المسألة وهي: إذا تعارض الحقيقة مع المجاز وهي الصورة الرابعة قبل قليل، إذا تعارض الحقيقة والمجاز وكان أحدهما أرجح من الثاني قلنا أنه له ثلاث صور: إما أن يكون مساويًا أو أن يكون المجاز راجحًا أو مرجوحًا.

هنا نتكلم المصنف عن الراجح، لأنه إذا كان مساوٍ أو كان مرجوحًا فإنه تُقدم الحقيقة.

قال: أَقْوَالٌ، هنا المصنف –طبعًا للفائدة– أطلق الخلاف ولم يُرجح لأن المسألة فيها ثلاثة أقوال، وهذه الأقوال التي أطلق فيها المصنف أُخذ من كلامه، طبعًا هو تبِع فيها ابن الحاجب، أخذ من كلامه وكلام ابن الحاجب ومن سبقهم: كالآمدي أنهم متوقفون في الترجيح فلم يرجحوا شيئًا قال: أَقْوَالٌ ثَالِثهَا مُجمل.

الأقوال ماهي؟

القول الأول: إنه إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز الراجح؛ فإنه تُقدَّم الحقيقة اللغوية المرجوحة لأنها الأصل وهذا قول أبي حنيفة ومن تبعه.

القول الثاني: أنه يقدم المجاز الراجح؛ وهو قول أبي يوسف وقد جزم به المصنف في كتابه القواعد الأصولية ونسبه لأصحاب الإمام أحمد هناك ذكر هناك، وجزم بأنه قول علماء مذهبنا الجراعي في شرحه لهذا المختصر.

الأمر الثالث: أنه مجمل؛ وهو قول الرازي في المعالم، وتبعه البيضاوي في المنهاج.

معنى قوله: أنه مجمل ذكر بعض فقهاء مذهب الإمام أحمد وهو الشيخ يوسف بن عبدالهادي قال: إن كثيرًا من علماء المذهب يحكون هذا القول وهو أنه مجمل، قال: ومعناه تقديم واحدٍ من المعنيين بقرينة إن وجدت؛ أي بمعنى الحقيقة والمجاز حيث إن وجدت.

فإن وجدت القرينتان معًا؛ أي: القرينة الدالة على الحقيقة، والقرينة الدالة على المجاز، قال: قدَّم الآخذ أيهما شاء فيكون من باب الاختيار، لأنه عبَّر بالإجمال ولم يعبر بالتوقف.

والمصنف ظاهر كلامه تبعًا لابن الحاجب التوقف مع أنه صرَّح بالتصحيح هناك في القواعد الأصولية.

وَاللَّفْظ لحقيقته حَتَّى يقوم دَلِيل الْمجَاز

قول المصنف: **وَاللَّفْظ لحقيقته**، هذه للتقسيم الأول إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز ولا دليل لترجيح أحدهما على الآخر، وكانت الحقيقة غير مشتركةٍ فاللفظ للحقيقة دائمًا تكون للحقيقة.

حَتَّى يقوم دَلِيل الْمجَاز؛ أي حتى يدل الدليل على أنه مجاز.

عندنا هنا عدد من المسائل التطبيقية بسرعة لضيق الوقت على المسألة الخلافية التي أوردها المصنف.

فإن المصنف أورد ثلاثة أقوال فيما إذا تعارضت المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة.

طبعًا المقصود بالحقيقة هنا: الحقيقة اللغوية.

من تطبيقاتها التي أوردها المصنف في كتاب القواعد قال: إذا حلف شخصٌ أن لا يشرب من دجلة أو من الفرات أو من النيل أو حلف أن لا يشرب من وادي السليل الذي بجانبنا وقد سال منذ بضعة أيام فحلف أن لا يشرب منها.

يقول الشيخ: فمن قدم المجاز الراجح، قال: يحنث باغترافه الماء منه بإناءٍ ونحوه.

وهذا قول أصحابنا كذا يقولون لذلك جزم به.

ومن قال تقدم الحقيقة المرجوحة قال: لا يحنث إلا إذا كرع بفيه مباشرةً منه؛ فيكون شرب منه مباشرة لا بواسطة.

وهذا يدخل فيه أيضًا كلام المشهور مع ابن حزم في حديث النبي ﷺ: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه.

لا يبولن مباشرةً أو إذا بال في إناءٍ ثم سكبه فيه إن صح ما نُسب لابن حزم في هذه المسألة، طبعًا غيره ذكر أمثلةً أخرى لكن نقتصر بهذا.

مَسْأَلَة:

هذه المسألة رجع فيها المصنف لمسألة سابقة وهي قضية الحقائق الثلاث.

الْحَقِيقَة الشَّرْعِيَّة وَاقعَةٌ عندنَا

قول المصنف: **الْحَقِيقَة الشَّرْعِيَّة**؛ أي الحقيقة باستعمال الشرع لأنه تقدم معنا أن الحقائق ثلاثة أنواع: حقيقةٌ لغويةٌ، ثم حقيقةٌ عرفيةٌ، ثم الثالثة: وهي الحقيقة الشرعية.

يقول الشيخ: إن **الْحَقِيقَة الشَّرْعِيَّة وَاقعَةٌ عندنَا**؛ أي موجودةٌ في ألفاظ الشارع وهذا الذي جزم به كثيرٌ من علماء الأصول في مذهب الإمام أحمد، وممن جزم به من علماء الأصول ابن الحافظ في التذكرة وغيره.

وَقيل: لَا شَرْعِيَّة بل اللُّغَوِيَّة بَاقِيَةٌ وزيدت شُرُوطًا فهي حَقِيقَةٌ لغويةٌ ومجازٌ شرعي

قال: **وَقيل**؛ أي وقال بعض العلماء من فقهاء المذهب وغيرهم إنه لا توجد حقيقةٌ شرعية بل الحقائق نوعان:

شرعيةٌ، ولغويةٌ فقط فتكون القسمة ثنائية، والقائلون بهذا هم: أبو يعلى القاضي، والقاضي أبو الفرج المقدسي؛ وهو أول من أدخل مذهب الإمام أحمد بالشام، والمجد ابن تيمية وسبقهم في ذلك أبو بكر الباقلاني.

فقالوا: لا توجد إنه لا توجد حقيقة شرعية وإنما هي الحقيقة اللغوية ما زالت باقيةً ولكن زيدت فيها شروط قيود.

قالوا: فتصبح حقيقةً لغوية ومجاز شرعي، ولا نقول: إنه حقيقةٌ شرعيةٌ، ومجازٌ لغوي بل تبقى حقيقةً لغوية.

هذان قولان، هناك قول ثالث نُقل عن الشيخ تقي الدين أنه يقول: أن الحقائق الشرعية لم تُنقل، ولم يُزد عن الحقيقة اللغوية، وإنما الشارع استعمل هذه الألفاظ على وجهٍ اختص بمراده، فلا يلزم الزيادة ولا يلزم النقص.

وهذا القول هو قول الشيخ تقي الدين هو الذي رجحه جمعٌ من المحققين كالمرداوي وقال: هو الأظهر والأولى.

الأظهر؛ باعتبار الاستعمال.

والأولى؛ باعتبار التأدب مع الشارع.

مَسْأَلَة فِي الْقُرْآن الْمُعرَّب عِنْد ابْن الزاغوني والمقدسي

قال المصنف: **في الْقُرْآنِ المُعرَّب** على وزن اسم مفعول بفتح ما قبل الأخير، وإذا سُمي اللفظ معربًا بمعنى أن العرب استعملت لفظًا في معنى وضِع له في غير لغتهم، قد يكون اللفظ أصله ثلاثيٌ موجودٌ في كلام العرب، ولكنهم قد يستخدمون لفظًا في معنى مستعمل عند غيرهم.

هل يوجد في القرآن معربٌ أم لا؟

في غير القرآن كثير جدًّا، لكن هل القرآن فيه معربٌ أم لا؟

ذكر المصنف: أن بعض أهل العلم كابن الزاغوني والمقدسي ويعني بالمقدسي ابن قدامة ولا يعني به أبا الفرج، لأن علماء مذهب الحنابلة إذا قالوا: المقدسي وسكتوا فيعنون به الموفق أبا محمد.

قال: إنهما قالوا إن في القرآن معرب بدليل الوجود، فجاء جمعٌ من الذين قالوا: بأن القرآن فيه معرب فجمعوا الألفاظ المعربة في القرآن.

قيل: إن التاج السبكي جمع سبعًا وعشرين لفظًا، ثم جاء بعده أبو الفرج ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى فجمع أربعة وعشرين لفظًا.

ثم أتبعهم ثالثًا جلال الدين السيوطي فجمع تسعةً وعشرين لفظًا؛ فيكون مجموع ما وقف عليه السيوطي نحو من تسعين لفظ؛ يعني تتابع ثلاثةٌ من العلماء على تتبع ما في القرآن من المعرب.

قال: **ونفاه الْأَكْثَر؛** أي أكثر علماء المذهب وهو الذي جزم به كثيرٌ من علماء المذهب: كأبو بكر عبدالعزيز، والقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والمجد ابن تيمية، وقال المرداوي: إنه الصحيح في المذهب أنه لا يوجد فيه المعرب؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٥]، فهو عربيٌّ باستعمال العرب، والأصل أنه عربي كذلك.

طبعًا هل ينبني على هذه المسألة خلاف؟

خلاف قاعدة أصولية لا يوجد، لكن قد يُتكلف فيقال: إن حلف شخصٌ وتعرفون مسألة الثمرة التي دائمًا يجعلونها معلقةً في كل مسألةٍ فيها خلاف لفظي، إن حلف شخصٌ هل في القرآن معربٌ أم لا؟ فهذه ثمرة المسألة.

مَسْأَلَة

بدأ في هذه المسألة في الحديث عن موضوع موهم جدًّا جدًّا وهو الاشتقاق.

وقبل أن نذكر كلام المصنف العلماء يقولون: إن من أشرف علوم العربية وأدقها وأنفعها للمستخدم هو الاشتقاق، فالاشتقاق مهم جدًّا ففيه توليد للألفاظ وبيان للمعاني سواءً لأجل الاستخدام، أو لأجل الفهم فإن الشخص إذا أراد أن يفهم كلمةً لابد أن يرجع لأصل اشتقاقها.

قبل أن نبدأ في كلام المصنف عندي مسألتان قصيرتان:

ما المراد بالاشتقاق؟ وما هي أركانه؟

لأن المصنف سيذكر أركانه لكن من غير تسميةٍ لكونها أركانًا.

نقول: إن المراد بالاشتقاق هو توليد لفظٍ للفظ الآخر بشرط أن يتفقا في أصلٍ واحدٍ، وأن يكونا بين اللفظين معنًى مناسب.

هذا التعريف الذي ذكرته قبل قليل، نأخذ منه الأركان الأربعة: توليدٌ لفظٍ من لفظٍ، اللفظ الأول المولَّد هو المشتق، واللفظ الثاني المولد منه هو اللفظ المشتق منه.

قلنا: توليد لفظٍ من لفظٍ اتفقا في أصلٍ واحد. الركن الثالث: أنه يجب الموافقة في الحروف الأصلية.

وسيأتي ما معنى كلمة الأصلية؟

لأن قد تختل بعض الحروف.

الركن الرابع أو الشرط الرابع سميه ركنًا أو شرطًا: وهو وجود المناسبة في المعنى مع التغيير، نعم نقول: لابد من التغيير لأن لو لم يكن تغييرًا فإنه يكون اشتراكًا لفظيًا.

مَسْأَلَة: الْمُشْتَقّ فرع وَافق أصلًا

قوله: الْمُشْتَقّ، هذا هو ركن الاشتقاق الأول، وقد ذكر المصنف هذا الركن لأنه هو الذي يبنى عليه ما بعده.

وقوله: إن الْمُشْتَقّ هو فرع وَافق أصلًا؛ هذه العبارة معناها أن اللفظ المشتق هي كلمةٌ فرعٌ وافقت كلمةً أخرى، والكلمة الأخرى هي الأصل وكانت موافقتها لها في الحروف الأصلية، وفي معنًى كذلك مشتركٍ بينهما.

وَهُوَ الِاسْم عِنْد الْبَصريين وَعند الْكُوفِيّين الْفِعْل بِحُرُوفِهِ

قوله: وَهُوَ؛ انظروا الضمير لا يعود إلى المشتق وإنما يعود إلى الأصل، ولذلك فإن الضمير يعود لآخر مذكور وهو كلمة وافق أصلًا.

قال: وَهُوَ؛ أي وأصل الاشتقاق الذي بني عليه فرع المشتق مثلًا فهو الأصل ما هو؟ المشتق منه.

وَهُوَ –أي المشتق منه أو الأصل– **اِلإسْم عِنْد الْبَصرِيين**؛ يعني أن البصريين يقولون: إن الأصل هو الاسم والفعل مشتقٌ منه.

قال: **وَعند الْكُوفِيّين الْفِعْل**، فيقولون: العكس، أن الاسم مشتقٌ من الفعل.

ما الراجح بين هذين القولين؟

المصنف هنا قدَّم قول البصريين وهو الذي انتصر له وأطال له ابن القيم في «بدائع الفوائد»، فأطال إلى أن الأصل ذلك.

وذكر الشيخ تقي الدين ملحظًا جميلًا في الاشتقاق فقال: إن قول الكوفيين صحيحٌ على وجه، وقول البصريين صحيحٌ على وجه.

قال: إن أريد بالاشتقاق أن بين القولين أو اللفظين تناسبًا في اللفظ والمعنى؛ فإن كلا القولين صحيح.

وإن أريد بالاشتقاق أن يكون أحدهما أصلًا للآخر كما هو ظاهر استخدام الفقهاء فإن الصحيح أن الفعل هو المشتق، فيكون قد قدم قول البصريين.

عندنا اسمٌ وفعل ذكر المصنف هنا قولين، هناك قولٌ ثالث نقله بعض المتأخرين من النحويين ومن فقهاء المذهب أيضًا وهو المصدر، فقيل: إن المصدر هو الأصل.

هنا فائدة سأذكرها لكم: لأنها دائمًا تأتينا في أول كتاب الطهارة، على القول بأن الأصل هو المصدر فإنه قد اتفق اللغويون أن المصدر لا يشتق من مصدر، وذلك إذا جاء الفقهاء يشرحون كتاب الطهارة يقولون: الكتاب مشتقٌ من الكَتْبِ، اعترض عليهم فقيل: كيف يكون المصدر مشتقًا من مصدرٍ؟ فلا يشتق المصدر من المصدر.

أجاب بعض المُحشين وهو ابن قندس في حاشيته قال: لأن الكتاب هنا منزل منزلة اسم المفعول فنُقل عن لفظه إلى كونه مكتوب؛ فكأنه يقول: إن المكتوب مشتقٌ من الكَتْب، لا أن المصدر مشتقٌ من مصدرٍ وإنما اسم المفعول فهو منزلٌ بمعناه.

وَعند الْكُوفِيّين الْفِعْل بِحُرُوفِهِ الْأُصُول وَمَعْنَاهُ كخَفَق من الخفقان

قال: **وَعند الْكُوفِيّين الْفِعْل** انتهت المسألة.

المسألة التي بعدها: **بِحُرُوفِهِ الْأُصُول وَمَعْنَاهُ**، هذا هو القيد الثاني.

إذن تكلمنا عن المشتق، وتكلمنا عن المشتق منه الذي هو الأصل لأنه قال: وهو.

هذا هو الركن الثالث وهو المشاركة في الحروف الأصلية، تسميه ركنًا، تسميه قيدًا سميه ما شئت الأمر سهل.

قال: بحروفه الأصلية لا يكون اشتقاق إلا إذا وجدت الحروف الأصلية.

والحروف -كما تعلمون- نوعان: أصليةٌ، وزائدة.

فالزائدة مثل: ألف، ومثل: الواو، ومثل: الألف والسين والتاء التي تكون في أول الاستفعال وغيرها، هذه الحروف زائدة وإنما الحروف زائدة وإنما الحروف الأصلية هي حروف الوزنية: الفاء والعين واللام التي تكون في كل كلمةٍ بعينها.

إذن القيد الثالث: أنه لابد أن يكون بحروف الأصل.

القيد الرابع أو تسميه الركن الرابع: ومعناه أي لابد أن يوجد المعنى في الأصل والفرع، المشتق والمشتق منه، وسيذكر المصنف بعد قليل أمثلةً.

قال: **كخَفَقَ من الخفقان**

خفق: فعلٌ، والخفقان: اسمٌ.

فحينئذٍ يجوز اشتقاق الخفق من الخفقان لأنه اشتقاق فعلٍ من اسمٍ على قول البصريين، والحروف الأصلية مشتركة وهو: الخاء، والفاء، والقاف مع أننا الحروف الزائدة الألف والنون لم نذكرها في المشتق منه، فلازم وجودها.

والمعنى موجود، وهو الركن الرابع فإن الخفقان معروف وهو الاضطراب وحركة القلب ونحوها.

بدأ المصنف يذكر بعد ذلك ما الذي اختل فيه القيد الثالث والرابع؟

انظر كلام المصنف يقول: **فَيخرج مَا وَافق بِمَعْنَاهُ كحَبسَ وَمنع**

قال: قد يكون اللفظان المعنى فيهما متحد، ولكن اللفظ فيهما مختلف في الحروف الأصلية.

قال: **كحَبسَ وَمنع**؛ فيهما معنًى متفق لكن الحروف الأصلية مختلفة تمامًا فلا يسمى ذلك اشتقاقًا، وإنما سمه ترادفًا أو غيره من الأسماء أو تواطئًا.

وَمَا وَافق بحروفه كذهب وَذَهَاب

قال: **وَمَا وَافق بحروفه**، لكن المعنى مختلف.

قال: **كذهب**، الذهب المعروف، **وَذَهَاب** فإن الذهب عينٌ، والذهاب مختلف، فلا يشتق هذا من ذاك، فلا يسمى ذلك اشتقاقًا وإنما هو وضعٌ مستقل.

قبل أن ننتقل للاشتقاق الذي أورده المصنف سيورد المصنف أنواع الاشتقاق الثلاثة؛ وهذه وإن كانت مباحث لغوية لكنها مفيدة كثيرًا.

لكن أريد أن أعطيكم فائدة:

وقفت على بحثٍ لبعض المعاصرين في إحدى الجامعات الجزائرية يقولون: إن المشهور في كتب الأصوليين، وأكثر كتب البلاغيين أن الاشتقاق ينقسم إلى نوعين:

الاشتقاق الأصغر، والاشتقاق الكبير أو الأكبر، وأنه لا يوجد تقسيم الاشتقاق إلى ثلاثة أقسام إلا عند الحنابلة فقط.

النتيجة واحدة كما سأذكر لكم بعد قليل، فإن كثيرًا من الذين يذكرون الاشتقاق الأوسط يدخلون في الكبير.

وهذا يدلنا على أن المصنف عندما ذكر حتى في المسائل اللغوية ذكر اصطلاح أصحابنا من الحنابلة، وذكر أن تقسيم الاشتقاق إلى ثلاثة.

طبعًا لماذا ذكرت لكم هذا البحث؟

لأن أنا لم أبحث في الوجود وإنهما هذان الباحثان الجزائريان هما اللذان بحثا في كتب اللغة والأصول فنفوا وجود مصطلح الاشتقاق الأوسط إلا عند الحنابلة، قالوا: ولا يوجد أكثر ما وجد عند ابن القيم وشيخه، ثم انتشر بعد ذلك عند الحنابلة.

الشيخ تقي الدين ذكر الاشتقاق الأوسط قال: وقد ذكر بعض اللغويين فلا أدري أهو نقل أم هو من عنه التقسيم مع الوجود؟ الوجود موجود الاشتقاق الأوسط.

والاشتقاق الْأَصْغَر اتِّفَاق الْقَوْلَيْنِ فِي الْحُرُوف وترتيبها

بدأ المصنف الاشتقاق الأصغر لأنه أكثر أنواع الاشتقاق وأنفعها، والاشتقاق الأصغر هو يستعمل كثيرًا في اللغة؛ وهو الذي نعرفه بعلم الصرف، فمن درس علم الصرف علم الاشتقاق الأصغر.

ولذلك لابن دريد كتاب مشهور جدًّا اسمه الاشتقاق؛ لأنك لا تستطيع أن تفهم المعنى إلا بمعرفة أصله وهو علم الصرف.

قال: **اتِّفَاق الْقَوْلَيْنِ**، المراد بالقولين: أي الكلمتين أو اللفظين.

اتِّفَاق الْقَوْلَيْنِ فِي الْحُرُوف وترتيبها

طبعًا لابد أن يكون هناك معنى بينهما متفق، لكن إذا اتفقت في الحروف وفي الترتيب فإنه اشتقاقٌ أصغر مثل المثال الذي أورده المصنف: خفق مأخوذٌ من الخفقان، وهكذا ذَهَبَ وليست ذهبٌ، وإنما ذَهَبَ لو قلت: ذهبٌ؛ فليست اشتقاق، لأنها تكون اسمًا منقولًا من الأعلام، وإنما ذَهَبَ من الذهاب وهكذا.

والأوسط في الْحُرُوف

قال: والأوسط في الْحُرُوف؛ أي دون الترتيب لا يلزم أن يكون الترتيب موجود.

هذا الأوسط هو الذي قيل: أنه لا يوجد إلا عند الحنابلة، ولذلك فإنك إذا أردت أن تعرف الاشتقاق الأوسط؛ فتأخذه من كتب الحنابلة.

أُورد لكم بعضًا مما عرف به فقهاء الحنابلة الاشتقاق الأوسط.

نفس تعريف المصنف تمامًا الشيخ تقي الدين ذكر في كتاب النبوات قال: هو اتفاق اللفظين في الحروف لا في ترتيبها.

كذلك قال ابن القيم في مدارج السالكين، ابن رجب في بعض رسائله، وقد جُمعت أراءه اللغوية قال: هو الاجتماع في عين الحروف دون نظمها، وقصده بنظمها أي دون ترتيبها.

من لم يذكر اشتقاق الأوسط ليس معنى ذلك أنه ينفونه، وإنما يجعلونه الاشتقاق الأكبر كما نص على ذلك ابن جني في الخصائص فإنه صرح بأن هذا الأوسط ملحقٌ بالأكبر الذي سيورده بعد قليل.

من أمثلة الاشتقاق الأوسط كثير جدًّا جدًّا، يعني من أمثلته:

قالوا: إذا قال شخصٌ «جَبَذَ» فيجوز أن أقول: إن «جَبَذَ» مشتقةٌ من جَذَبَ، فـ«جذب وجبذ» معناهما واحد، لأنها مشتقةٌ منه فالحروف واحدة والمعنى فيهما واحد، لكن اختلف الترتيب.

من أمثلته كذلك: عندنا ما يسمى بالحمد، هل الحمد مشتقٌ من المدح؟ فمن توسع في الاشتقاق الأوسط قال: إن الحمد مشتقٌ من المدح، وحينئذٍ عندما تقول: الحمد لله؛ أي مدحت الله ﷻ.

ولذلك في الحديث في صحيح مسلم قال الله ﷻ: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال عبدي: الحمد لله، قال الله: مدحني عبدي، والثانية: أثنى علي عبدي.

إذن المقصود من هذا أن هذا من باب الاشتقاق الأوسط، وقد يكون له معنى فإن كلام العربية حمَّال أوجه.

والأكبر اتِّفَاق الْقَوْلَيْنِ في جنس الْحُرُوف كاتفاقهما في حُرُوف الْحلق

طبعًا قبل أن ننتقل للأكبر من أهم الكتب التي بينت الاشتقاق الأصغر بالذات، وقد عِيبَ على صاحبه التوسع فيه كتاب «مقاييس اللغة» لابن فارس.

وبعض الإخوان بل كثير من الإخوان أراه في بحوثه عندما يحيل على هذا الكتاب يقول: معجم مقاييس اللغة.

وعبد السلام هارون -عليه رحمة الله- لما حقق الكتاب في طبعته الأولى لم يسميه معجمًا لأنه ليست الكتب كذلك، وإنما الطابعون بعد ذلك لما أرادوا أن يشهروا الكتاب ويشهرونه عند أناس يعنون بالمعاجم سموه بهذا الاسم، وإلا لم يضع هذا الاسم لا المؤلف ولا المحقق وإنما وضعه الناشرون، وكم ظلم الناشرون كتبًا بتسميتها بأسماء ليست حقيقية ومنها: هذا الكتاب.

قال: الاشتقاق **الأكبر** هو **اتِّفَاق الْقَوْلَيْنِ** -أي اللفظين- **فِي جنس الْحُرُوف**.

بمعنى أن بعض الحروف تكون جنسها واحدٌ فيغاير بينها فتتفق الكلمتان في حروفٍ مخرجها واحد بحيث يكون جنس المخرج واحد، إذن عندما نقول: جنس الحروف؛ أي مخرجها واحد.

مثَّل له المصنف بقوله: **كاتفاقهما** – أي المشتق والمشتق منه- **فِي حُرُوف الْحلق**؛ أي الحروف الحلقية.

والحروف الحلقية تعرفونها: حروف الإظهار الستة.

أيضًا من جنس الحروف نقول: حروف العلة الثلاثة فيجوز إبدال بعضها من بعضٍ.

بعض الحروف تُبْدَل مثل: النون واللام؛ يعني جبريل، وجبرين هذا من الاشتقاق الأكبر إسماعيل، إسماعين من الاشتقاق الأكبر كذلك لأنه غُير حرف بجنسه.

ولذلك من الفائدة: ألف أحد المتأخرين كتابًا قبل نحو المائة أو مائتي سنة كتاب سماه «فتح المعين في المعاياة بالحروف إسماعيل» كتاب صغير تكلم عن هذا الاسم وهو إسماعيل، أو إسماعين وأنهما اسمان صحيحان جبريل، وجبرين عَلَيْهِ السَّلَامُ وهكذا.

وَقد يطرد الْمُشْتَقّ كاسم الْفَاعِل وَالْمَفْعُول وَالصّفة المشبهة بهما

قال: **وَقد يطرد الْمُشْتَقّ**؛ يعني أنه يصبح مطردًا؛ بمعنى أنه لا يتوقف على السماع، بل تطرد القاعدة في الاشتقاق فيه.

قال: **كاسم الْفَاعِل**، إذا قلت: ضاربٌ **فإن من وصِف بهذا الفعل فإنه يصدق عليه فعل الضرب.**

أو اسم **الْمَفْعُول**: كالمضروب فإنه يصدق عليه ذلك، ويكون مطردًا في اللغة.

وتشتق اسم الفاعل واسم المفعول مما يشابهه من الأفعال والصفات.

قال: **وَالصّفة المشبهة بهما**؛ فإنها تطرد مثَّلوا بالصفة المشبهة بها، قالوا: لو أن شخصًا قال: الحسن وجهه هذه صفة مشبهة باسم مفعول؛ أي أن الله حسَّن وجهه، الكريم فعله؛ هذا صفة مشبهة باسم الفاعل.

وَقد يخْتَص كالقارورة والدبران

قوله: وَقد يخْتَص؛ بمعنى أنه لا يطرد هذا الاشتقاق بل يكون مختصًا بلفظةٍ واحدةٍ دون ما عداه فيكون بمثابة الاسم.

قال: كالقارورة، القارورة هذه مشتقةً من القرر، والقرر يكون للمائعات، سميت به القارورة لأنه يقر فيها الماء وسائر المائعات.

لكن خصصناه بما كان من زجاج، ولا ننقله لما يكون فيه قرار المائعات من غيرها من الأشياء الأخرى: كالخزف والحديد وغيرها، فلا نسميها قارورة، فالأصل عندهم أنه من الزجاج ربما في استعمالنا الحالي نقلوه أيضًا للبلاستيك فسمي كذلك، فحينئذٍ نقول: إذا قلنا: أنه سُلِّم أنه مختصٌ به على سبيل الإطلاق، فنقول: إن نقله لغير الزجاج يكون مجازًا حين ذاك.

قال: والدبران مشتقٌ من الدبور لأنه يكون يعني في آخر الشيء، اشتق هذا الاسم لنجمٍ يكون في آخر الكواكب الخمسة كما يقولون، أو منزل من منازل القمر، ولا يشتق له اسمًا لكل ما كان في الأخير.

مَسْأَلَة

هذه المسألة من المسائل التي أيضًا فيها إشكال عقدي فأرجو أن تنتبهوا لها بعض الشيء.

إِطْلَاق الِاسْم الْمُشْتَق قبل وجود الصّفة الْمُشْتَقّ مِنْهَا مجَاز

هذه المسألة يقول الشيخ: إن الاسم المشتق هل يكون حقيقةً أو مجازًا.

يقول: له ثلاث حالات:

إما قبل وجود الصفة المشتق منها، أو حال وجود الصفة المشتق، أو بعد وجود الصفة المشتق منها فإن له ثلاث حالات.

نبدأ بالحالة الأولى: قال: إذا اطلق الاسم المشتق قبل وجود الصفة، فهل يكون ذلك مجازًا أم ليس بمجاز؟

مثال: رأيت سيفًا مصنوعًا حديثًا فقلت: إن هذا السيف قاطعٌ، أو هو سيفٌ قطوعٌ.

هنا: حديث الصنعة فلم يقطع بعد، فكيف تصفه بهذه الصفة؟

ومثله في سائر الأمور إذا رأيت شيئًا سيارةً تقول: هي جيدةٌ، وهكذا تجعل اسمًا مشتقًا من الصفة.

في هذه الحالة: هل يكون حقيقةً أم مجازًا؟ هذه ينبني عليها مسألة عقدية سنذكرها بعد قليل.

يقول الشيخ: **إِطْلَاق الِاسْم الْمُشْتَق قبل وجود الصّفة الْمُشْتَقّ مِنْهَا مجَاز**؛ بمعنى أنه ليس بحقيقة.

قال: **ذكره جمَاعَةٌ إِجْمَاعًا**؛ أجمع العلماء على ذلك، حكى هذا الإجماع ابن الحاجب وكثير من علماء الأصول حكوا الإجماع على أن إطلاق الاسم المشتق قبل وجود الصفة المشتق منها يكون مجاز.

طبعًا نوزع في هذا الإجماع نزاع متقدم، فقيل: إن أبا حنيفة النعمان -عليه رحمة الله- لما جاءه حديث خيار المتبايعين: «**المتبايعان بالخيار**»، قال: إنهما المتساومان، فنص على أن المراد بالمتبايعين؛ أي المتساومان، والمتساوم لم يحدث منه بعد الصفة لأنه أخذ مبادئ البيع ولم يصر بائعًا فحينئذٍ نص على ذلك، فكان يرى أنه حقيقة.

وهذا يدلنا على أن هذه المسألة فيها نزاعٌ متقدم.

قال: **ذكره جمَاعَةٌ إِجْمَاعًا**، وهذا الإجماع الذي حكاه بعضهم يحتاج إلى تفصيل سيورده المصنف.

وَالْمرَاد إذا أُرِيد الْفِعْل فَإِن أريدت الصّفة المشبهة بالفاعل؛ كَقَوْلِهِم سيفٌ قطوعٌ وَنَحْوه فَقَالَ القاضي وَغَيره: هُوَ حَقِيقَة لعدم صِحَة النفي وَقيل: مجَاز

هذه المسألة أريد أن تنتبهوا لها:

هذا الكلام من المصنف يقول: إن الذين قالوا: إن إطلاق الاسم المشتق قبل وجود الصفة مجاز ليس على سبيل إطلاقه، وإنما فيه تفصيل.

وهذه المسألة تنبني عليها مسألة عقدية مهمة سنذكرها بعد قليل أوردها المصنف؛ لأن المصنف على طريقة السلف في الاعتقاد ولذلك أورد هذه المسألة بهذا التفصيل الجيد الذي ذكره.

يقول: إن لها حالتين:

الحالة الأولى: أن يراد من إطلاق الاسم المشتق قبل وجود الصفة المشتق منها أن يراد بها الفعل الذي يتحقق وجوده في المستقبل، وليس المراد الصفة ذاتها وإنما يقصد بها الفعل؛ فإننا حينئذٍ نقول: إنها مجاز.

مثال: عندما ترى طالبًا عندك في الفصل فتقول: وهو داخل في أول السنة الدراسة فتقول: إن هذا الطالب متفوقٌ، أنت اشتققت له اسمًا بأنه متفوقٌ؛ فحينئذٍ نقول: هو لم يتفوق بعد لأنك تريد الفعل في ذاته.

أو ترى شخصًا يريد أن يدخل في مضاربة فتقول: إن فلانًا ضاربٌ، فأنت تقصد الفعل؛ فحينئذٍ يكون مجازًا.

الحالة الثانية التي ذكرها هنا: **فَإِن أريدت الصّفة المشبهة بالفاعل**؛ أي المشبهة باسم الفاعل فإنه حينئذٍ ليس مقصودًا الفعل وإنما تقصد الصفة، فلا نقصد به الفعل.

مثاله:

قال: إذا قال: سيفٌ قطوعٌ.

فالمقصود صفته أنه قادرٌ على القطع وأنه بهذه القوة، أو قلنا مثلًا: ماءٌ مروٍ تعرفوا أن بعض الماء ليس مروي لكونه همج، فلا يروي.

أو تقول مثلًا: طعامٌ مُشْبِعٌ أو مُشَبِّعٌ، فإنه حينئذٍ أنت تقصد الصفة ولا تقصد الفعل.

يقول: كَقَوْلِهِم سيف قطوع وَنَحْوه؛ أي من الألفاظ التي مثلت لك بها قبل قليل.

فَقَالَ القاضي وَغَيره؛ وهو قول عامة علمائنا، علماء السنة وغيرهم هو حقيقة وليس مجازًا.

وممن قال بذلك الشيخ تقي الدين وكثير من أهل العلم نصوا على ذلك.

قالوا: لعدم صِحَة النفي؛ لأنه لا يصح أن ينفى وإن لم يفعل نعم هو قطوعٌ، و هو مشبعٌ، وإن لم يشبعك لأنك لم تأكله.

قال: وَقيل مجَاز.

من الذي قال مجاز؟

قالوا: لم نجد شخصًا صرح بأنه إذا أريدت الصفة يراد به المجاز، وإنما قالوا: ظاهر إطلاق من أطلق ولم يبين المراد يكون المراد هو إطلاق المجاز ذكر ذلك المرداوي في التحرير.

أختم بمسألة قبل أن نتكلم في أسماء الله وصفاته.

قول المصنف: والمراد هنا جزم به تبعًا للشيخ تقي الدين، وأما ابن مفلح قال: لعل المراد فلم يجزم به، والجزم هو الأولى كما ذكر المصنف والشيخ تقي الدين.

فَأما أَسمَاء الله تَعَالَى وَصِفَاته فقديمة

بدأ يتكلم عن أسماء الله وصفاته لم؟

لأنه قد يتوهم متوهمٌ بعد ذكر هذه المقدمة السابقة وهو أن الاسم المشتق من الصفة قبل وجود تلك الصفة يكون مجازًا أن أسماء الله مجازية كما قال كثير من المعتزلة ومن شابههم.

لماذا يتوهم ذلك؟

قالوا: لأن الفعل الذي اشتقت منه صفات الله ﷻ قد يكون حادثًا، وهذه هي حجة كثير من المعتزلة في نفيهم صفات الله الجبار جل وعلا يقول: إنه حادث، كيف تكون صفته حادثة؟

لأنه مشتقٌ من فعلٍ حادث، ولذلك بعضهم يقولون: إن الصفات السبع هي القديمة وما عداها حادثة فذلك أوَّلوها وقالوا: إنها مجاز، وبعضهم أثبت الوجود فقط لأن هو القديم وما عداه مجاز.

بل نقول: لا، بل صفات الله ﷻ كلها قديمة وحقيقية كما سيذكر المصنف بعد قليل؛ لأنها أريدت بها الصفة للجبار جل وعلا.

والأفعال بعضها حادثة باتفاق لكن تفصيل في قضية الحادث هذا أهو صفة أم مخلوق؟ هذا الذي فيه النزاع المشهور.

وهي حَقِيقَةٌ عِنْد إمامنا وَأَصْحَابه وَجُمْهُور أهل السّنة

يقول الشيخ: قديمةٌ وحقيقةٌ معًا.

أما كونها قديمةً بمعنى أن الله متسمٍ فيها من الأزل فقد نص عليها علماء السنة، هنا القديم بمعنى أن الله متسمٍ بها من الأزل وصفاته كذلك.

ولذلك يقول الإمام أحمد: لم يزل الله متكلمًا.

وقد ذكر الإمام عثمان بن سعيد الدارمي وهذا من أئمة السنة وله كلام قال: إن الذين يقولون إن الله ﷻ أسمائه كانت موجودةً من باب المجاز أن هذا من باب الضلال، ولذلك أقرأ لكم كلامه على سبيل السرعة.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي: هؤلاء الملحدون في أسمائه المبتدعون أنها محدثةٌ مخلوقةٌ، قاتلهم الله أنى يخرصون، وعز ربنا عما غمصوه، وتبارك وتعالى عما انتقصوه، وهو المنتقم منهم فيما افترضوه.

ثم قال: وأي تأويل أوحش من أن يدعي رجلٌ أن الله كان ولا اسم له، ما مدعي هذا بمؤمن، ولن يدخل الإيمان قلب رجلٍ حتى يعلم أن الله لم يزل إلهًا واحدًا بجميع اسمائه وصفاته، لم يحدث له منها شيءٌ، كما لم تزل وحدانيته تبارك وتعالى.

هذه مسألة واضحةٌ جدًا متقررة عند علماء السنة في هذا الباب.

ثم قال الشيخ: وهي حقيقةٌ عند إمامنا، أي أن ذلك ليس من باب المجاز، ويشمل ذلك جميع صفات الله ﷻ سواءٌ كان صفات ذاتية أو فعلية، وهي صفات الأفعال، وهي كلها حقائق.

قال: وأصحابه.

أي: أصحاب الإمام أحمد جميعًا، وما حدث من بعضهم من خطأ فالله يغفر له، كما أسأل الله ﷻ أن يغفر لعموم المسلمين ما أخطأوا فيه من هذا البا.

قال: وجمهور أهل السنة، أي: عامة أهل السنة فإنهم يوصون على ذلك.

ما خالف في ذلك إلا المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى حدوث الأسماء والصفات.

والأشاعرة قالوا بحدوث صفات الأفعال دون صفات الذات.

قال:

وحَال وجود الصّفة حَقِيقَة إِجْمَاعًا

هذا الحال الثانية: أن الاسم المشتق حال وجود الصفة، يعني: حال قيامها بالموصوف، والتلبس بها لا حال النطق، فإنها تكون حقيقة بإجماع أهل العلم، ولا خلاف في ذلك، حكاه أكثر من واحد.

وَالْمرَاد حَال التَّلَبُّس لَا النُّطْق قَالَه القاضي وَأَبُو الطّيب

هذه ذكرتها قبل قليل.

وَبعد انْقِضَاء الصّفة حَقِيقَة أَو مجَاز أَو حَقِيقَة إِن لم يكن بَقَاء الْمَعْنى كالمصادر السيالة أَقْوَال

هذه المسألة الثالثة: الاسم بعد انقضاء الصفة، هل تكون حقيقة أم مجازًا.

زيدٌ ضرب شخصًا، فقلنا زيد ضاربٌ، انتهى الضرب، هل هو الآن ضاربًا أم ليس بضارب؟

ذكر المصنف ثلاثة أقوال:

ذكر المصنف ثلاثة أقوال:

قال: القول الأول أنها تكون حقيقة بمعنى أنها حقيقة مطلقًا في جميع الأحوال، وهذا قول بعض فقهاء المذهب، كابن حمدان وغيره، وقول أكثر الحنفية، ونقل ابن مفلح أن بعض أصحاب مذهب الإمام أحمد قال: إنه الأكثر.

القول الثاني: أنه مجاز.

بمعنى أنه مجاز مطلقًا في جميع أحواله ، لا استثناء لصورة دون أخرى، وقال به ابن عقيل من فقهاء الحنابلة ،والرازي صاحب المحصول.

والقول الثالث: التفريق بين نوعين من الأسماء المشتقة، فقالوا: إن ما يمكن بقاء المعنى بعد عقب وجوده، يعني: يبقى المعنى عقب وجود الفعل فإن الاسم حينئذٍ يكون حقيقة، وذلك كالمصادر السيالة التي تتكرر، مثل البائع، البائع حال بيعه وبعد انقضاء بيعه يسمى بائعًا، والمتكلم هذا من المصادر السيالة فحال كلامه وبعد انقضاء كلامه كان متكلمًا وهو متكلم بالكلام الذي بقي، فالمصادر السيالة مثل البيع والكلام والنكاح، وذكرها منصور في أول كتاب الروض، وهو الوضوء والاغتسال، فإن الوضوء والاغتسال من المصادر السيالة بمعنى أن من فعل الوضوء حال وضوؤه نسمه متوضئا وبعد انقضاء الفعل ما لم يأت بناقض من نواقض الوضوء أو موجبات الغسل نسمه متوضأً، فهو من المصادر السيالة.

وقد مر علي أن بعضًا لم يعرف معنى المصدر السيال، فظن أنه من سيلان الماء، وليس كذلك، وإنما السيال بمعنى أنه يبقى المعنى بعد انقضاء الفعل.

الأمر الأول: أن المصادر السيالة وهي التي يبقى فيها المعنى بعد انقضاء الفعل فهي تكون حقيقة، وما عدا ذلك ، وهو التي لا يبقى فيها المعنى بعد انقضاء وجود الفعل فإنه يكون مجازًا ولا يكون حقيقة.

وقيل:

قوله: وقيل ، هذا من باب استثناء مسألة من الخلاف في الأقوال الثلاثة.

متفق على أنه لا يكون حقيقة.

وَقيل إِن طَرَأَ على الْمُجْمل وصف وجودى يُنَاقض الأول لم يسم بِالْأولِ إِجْمَاعًا

هذا القول الذي ذكره المصنف جزم به في كتاب القواعد، وإن كان هنا جاء به بصيغة التضعيف، وذكر أنه في القواعد: أنه حاصل ما ذكره الرازي والآمدي في المسالة ، قالوا: إذا طرأ على المحل وصف وجوديٌّ يعني، شيء وجودي يناقض الأول، مثل نواقض الوضوء، وموجبات الغسل، ومثل الطلاق بعد عقد النكاح، فلا يسمى ناكحًا بعد وجود الطلاق، وهكذا.

ومثل الفسخ بعد وجوب عقد المبايعة.

قالوا: لم يسم الأول بهذا الاسم حقيقةً بالإجماع كما ذكره المصنف.

هذا الإجماع حكاه الآمدي وتبعه من بعده.

مَسْأَلَة شَرط الْمُشْتَقّ صدق أَصله

هذه المسألة المهمة التي ينبني عليها مسائل عقدية، وأنه يشترط في المشتق، أي الاسم المشتق ، صدق أصله، والمراد بأصله المشتق منه.

وقول المصنف: شرط المشتق، أي سواء كان المشتق اسمًا أو فعلًا، فلابد أن يكون اسمه يصدق عليه ذلك، أي الفعل موجود فيه. نعم.

خلافًا لأبى على وَابْنه

قوله خلافًا، الحقيقة أن هذا الخلاف ليس خاصًا بأبي علي الجبائي، ولكن خلاف لجميع المعتزلة، ولكن أبا علي الجبائي وابنه لهم خلاف صعب جدًا في هذه المسألة، وسأذكره على سبيل السرعة. نعم.

فَإِنَّهُمَا قَالَا بعالمية الله تَعَالَى دون علمه وعللاها بِهِ فِينَا

أبو علي الجبائي وابنه، قالا: ان لله عالمية، كما ذكروا أن لله قادرية، مشتقة من القدرة، فالعالمية هذا اسم مشتق، فيقولون: إن كلمة العالمية والقادرية هي حالٌ بين العالم والمعلوم، فجعلوها كمنزلة بين المنزلتين، فجعلوها حالًا بين العالم والمعلوم، وهذه الأحوال تطلق في مصطلح المعتزلة على ما هو ليس موجودًا ولا معدومًا وإنما وسط بينهما، ولا أدري ما هو الوسط بينهما غير موجود في الذهن حقيقةً.

ولذلك يقولون: الحال عند الجبائي لا وجود له في الذهن، والأحوال عندهم ما ليس بموجودٍ ولا بمعدوم فلا وجود له عندهم، فلا هو بالموجود ولا بالمعدوم، ولا بالمجهول ولا بالمعلوم.

ولا هذه الصفة العالمية والقادرية حادثة وليست بقديمة.

ولذلك يقولون: إن هناك ثلاثة أشياء لا يمكن فهمها ولا تصورها، أحدها: حال أبي علي.

ما هي العالمية؟

شيء لا يمكن تصوره في الأذهان.

يقولون: الثلاثة التي لا يمكن تصور حقيقة لها: حال أبي علي، وكسب الأشعري، وطفرة النظام.

فإن له نكتة أخرى، أذكرها أطرد سآمة الدرس قليلًا، فقد ذكر بعض فقهاء الشافعية أن المستحيلات ثلاث: غضب الجلاد، وطهارة السماد، لأنهم لا يرون طهارة نجاسة العين، قالوا: والرد على ابن الحداد، وهو أبو علي بن الحداد الفقيه الشافعي المشهور الذي طبع كتابه مؤخرًا باسم : الفروع المولدات.

يقولون: إن أبا علي الحداد كان نظارًا ولا يمكن أن يغلبه أحد، وكتابه الفروع المولدات الذي طبع مؤخرًا أتى به من ذهنه ولم ينقله عن أحد، كلها فروع لم يسبق إليها، فهو من أصحاب الوجوه المعتمدين عند الشافعية.

قال: فإنهما يقولان بعالمية الله دون علمه، فيقولون: الاسم المشتق نستفيد منه الحال، دون علمه، قال: وعللاها به فينا، أي: وعللا الجبائي وابنه ، أي : عللا العالمية، به: أي بالعلم، فينا: أي في المخلوق، فيقولون: إن المخلوق لا يوصف بكونه عالمًا إلا إذا كان عنده علم.

مَسْأَلَة لَا يشق اسْم الْفَاعِل لشَيْء وَالْفِعْل قَائِم بِغَيْرِه خلافًا للمعتزلة

هذه مسألة سهلة جدًا، وهي : أن اسم الفاعل بالخصوص، وكذلك غيره من المشتقات كاسم المفعول وغيره، لا يطلق على الشيء إلا ويكون المعنى المشتق موجودا فيه وقائمًا به، ولا يصح أن يكون الفعل المشتق منه موجودًا في غيره، فحنيذ لا يصح الاشتقاق.

وقد أجمع على هذه القاعدة التي حكاها المصنف أهل اللغة، وقد حكى الإجماع جماعة، وقد أطال الشيخ تقي الدين في هذه القاعدة في كتاب الكيلانية.

قال: خلافًا للمعتزلة.

أي: أن المعتزلة يقولون: يمكن الاشتقاق والفعل قائم بغيره لأنهم يقولون : إن الله له أسماء وصفات والأفعال مخلوقة في غيره، وهذا كلام نسأل الله السلامة خطير.

فيقولون: إن الله متكلم لكن بكلام مخلوق.

وهذا ما يصح.

هذه القاعدة المتفق عليها بين أهل اللغة ينبني عليها مسألة فقهية، بما أنني ذكرت لكم الشرط أن اذكر لكم المسائل الفقهية:

لو أن شخصًا قال: إنه مطلق.

هل يقع الطلاق أم لا؟

نقول: نعم وقع الطلاق، لأن الاسم المشتق وهو اسم الفاعل لا يصلح إلا على ما وجد فيه الفعل.

ولذلك يقول العلماء: إن الطلاق يقع بلفظ الطلاق وما تصرف منه غير اسم المفعول، وابنه للمستقبل أو أمر.

وأيضًا ذكروا في الإيمان.

مَسْأَلَة الْأَبْيَض وَنَحْوه من الْمُشْتَقّ يدل على ذَات متصفة بالبياض لَا على خُصُوص من جسم وَغَيره بِدَلِيل صِحَة الْأَبْيَض جسم

هذه مسألة، قال : الأبيض هذا اللفظ المشتق الذي يدل على صفة، قال: كالأبيض ونحوه من المشتقات كالأحمر والأصفر وغيره، ومثل اسم الفاعل والمفعول: كالضارب والمضروب.

قال: يدل على ذاتٍ لا على جسم، فلا يلزم وجود الاسم، متصفةٍ بالبياض، أي: أنها تدل على أن مفهوم هذا الاسم المشتق يدل على ذاتٍ ما تكون متصفة بتلك الصفة التي وجدت بها هذا الاسم.

قال: لا يدل على خصوصٍ من جنسٍ وغيره.

وهذا الكلام: نقول كلام صحيح، لكن لابد أن نبين معنى الجسم، لأن الجسم له أكثر من معنى، وليس معنىً واحدًا.

والشيخ تقي الدين في بيان تلبيس الجهمية ذكر المعاني المحتملة للجسم، لأنه قد يكون معنى صحيح فننفيه، وقد يكون معنىً قصد به نفي الصفات مطلقًا، ولذلك دائمًا في مثل هذه المصطلحات الحادثة التي ليست في أصل الشارع لابد من النظر إليها.

قال: بدليل، صحة الأبيض جسم، فلا يصح أن يوصف الشي بشيء هو فيه دال عليه فيكون تكرارًا.

مَسْأَلَة تثبت اللُّغَة قِيَاسا عِنْد أَكثر أَصْحَابنَا

هذه المسالة من المسائل المهمة نوعًا ما وهي قضية: ثبوت اللغة قياسًا:

عندنا مسألتين نريد أن نذكرهما قبل أن أذكر لكم هذه المسألة:

الأولى: مبدأ اللغات هل هو توقيفي أم قياسي؟

هذه مسألتنا هنا سيذكرها المؤلف في آخر الباب.

والمسألة الثانية: هل يقاس على اللغة أم لا؟

المسألة الأولى: الخلاف فيها يكاد أن يكون لا ثمرة له.

وأما الثانية: فله ثمرة سنذكره عندما ننتهي من الخلاف في هذه المسالة.

يقول الشيخ: تثبت اللغة قياسًا عند أكثر أصحابنا، هذا يدلنا على أن أكثر فقهاء الحنابلة يرون أن القياس يجري في اللغة، وهذا نص عليه القاضي أبو يعلى وابن عقيل، وقال ابن قاضي الجبلي في كتاب الأصول: وهو قول أكثر علمائنا.

ثم قال الشيخ: ونفاه أَبُو الْخطاب وَأكْثر الْحَنَفِيَّة

فإنه لا يرى القياس في اللغة، ودليله في ذلك أنه ما من شيء إلا ويوافق غيره في معنى ويخالف غيره في معنى آخر، فلا قياس من كل وجه.

وأكثر الحنفية يرون هذا الرأي، وأيضًا أكثر الشافعية كذلك.

وللشافعية قَولَانِ وَاخْتلفُوا فِي الرَّاجِح

نعم، وأكثرهم على المنع، وبعضهم رجح الإثبات.

ممن قال بالإثبات: أبو العباس بن سريج، وابن ابي هريرة، وأبو إسحاق الشيرازي ، والفخر الرازي.

وللنحاة قَولَانِ اجْتِهَادًا

اجتهادًا منهم في هذه المسألة، وإلا فإنهم في التطبيق يرون أنها موجودة.

وَالْإِجْمَاع على مَنعه فِي الْأَعْلَام والألقاب قَالَه ابْن عقيل وَغَيره

نعم، بدأ يتكلم المصنف على تحرير محل الخلاف، ما هي المسائل التي يجري فيها الخلاف وما الذي لا يجري:

أولًا: قال الإجماع على منعه في الأعلام والألقاب، لأن أسماء الأعلام والألقاب لها غير معقولة المعنى، فهي لا يجري فيها القياس، وبناءً على ذلك فإنك يمكنك أن تسمي شخصًا بجميل، وهو ليس بجميل، بل هو قبيح، والعرب قديمًا كانت تسمي أبنائها بأسماء تخوف أعدائها، وإن لم تكن موصوفة بهم.

فالإجماع منعقد على أنه لا قياس، فلو أردت في الأسماء أن تسمي شخصًا بما يشابهه لما كان ذلك متفقًا على كل وجه.

هذا معنى قوله: في الأعلام والألقاب، قاله ابن عقيل وغيره.

قال: وَكَذَا مثل إِنْسَان وَرجل

لأن اسم إنسان ورجل هذه من الأسماء المطلقة التي تصدق على كل من دخل في مسماها من غير قياس، فهي بلفظها لفظ مطلق فلا تحتاج إلى قياس، فكل حيوان ناطق يسمى إنسانًا ، ومن كان منه ذكرًا سمي رجلًا.

قال: وَرفع الْفَاعِل

لأن رفع الفاعل لا قياس فيه، وإنما هي استقرائية، ومعنى كونها استقرائية أن رفع الفاعل استقرأ من ألفاظ العرب وكلامهم، وأخذ تعميمه بالاستقراء، وبناءً على ذلك فإن ما لم يسمع فيه رفع الفاعل فلا نرفعه، مثل الأسماء المبنية، فإنه لا يرفع الفاعل فيها، وإن تكلف وقيل: محله الرفع، لكنه مبني.

قال: وَمحل الْخلاف

بدأ يتكلم عن تحرير محل الخلاف، وإضافة إلى ما سبق فقد اتفق على عدم جريانها في الأعلام والألقاب، وعدم جريانها في صفات اللغة المبينة على الاستقراء كرفع الفاعل، ومثل الأسماء المطلقة التي تدخل تحتها أمور. نعم.

ومحل الخلاف الِاسْم الْمَوْضُوع لمسمى مُسْتَلْزم لِمَعْنى فِي مَحَله وجودا وعدما

قال: ومحل الخلاف أي في الأسماء الكلية، وهو الاسم الموضوع لمسمىً مستلزم لمعنى، وهذه تسمى أسماء الأجناس والأنواع، في محل وجوده أو عدمه، فإذا وجد سمي وإذا انتفى لا يسمى.

كَالْخمرِ للنبيذ

معروف أن الخمر يسمى بها ما أسكر، لكن هل النبيذ لكونه يسكر كثيرة يسمى خمرًا، ونحن مر معنا : لما قال فقهاؤنا بأن اللغة يجري فيها القياس، قالوا: إن الخمر لا يلزم فيها أ، تكون مسكرة، فقد تعرف بالعلامات،

فما أسكر كثيرة، فإن قليلة حرام ، ويسمى خمرًا، كذلك كل ما ألقى بالزبد، وكذلك كل ما طبخ فذهب ثلثه وبقي ثلثاه، وكذلك العصير إذا مرت عليه ثلاثة أيام سمي خمرًا وإن لم نعلم حقيقةً أنه يخامر العقل ويذهبها، ولذلك نظرنا هنا للصفة فأجرينا فيها القياس.

قال: لتخمير الْعقل وَالسَّارِق للنباش

أي: النباش يسمى سارقًا وهو أخذ المال على وجه الخفاء، لكن الفرق بين السرقة الأصلية والنباش أن السرقة الأصلية من الحي وهذا من ميت.

قال: للأخذ خُفْيَة

أي: هذا المعنى العلة المشتركة للقياس .

والزاني للائط للْوَطْء الْمحرم

العلة المشتركة الوطء المحرم، لكن الزنا في قبل آدمية، واللواط في دبر رجل أو امرأة، فيسمى زانيًا. ولذلك المذهب لما أعملوا هذه القاعدة ، وهو القياس في اللغة: قالوا إن النبيذ يأخذ حكم الخمر ، ولو شربه ولم يذهب عقله فإنه يسمى شارب خمر يحد.

إذا عرفنا أن المشروب يسمى خمرًا بالعلامات التي أوردت لكم بعضها.

والنباش عندهم تقطع يده

واللائط يأخذ حكم الزاني من حيث إقامة الحد عليه من باب الدلالة اللغوية.

هذه فائدة الخلاف في هذه المسألة.

انتبهوا لهذه المسألة: في المذهب لما أثبتوا القياس في اللغة، فيقولون: إن الدليل على حد شارب الخمر واللائط والنباش الدليل عليها النص الشرعي لا القياس.

وأما الذين نفوا القياس كأبي الخطاب وغيره، فيقولون: إن الدليل ليس عموم النص الشرعي، وإنما الدليل القياس.

ولذلك فإن المؤلف ذكر في كتابه القواعد الفقهية: أن بعضًا من العلماء قالوا: إن الذين قالوا لا يقطع النباش ولا يحد شارب النبيذ ولا يحد اللائط سبب قولهم الخلاف في هذه المسألة، قالوا: وفيه نظر.

وهو يقصد بمن قال ذلك: الطوفي.

لأن المؤلف انتفع بكلام الطوفي كثيرًا، وصدق المؤلف؛ لأنه لا يلزم من المخالفة في هذه القاعدة نفي الحكم، فقد يكون مخالفًا في القاعدة لكن له دليل آخر، لأن الحنفية يرون القياس، فليس الثمرة في الحكم ولكن الثمرة في الدليل.

انتبه لهذه المسألة المهمة.

طيب، نقف هنا، كان بودنا نذكر مسائل الحروف حتى ننتهي من مسائل اللغة، لكن قدر الله وما شاء فعل.

أسال الله أن يرزق الجميع العلم النافع والعمل الصالح...

بدءًا من الدرس القادم سيكون سهل بإذن الله، الدرس اليوم هو أقرب للبلاغة والبيان منه إلى الأصول، لكن صعوبته في مصطلحات الأصوليين، وكثير من اللغويين المعاصرين لما أراد أن يتكلم عن بعض المسائل البلاغية قال: إن كلام الأصوليين فيها أكثر بكثير من كلام اللغويين أهل البيان والبلاغة، ويكفي أن الدرس السابق علاقته باللغة أقرب.

هذا من جهة.

من جهة أخرى: طالب العلم محتاج إليه، ولذلك الطوفي له كتاب جليل سماه: الصعقة الغضبية على منكري العربية.

قال: إن من نظر في الفقه فلابد أن يكون عارفًا بالعربية ، نحوها ولغتها سواءً كان مشهورًا أو غريبًا من لفظها، ولابد أن يكون عالمًا بالاشتقاق والصرف، ويعرف البيان الذي هو الحقيقة والمجاز وغيرها من الكلام المتعلق بالبيان.

ولذلك الأصوليون لما تكلموا عن العلاقات ذكروا كلامًا لا يكاد يوجد عند غيرهم.

أحد الأصوليين وهو عبد القاهر الجرجاني كتاب الإعجاز القرآني يعتبر مرجعًا مهمًا، وهو في الحقيقة أقرب إلى طريقة الأصوليين والمتكلمين منه إلى البلاغيين، لكنهم شققوا ودققوا لأنهم عنوا بهذا الباب.

ولهذا الأمور هذه يجب أن تكون حاضرة في ذهن طالب العلم.

هناك كتاب آخر جميل لأحد المغاربة توفي في آخر القرن التاسع، اسمه الغرناطي، توفي ثمانمائة ونيف وتسعين، في مجلدين، وهو كتاب جميل جدًا، وهو مالكي، وأنصحك بقرائته، وطبع في مجلدين في جامعة ليبيا قديمًا في نحو عشرين سنة، نسيت اسمه، على لساني دائمًا، هو إعلام...، لعلي أتذكره الدرس القادم.

سؤال: هل الخلاف في الحقيقة والمجاز سواءٌ بين أهل السنة أو بينهم وبين غيرهم حقيقي أو لفظي؟

الجواب: تكلمنا عنه الساعة، الحقيقة أنه الخلاف لفظي، وإنما عندنا أمران:

الأول: أن بعضًا من علماء الأصول وغيرهم يجعلون المجاز من عوارض المعاني، قال ابن رجب: وهذا يوهم أنه من الحقائق، ولكن ليس هذا مراد كل من قال بالمجاز.

الأمر الثاني: أن الذين نفوا ليس لأنه ممنوع في ذاته، وإنما لما يفضي إليه، من التوسع في الاستخدام، فإن التوسع في استخدام المجاز مفضٍ إلى تعطيل كثير من الأمور الخبرية، سواءً في أسماء الله وصفاته، أو ببعض

المعتزلة، وأقصد: هناك معتزلة معاصرون في نفي حقائق ما يحدث يوم القيامة، من أشراط وأخبار تكون في آخر الزمان.

لذلك التوسع في هذا الباب، خاصة إذا قيل إن المجاز هو الأغلب قد يجعل الشخص يذهب للمعنى البعيد لظنٍّ متوهم عنده، أن المعنى البعيد هو الراجح.

لذلك من الطرائف: أن الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يعقد مقارنة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، فقال: شيخ الإسلام إذا أراد أن يرد على المخالف أتى إلى بيته فنقضه من أصله، لما جاء للمناطقة قال: عندكم قاعدتان ننقضها من حيث العقل، مثل قضية كل حادث مخلوق، ومثل بعض قواعدهم، ثم لما جاء إلى المجاز قال: المجاز لا يوجد في اللغة فيأتي ينقضه من أصله.

وأما ابن القيم فيأتي إلى جدار المخالف فينقضه طوبة طوبة، يأخذه بسعه الصدر، يأخذه كلمة كلمة، طوبة طوبة، حتى يسقط الجدار كله.

طريقة تفكير تقي الدين مختلفة عن طريقة ابن القيم، وإن كان ابن القيم قد انتفع انتفاعًا كبيرًا جدًا بشيخه، والشيخ انتفع بتلميذه حتى قيل إن تلميذه هو الذي حبب الشيخ تقي الدين للناس، ذكر ذلك بعد المتأخرين نسيته الآن؛ لأن أسلوبه ساحر، وإن من البيان لسحرًا.

سواء قلت إنه توجد حقيقة أو مجاز لا خلاف في الاعتقاد مطلقًا، والخلاف فيما يتعلق في المسألة التي ذكرتها قبل قليل، وهي مسألة التسلسل، وقدم الحوادث، لما قالوا: إنه يوجد الاسم قبل وجود الصفة، وإن قيل: إنه الحقيقة يلزمه التسلسل في القدم، والكلام الباطل هذا الذي لا يصح.

سؤال: أليس الصواب في قول المصنف: وعلى الأول: المجاز أغلب وقوعًا. قال ابن جني: أكثر اللغة مجاز. وعلى الأول ليس المجاز أغلب وقوعًا. قال بدلالة أنه ذكر القول الثاني ونسبه إلى ابن جني.

الجواب: لا، ليس هذا، الذين شرحوا المتن، وشرحوا المختصر يشرحونه على ما ذكرت لكم.

سؤال: الطرق التي ألف فيها كتب الأصول ثلاثة: فهل يوجد كتب ألفت على طريقة الشافعي؟

الجواب: لا شك، هو إن صح التعبير: أبو الأصول، طريقة الشافعي في الرسالة، وللشافعي منة، كما قال أحمد، وقد صدق: للشافعي منة في عنق كل صاحب حديث.

ولذلك بعض المعاصرين لما كان يرغب بتجديد أصول الفقه، قالوا: إن أصول الفقه كان دولاب للتجديد حتى جاء الشافعي فأوقفها، وكثير من العصرانيين المعاصرين يذمون الشافعي ذمًّا عظيمًا، وهذه ممدحة له،

لأنه يقولون: لما ألف الشافعي أصول الفقه أوقف دولاب التجديد، وكذبوا، فالشافعي لم يؤلف من ذهنه، لم يبتدع شيئًا، إنما ابتدع التصنيف، وأما الأمر فهو محفوظ، كالسنة، فإنها كانت محفوظة ثم دونت، والأصول كانت محفوظة ثم دونت، والفقه كان مفتىً به ثم دون ، وهو الرأي.

ولذلك الشافعي هو إمام الباب، لكن أصحابه تغيروا ، فمنهم من سلك طريقة أهل الكلام في الاستدلال، ومنهم من سلك طريقة المناطقة كطريقة المستصفى، فإنه سلك طريقة المناطقة، فيقال: أنه أول من جعل المقدمة منطقية والاستدلال منطقي.

قيل ولا أدري عن صحة ذلك.: إن الذين وافقوا الشافعي في طريقته، الصيرفي في شرحه للرسالة، أنا لا أدري لأن الكتاب غير موجود، فقيل: شرح الرسالة على طريقة الشافعي من غير طريقة المتكلمين من المناطقة.

ويقولون: إن السمعاني في القواطع له لفتات جيدة، وإن كان العلم أصبح متداخلًا بينهما.

سؤال: ما هي أقل الكتب الأصولية تأثرًا بعلم الكلام.

الجواب: ذكرت لك قبل قليل هذه الكتب، هي الأصل، وقواطع الأدلة من الكتاب الجليلة، لكن عيبه كما ذكرت لكم أول درس: الترتيب، كثير من الكتب يقل انتفاع الناس بها لأن ترتيبها مخالف للترتيب الذي في ذهنهم، تجد المسألة في غير مظنتها.

سواءً كانت المسألة في الفقه، حتى في الحديث.

أذكر قديمًا بعض الفضلاء قبل أن تأتي الموسوعات: كانت هناك ، يمكن يذكره الإخوان كبار السن، لما جاءت الأكعب التي تجعل في آخر الكتب، فرح بها الإخوة ويذهبون إلى مدينة، كان لا يباع في المملكة إلا في الطائف، فيشترونها من الطائف، جاءتنا قبل فترة للمغني ولفتح الباري لكي تعرف الأبواب.

أذكر أن واحدًا اتصل علي قديمًا من بلدة أخرى في المملكة يقول: أين الجهاد في المغنى لم أجده؟

لأنه اعتاد أن يكون الجهاد بعد الحج.

ولذلك الترتيب هذا مهم جدًا في الوصول لمعلومة.

أظن: قواطع الأدلة ترتيبه أشكل، وفيه استطرادات كثيرة هو الذي جعل الناس كثيرًا يبتعدون عنه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ.



شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

– حفِظَهُ اللَّهُ –

الدرس الرابع

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

بسم الله والحمد لله

وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "مسائل الحروف"

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما تكلم في المباحث اللغوية.

وأن الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إلى اسمٍ.
- وفعلٍ.
- وحرف.

فأما الاسم: فقد تكلم عن كثيرٍ من مباحثه ومسائله فيما تقدم، فذكر أقسامه وأنواعه باعتبار وحدة لفظه، واعتبار وحدة مدلوله، وما يتعلق بذلك من الأمور التي سبقت كالمشتق وغيره.

وأما الفعل: فإن مباحث الأصوليين في دلائل الفعل قليلة وليست كثيرة، ويكتفون بما يذكره اللغويون والنحويون في كتبهم من علامات معرفة الفعل، وأنواع الفعل سواءً كان ماضيًا، أو مضارعًا، أو أمرًا، وإن كانوا يتوسعون في الأمر على سبيل الخصوص، ولكنهم يتكلمون عنه ليس هنا في هذا الموضع، وإنما عندما يتكلمون عن مباحث الأمر والنهي، فيتكلمون عن صيغ الأمر.

بقي القسم الثالث وهو الحرف: وقد أفرد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عددًا من المسائل المتعلقة بالحروف؛ ولذا سماها "**مسائل الحروف**" فجمع عددًا من المسائل، وجعلها تحت هذا العنوان العام وهو **(مسائل الحروف)**.

والحروف: جمع حرفٍ، وهي الألفاظ التي تتصل بالأسماء، والأفعال، والجُمَل بحيث أنها لا تدل وحدها على سبيل الانفراد على معنًى تام، بل لا بد أن يكون المعنى التام حال اتصالها بغيرها، وعندما نقول: إن

الحرف لا يدل على انفراده بمعنًى تام؛ لأن له معنًى على انفراده، لكنه ليس تامًّا مثل ما سيذكره المصنف بعد قليل في دلالة عددٍ من الحروف كالواو، والفاء، وغيرها من الحروف بعد قليل.

وذِكر مسائل الحروف مهمة: وذلك أن الفقيه محتاجٌ لمعرفتها؛ أي محتاجٌ لمعرفة معاني الحروف، وذلك أن هذه الحروف تقع كثيرًا في الأدلة الشرعية من الكتاب والسُّنَّة، فيحتاج الفقيه لمعرفة دلالة هذه الحروف ومعانيها، كما أنها تقع كذلك في ألفاظ المكلفين، فالمفتي والفقيه الذي سيتكلم محتاجٌ لمعرفة الحكم المنبني على لفظ المكلفين؛ ولذا فإني إن شاء الله في هذه المسائل التي سيوردها المصنف سأذكر في كثيرٍ منها مثالًا من أدلة الأصول، وهي أدلة التشريع من الكتاب أو السنة، ومثالًا آخر من كلام المكلفين لتنزيل معاني الحروف عليها.

وقبل أن نبدأ بما ذكره المصنف من المسائل، فإني سأورد مسألتين سهلتين:

- **المسألة الأولى**: أن العلماء يقولون وقد نص على ذلك الطوفي: أن الأصل أن في كل حرفٍ من الحروف؛ أي حروف المعاني أن له معنًى واحدًا فقط، وما عدا هذا المعنى، فإنه يكون مجازًا فيه إن سميناه، أو إن اعتبرنا المجاز كما هي طريقة أغلب أهل العلم، إلا بعض الحروف التي عرض لها عارض، فهذا الحرف الذي عرض له عارض كما سيأتينا إن شاء الله في الحرف الذي يلي الواو وهو الفاء، فإنه لما عرض له عارض اقتضى أن يكون له معنيان مجتمعان، وإلا فالأصل أن كل حرفٍ له معنًى واحد فقط، وما عدا هذا المعنى فإنه يكون مجازًا ينقل إليه المعنى بدليل، فلا ينقل إلى المجاز إلا بدليل.

- **المسألة الثانية**: أننا عندما نقول: إنه ليس له إلا معنى واحد حقيقي، معنى ذلك أنه لا يلتغي المعنى الثاني، بل يبقى ما دام معنًى صحيحًا مستعملًا، فإنه يسمى معنًى مجازيًّا يصار إليه بدليلٍ أو قرينةٍ دالةٍ عليه، فلا يلغى المعنى الثاني بل هو باقٍ، لكن حيث وُجِد الدلالة.

أقول هذا لمَ؟

لأن كثيرًا من أهل العلم من المتقدمين ومن بعدهم عنوا بإفراد كتبٍ كاملةٍ لمعاني الحروف، والكتب التي طُبِعَت لكبار علماء اللغة كالزجاجي وغيره في معاني الحروف طُبعت في وقتنا هذا تربو على عشرة كتب كلها في معاني الحروف، بل هناك كتبٌ أفردت لحرفٍ، والمعاني المتعلقة بهذا الحرف، (فاللام) على سبيل المثال له معاني كثيرة سيأتي ذكرها والإشارة لعددها في محله.

"الواو لمطلق الجمع"

نعم، بدأ المصنف بأول الحروف وهو (الواو) **والمقصود بالواو هنا**: الواو التي تأتي بين الأفعال، أو تأتي بين الأسماء، فإنه قال: "**لمطلق الجمع**" المصنف هنا أجاد، فإنه عبَّر بمطلق الجمع خلافًا لابن الحاجب، فإنه عبَّر بالجمع المطلق، والمصنف تبع في ذلك ابن مفلحٍ والسبكي في [جمع الجوامع].

وهذا التعبير من المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بمطلق الجمع قالوا: إنه أصوب؛ لأنه يكون أكملَ في الدلالة، مثل ما تعرفون الحديث عن مطلق الإيمان والإيمان المطلق، والوضوء والماء، والماء المطلق ومطلق الماء، فلا شك أن مطلق الجمع أدق؛ لأنه يدل على الجمع، ولكنه من غير تقييدٍ له بكونه جمعًا مرتبًا، ولا جمعًا فيه معية، هذا معنى قول المصنف: "**إنها لمطلق الجمع**" وهذا من الإصابة في التعبير خلافًا لابن الحاجب.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**إنها لمطلق الجمع**" معنى هذه الجملة أن الواو إذا جاءت بعد أفعالٍ أو بعد أسماء، فإنها تدل على اشتراك المعطوفات في الحكم، وهذا هو مطلق الجمع، وهو الاشتراك في الحكم؛ لأن ما زاد عن ذلك وهو الاشتراك في الحكم مع الزمان سواءً كان اشتراكًا أو ترتيبًا، فإن الزائد عنه زائدٌ عن مطلق الجمع، فهو مطلق جمعٍ، فهو جمعٌ مع ترتيبٍ أو مع معية.

إذن فالمراد بمطلق الجمع: هو الاشتراك في الحكم دون الزمان، أو غيره من الأمور الأخرى المتعلقة بالجمع في غير الحكم، نعم.

"لا لترتيبٍ ولا معيةٍ عند الأكثر"

نعم، قول المصنف: "**لا لترتيبٍ**" أي أن الواو لا تدل على الترتيب في قول أكثر اللغويين، وسيأتي إن شاء الله من قال ذلك، ومن حكى فيها إجماعًا.

والمراد بالترتيب: هو أن يأتي بالشيء بعد الشيء، فيكون أحدهما متقدمًا على الآخر، فيكون اشتراكًا في الحكمِ مع ترتيبٍ؛ أي مع تقديم أحدهما على الآخر وهو نفي الزمان.

وأما المعية: فالمراد بها هو الاشتراك في الزمان والحكم معًا، فلو قيل: إنها للجمع والمعية لكان كذلك.

إذن قول المصنف: "**لا لترتيبٍ ولا لمعية**" يدلنا على أنه لمطلق الجمع من غير النظر للجمع في الزمان أو الترتيب فيه، وهذا معنى قولهم: إنه مطلق الجمع؛ لأن المعنى المشترك في هذه الأمور الثلاث هو مطلق الجمع.

نعم، وقول المصنف: "**عند الأكثر**" هذا هو الصواب أن أكثر اللغويين يقولون: إنها لمطلق الجمع لا لترتيب، ولا لمعية.

قالوا: وقد حكى سيبويه في كتابه [الكتاب] هذا الحكم سبعة عشرة مرة ينص على أنها لمطلق الجمع، ولم يذكر أنها للترتيب، ولكن عبَّر المصنف بالأكثر؛ لأن بعضًا من اللغويين كما سيأتي عن الفراء وغيره أنهم قالوا: إنها تفيد الترتيب ولكنه ضعيف، ضعف جمعٌ من المحققين، نعم.

"وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية"

نعم، قول المصنف: "**وكلام أصحابنا**" يعني كلام بعض أصحابنا "**يدل على أن الجمع المعية**" يعني أنهم يعبرون بالمعية ويقصدون به الجمع، وممن نص على ذلك ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، فقد ذكر في كتاب [الصلاة]: {أن المعية تقتضي المشاركة، ولا تقتضي المقارنة في كثيرٍ من ألفاظ الشرع} وهذا يدل عندهم على أنهم يستخدمون المعية بمعنى مطلق الجمع، ولا يجعلوا للمعية معناها الاشتراك في الحكم والزمان معًا كما ذكرت لكم عن ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في تطبيقه لبعض المعاني من كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وسنة نبيه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن هنا قول المصنف: "**وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية**" بمعنى أنهم يستخدمون المعية بمعنى الجمع، ويحملون على ذلك بعض النصوص الشرعية الواردة فيه، نعم.

"وذكر في التمهيد وغيره ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة؛ لإجماعهم أنها في الأسماء المختلفة، كواو الجمع، وياء التثنية في المتماثلة"

نعم، قول المصنف: "**وذكر في التمهيد**" يعني به أبا الخطاب الكلوذاني -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وغيره؛ أي غيره من الأصوليين كابن عقيل وغيره.

قال: "**ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة**" حكى جمعٌ من اللغويين، ومن الأصوليين الإجماع على أن الواو تفيد مطلق الجمع لا الترتيب، وممن حكاه من اللغويين أبو علي الفارسي، والسيرافي والسهيلي صاحب [الأمالي]، وهذا الإجماع الذي حكاه هؤلاء منقوضٌ بخلاف عددٍ من أكابر أهل اللغة الذين حكوا خلافه، وهو أنه يقتضي الترتيب.

وممن حكى ذلك، أو حكى الخلاف فيه ابن هشام في كتابه [مغني اللبيب] وفي غيره من كتبه نقل عن الفراء، وعن الكسائي، وعن غيرهم من أهل اللغة أنهم يرون أن الواو تفيد الترتيب، وأنها لغةٌ لكنها ضعيفةٌ ومهجورة.

إذن فالقول: بأن الواو تفيد الترتيب هي لُغيَّة، ولكنها لغةٌ ضعيفة ومهجورة، والغالب في الاستخدام إفادتها للترتيب.

ثم دلل على ذلك؛ أي دلل [صاحب التمهيد] وهو أبو الخطاب على أنها تستخدم الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بدليلٍ لغوي وهو قوله: **"لإجماعهم أنها في الأسماء المختلفة".**

قوله: **"لإجماعهم"** أي لإجماع أهل اللغة **"أنها"**؛ أي الواو **"في الأسماء المختلفة"**؛ يعني عندنا مصطلحان لأبين هذين المصطلحين ثم نرجع هذه الجملة:

- عندنا الأسماء المختلفة.
- وعندنا الأسماء المتماثلة.

عندما تقول في الأسماء المختلفة أولًا أن تعدد أسماءً متعددةً وبينها قاسم، مثل: (هذا محمد بن هارون وهذا محمد بن خزيمة وهذا محمد بن جرير) فهذه أسماء مختلفة (محمد، ومحمد، ومحمد) فإذا جمعت هذه الأسماء في اسمٍ واحد سميت هؤلاء (بالمحمدون)، فتقول: (هؤلاء المحمدون).

إذن الأسماء المختلفة أن تأتي بأسماء أعلام، ثم تعطف بنيها بالواو، (هذا محمد بن خزيمة ومحمد بن جرير ومحمد بن هارون) وهؤلاء المشهورون عند المحدثين (بالمحمدون الثلاثة).

فيقول، أو نقل أبو الخطاب: {أنك إذا جئت في الأسماء المختلفة بالواو هذا محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمدٌ، ثم أبدلتها بواو الجمع في الأسماء المتماثلة، فقلت: (هؤلاء المحمدون) دلنا على أن الواو إنما يُقصد بها العطف لا الترتيب؛ فقد تقول: (جاء محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمد) ثم تقول: (جاء المحمدون)، فكلمة (جاء المحمدون) لا تقتضي ترتيب تقديم الأول على الثاني على الثالث؛ لأنها جُمِعَت في اسمٍ متماثلٍ واحد}.

هنا فائدة لغوية، أو ليست لغوية، وإنما أدبية: جمع بعض أهل الأدب كتابًا أسماه المحمدون من الشعراء، جمع فيه عددًا من المحمدين من الشعراء، ومن الأدباء، وهو القفطي صاحب الكتاب، وقد طُبع في الهند قديمًا، وهذا الكتاب يعني فيه نكت قد لا توجد في غيره من كتب التراجم.

إذن هذا معنى قوله: **"لإجماعهم أنها"**؛ أي الواو **"في الأسماء المختلفة"** مثل قولنا: (جاء محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمد) كواو الجمع في الأسماء المتماثلة مثل: (جاء المحمدون).

قال: **"وياء التثنية"**

ياء التثنيةِ مثل أن تقول: (رأيت زيدًا) أو (رأيت زيد بن فلانٍ، وزيد بن فلان) ثم تقول: (رأيت الزيدين) فهنا ياء تثنيةٍ لما كانا اثنين، فواو الجمع إذا كانت الأسماء المختلفة عددًا، وفي التثنية إذا كانا اثنين.

فإذا قلت: (رأيت زيدين، أو الزيدين) فإنها بمعنى (رأيت زيد بن خالدٍ، وزيد بن فلان) هذا معنى قوله: "وياء التثنية في المتماثلة"؛ أي في الأسماء المتماثلة.

قال: **"واحتج به ابن عقيلٍ وغيره"** هذا يدل على قوة هذه الحجة؛ لأن ابن عقيل احتج به ولم ينتقضه.

قال: "**وفيه نظر**" قول المصنف هنا: "**وفيه نظر**" تبع فيه ابن مفلح، فإن ابن مفلح نظَّر هذا الدليل، واختصر التنظير بقوله: {لجواز ذلك مع كونه للترتيب} هذا مختصر ما ذكره ابن مفلح قال: {لجواز ذلك مع كونه للترتيب}.

ما معنى كلام ابن مفلح؟

ابن مفلح يقول: لو أن الأسماء المختلفة عُطِفَ بينها بما يقتضي الترتيب وهو (ثُمَّ)، فإنه يجوز أن تأتي بدلها باسمٍ متماثل (رأيت محمدَ بن فلانٍ) أو نقول: (جاء محمد بن فلانٍ، ثم جاء محمدٌ بن فلان، ثم جاء محمد بن فلان) فهذه تقتضي الترتيب؛ لأنك عطفت بينها ب(ثم) التي تقتضي الترتيب، يصح أن تستبدلها بالاسم المتماثل، فتقول: (جاء المحمدون).

فلما كان الإتيان بالاسم المتماثل، أو في الأسماء المتماثلة يصح أن يؤتى بها في المرتب، وفي غير المرتب، فإن الاستدلال هنا في غير محله، ونقول: إنما هو استعمال أهل اللغة وهو المقدَّم، فهو أولى من الاستدلال.

وهذا يدلنا على أن الأصل في المباني اللغوية إنما هو السماع في تنزيلها على معانيها، نعم.

"وقال الحلواني: وثعلب من أصحابنا، وغيرهما من النحاة والشافعية إنها للترتيب"

نعم، يعني بدأ بالقول الثاني في مسألة الواو، قال: "**وقال الحُلواني**" العلماء بعضهم، وهذا من مشتبه النسبة الحنفيُّ حلوانيٌّ، والحنبلي حُلوانيٌّ، ضبط نسبة الحُلواني بن رجب في ترجمته في [ذيل الطبقات].

قال: "**وقال الحلواني**" يعني به أبا الفتح اللي هو الأب والابن، فاللي يغلب على ظني أنه يقصد أبا الفتح؛ لأن هذا القول نُسِب لكتاب [الهداية] كما في المسودة.

قال: "**وثعلبٌ من أصحابنا**" ثعلب من أئمة اللغة المعروفين.

وقوله: "**من أصحابنا**" يعني أن الاثنين من أصحابنا، فالحلواني من الحنابلة، وثعلبٌ كذلك من الحنابلة، وهذا الصحيح، فإن ثعلب لغوي، وغلامه كذلك كلاهما من أصحاب الإمام أحمد الذين جالسوه، وانتفعوا بعلمه؛ ولذلك فإن الحنابلة يعدون هذين الاثنين من الحنابلة.

ومر معنا أن ابن فارس يصنف من علماء المالكية، وغيرهم من علماء اللغة؛ يعني قد يكون منتسبًا لمذهب مثل أزهري لا شك أنه شافعي المكتب؛ ولذا ألَّف الكتاب المهم كتاب [الزاهر] وأهم منه كتابه [تهذيب اللغة]، كتاب [تهذيب اللغة للأزهري] هذا من أهم الكتب التي أُلفَت في اللغة، نعم.

طبعًا عدَّه؛ عدَّ ثعلبًا من الحنابلة غير المؤلف كثير، ومن أقدمهم فيمن وقفت عليه ابن أبي يعلا في [الطبقات] فقد ذكر ترجمة لثعلب ولغلامه معًا، نعم.

قال: "**وقال الحلواني: وثعلبٌ من أصحابنا وغيرهما من النحاة والشافعية**"

قوله: "**وغيرهما من النحاة**"، "**من النحاة**" يقصد بهم اللغويين، وقد نُقِل ذلك عن الفرَّاء، وعن الكسائي، وهو من أئمة الإسلام في القراءة والنحو واللغة وغيرها، وقال به كثيرٌ من الكوفيين، وبعض البصريين، وإن كان الأغلب عند البصريين أنها لا تفيد الترتيب، وإنما تفيد مطلق الجمع فقط.

قال: "**والشافعية**" هذه الجملة وهي قول المصنف: "**والشافعية**" يدل، أو ظاهرها يدل على أن الشافعية كلهم يرون الترتيب، وهذا غير صحيح، وإنما الشافعية لهم قولان في المسألة، وقد نُسِب للشافعي أنه يرى الترتيب من نصه، وقد أُنكرت هذه النسبة للشافعي، فلا يثبت أن الشافعي قال: إن الواو للترتيب، وقد أطال أبو إسحاق الإسفراييني في رد هذا القول، وأنه لا يصح أن يُنسب للشافعي، ولا القول بأنها للترتيب.

قال: "**إنها للترتيب**" بمعنى أن المعطوف الذي يكون في الزمان بعد المعطوف عليه، فيشتركان في الحكم، وليس مشتركان في الزمان، ولكنهما ترتيب، ولا يلزم الترتيب أن يكون متواليًا، فقد يكون متراخيًا، نعم.

"وقال أبو بكر: إن كان كل واحدٍ من المعطوف والمعطوف عليه شرطًا في صحة الآخر كآية الوضوء فللترتيب، وإلا فلا"

نعم، "**قال أبو بكر**" المقصود بأبي بكر في الغالب عند الحنابلة يقصد به أبو بكر عبد العزيز بن جعفر الذي هو مشهور بغلام الخلال صاحب كتاب [التنبيه، وزاد المسافر وغيرها].

وقلت: إنه في الغالب لمَ؟

لأن بعضًا من العلماء كالمرداوي في [الإنصاف] نقلًا عن الحارثي ذكر أن صاحب [المقنع] كثيرًا ما يطلق أبا بكر ويعني به الخلال، ولكن الأصل عند الحنابلة إذا أطلقوا أبا بكر فيعنون به غلام الخلال الذي يسمى أبو بكر عبد العزيز.

قال: "**وقال أبو بكر**" يعني به عبد العزيز بن جعفر.

"**إن كان كل واحدٍ من المعطوف والمعطوف عليه شرطًا في صحة الآخر فللترتيب**" مثاله "**كآية الوضوء، وإلا فلا، فليس للترتيب**" هذا القول ذكره أبو بكر عبد العزيز كما نقله عنه الشيخ تقي الدين في مواضع كثيرة من كتابه [التنبيه] وأطال عليه في موضع الوضوء، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[المائدة:٦].

فالواو التي بين هذه أعضاء الوضوء الأربعة هل هي للترتيب أم لا؟

فذكر هنا أبو بكر: أنها للترتيب في هذه الآية، ووجهه قال: {لأن كل واحدٍ منها شرطُ لما قبله، فلما كان ما قبله شرطٌ له، فإنه يكون للترتيب}.

طبعًا هذه المسألة وهي هل الواو الأصل فيها أنها، هل الواو تدل على الترتيب أم لا؟

ينبني عليه الكثير من الأحكام:

منها آية الوضوء؛ فآية الوضوء فنقول: إنها تدل على الترتيب بين الأعضاء وإن لم تكن الواو دالةً عليه، والدليل على ذلك ذكر ممسوحٍ بين مغسولات؛ لأن عادة البلغاء أنهم يجمعون المتماثلات، ثم يذكرون المغايرات، وقد ذكر الله -عَزَّ وَجَل- ممسوحًا بين مغسولات، فبحثنا، فلم نجد لذلك معنى ولا علة إلا الترتيب، فنقول: إن دلالة الترتيب ليست دالةً بالواو، وإنما يدل عليها معنًى آخر وهو ذكر الممسوح بين المغسولات.

وأما مالك فقد استمسك بالأصل: وهو أن الواو لا تدل على الترتيب، فاستدل بذلك على أنه لا يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء.

وأما فقهاؤنا فاستدلوا بأمر آخر كما ذكرت لك، كما أننا نستدل بأمرٍ آخر نقول: إن العطف هنا عطفٌ للحكم، فإن الله -عَزَّ وَجَل- ذكر في أول الأفعال الفاء ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦]، و(الفاءُ) تدل على الترتيب والتعقيب معًا.

فنقول: إن الأعضاء التي بعده ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**﴾[المائدة:٦] فهي معطوف عليها في الحكم، فيجب أن يكون كل عضوٍ بعد ذلك معطوفٌ على الأول، فيجب فيهما الترتيب والموالاة من باب العطف على حكم الذي ثبت عندنا في قوله: ﴿**فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦] حيث أثبت فيها الفاء.

إذن هذا ما يتعلق الآية.

من كلام المكلفين نذكر مثالًا أو مثالين:

- لو أن رجلًا قال لامرأته: إن دخلتِ الدار وكلمتِ زيدًا فأنتِ طالقٌ، فإن دخلت الدار قبل تكليم زيد طلقت بلا إشكال، فإن كلمت زيدًا قبل دخول الدار نقول: تطلق كذلك؛ لأن الواو تدل على الجمع، ولا يلزم منها الترتيب بين دخول الدار وبين تكليم زيد.

- كذلك لو أن رجلًا في مرضه المخوف قال في عطيته، وهنا عبرنا بالمرض المخوف ولم نقل: إنها وصية؛ لأنكم تعلمون الفروقات بين الوصية والمرض المخوف الأربعة التي ذكرها الموفق في آخر كتاب [الوصايا من العمدة] منها:

أن الوصايا تتزاحم، بينما العطايا التي تكون في المرض المخوف، فإنه يُقدَّم الأول قبل الثاني؛ لأنها لها حكم الهبات.

لو أن رجلًا في مرضه المخوف قال: (أعتقت زيدًا وعمرًا من مماليكي) ثم ضاق الثلث عنهما، فهل نقول: إنه يعتق الأول دون الثاني، أم يعتق منهما جميعًا ما يخرج من الثلث؟

نقول: الثاني: وهو أنه يعتق منهما جميعًا نسبته من الثلث؛ لأن قوله: (أعتقت زيدًا وعمرًا من عبيدي، أو من مماليكي) الواو هنا لا تدل على الترتيب، وإنما تدل على مطلق الجمع، بخلاف لو قال: (أعتقت زيدًا) ثم قال بعد ساعةٍ أو بعد نصف ساعة: (وأعتقت عمرًا) أو قال: (أعتقت عمرًا) فإنه يخرج الأول دون الثاني، نعم.

"والفاء للترتيب وللتعقيب في كل شيءٍ بحسبه"

نعم، هذا هو الحرف الثاني وهو (الفاء)، و(الفاء) هذا من الحروف التي لها حكمٌ خاصٌّ بها كما أشار بعض أهل العلم، **فقالوا**: {إنه قد عرض لها عارض، هي الحرف الذي عرض له عارض، فأوجب له معنيين} فاقتضى هذا الحرف معنيين، وإلا فالأصل أن له معنًى واحدًا، وذلك أن المعنيين هما الترتيب والتعقيب.

ما هو العارض؟

قالوا: إن (الفاء) التي يؤتى بها للعطف فيها شبهٌ (بالفاء) في جواب الشرط، وجواب الشرط يلزم فيه الترتيب بعد المشروط؛ **فلذلك نقول**: إن (الفاء) لشبهها (بالفاء) الأخرى وهذا هو العرض وهو الشبه (بفاء) جواب الشرط جعلنا لها معنيين بدلًا من المعنى الواحد، وهذا ذكره الطوفي في بعض كتبه، وذلك أن الطوفي شرح قطعةً من [المحرر] شرح فيها فقط المسائل التي تبنى على الحروف من باب الطلاق، وشرحها بشرحٍ متوسع لا يكاد يوجد عند غيره في هذا الشرح، فأطال في دلائل الحروف ومعانيها، وما ينبني عليها، ولنقول: الحكمة في دلائل المعاني عليها، نعم.

قال: **"والفاءُ للترتيب"** مر معنا ما المراد بالترتيب.

قال: **"والتعقيب" المراد** بالتعقيب بمعنى أن يكون الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه من غير تراخٍ ولا مهلةٍ طويلة، وإنما يكون عَقِبَه.

والتعقيب عندهم؛ أي عند فقهائنا مرده للعرف يخلف من مسألةٍ إلى مسألة بحسبها.

ثم قال الشيخ: **"في كل شيءٍ بحسبه"** بمعنى أن ترتيب كل شيءٍ بحسبه، فالزمان بين ابتداء المرتب والمرتب عليه يطول ويقصر بحسب نوع الشيء وبحسب عرفه؛ ولذلك لما جاؤوا في أعضاء الوضوء وقالوا: إنها تدل على الترتيب للمعنى أو الدليل الذي ذكرت لكم قبل قليل وهو العطف على الفاء وما بعدها، فإنهم قالوا: إن الضابط فيه مرده إلى العرف، وبعضهم قال: إلى أن يجف العضو لأول، باعتبار أن هذه علامة واضحة فيه.

ومثله كل شيءٍ يقتضي التعقيب مثل من سلَّم من صلاة ثم فتل، ثم انتبه إلى أنه سلَّم عن نقص ركعةٍ فأكثر، فإنه يجب أن يرجع مباشرةً، وألا يطيل الفصل، نعم.

والكلام في قوله: "**كل شيءٍ بحسبه**" طويل، نعم.

"ومن لابتداء الغاية حقيقة"

طيب، قبل أن يبدأ المصنف في قوله: "**من**" مرَّ معنا من دلائل القرآن الدلالة على (الفاء) في آية الوضوء، إذا قلنا: إنه عطفٌ عليه.

لكن من أمثلته في كلام المكلفين:

لو أن رجلًا أقرَّ على نفسه فقال: لفلانٍ عليِّ درهم فدرهم) فهل يلزمه درهمٌ واحدٌ الآن أم يلزمه درهمان؟

نقول: يلزمه درهمان؛ لأنها تفيد التعقيب مع الجمع ترتيبٌ وتعقيب.

ومثله لو قال رجلٌ لامرأته هي طالقٌ، فطالقٌ، فالمذهب لو قال: (هي طالقٌ فطالقٌ فطالق) فالمذهب أنها ثلاث إلا أن ينوي واحدة.

تذكرون في كتاب [الطلاق] قلنا: إن ألفاظ الطلاق ثلاثة أنواع، أو أربعة أنواع:

- نوعٌ يقع ثلاثًا مطلقًا سوى نوى واحدةً أو لم ينوِ.
- ونوعٌ تقع به واحدةٌ مطلقة ولو نوى ثلاثًا.
- ونوعٌ يقع به ثلاثٌ إلا أن ينوي واحدةً.
- ونوع يقع به واحدة إلا أن ينوي ثلاثًا.

وهذه مرت معنا في كتاب الطلاق، نعم.

"ومِن لابتداء الغاية حقيقة عند أصحابنا وأكثر النحاة"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن "**من**"، "**ومن**" هنا "**من**" التي يؤتى بها قال: "**لابتداء الغاية**".

معنى قوله: "**لابتداء الغاية**"؛ يعني ابتداء الغاية التي سينتهى إليها، فإنه الغاية لها ابتداءٌ وانتهاء؛ فالابتداء تكون ب(مِن) والانتهاء تكون ب(إلى، وحتى، ونحوها).

ف(مِن) تكون لابتداء الغاية، الغاية هذه قد تكون غايةً مكانية، وقد تكون غايةً زمنية.

اضرب مثال للاثنين معًا: فمن قال: (ذهبت مِن الرياضِ إلى مكة من الساعة السادسة إلى الثانية عشر) فإننا في هذا المثال جمعنا الاثنين؛ الأول وهو الغاية المكانية وهذا باتفاق اللغويين أن (مِن) تدل عليه.

والثانية: الغاية الزمانية وهذا قول كثير من أهل العلم خلافًا لبعض أو كثير من البصريين فإنهم ينكرون ذلك.

طيب، قال: "**لابتداء الغاية حقيقةً**"

قوله: "**حقيقةً**" يعني أن ما عداها من المعاني مجاز، فالأصل أنها تكون لابتداء الغاية، ولا ننقلها لغيرها إلا حيث دل الدليل، وهذا الذي قدَّمه المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

وبناءً على ذلك فإنه قولهم: "لابتداء الغاية" يقابلها انتهاء الغاية، ف(مِن) نقيضها (إلى)؛ لأن هذا لابتداء الغاية، وهذا لنقيضها.

قال: "**عند أصحابنا**" أي عند الحنابلة.

"**وأكثر النحاة**"

طيب، قبل أن يعني ننتقل للقول الثاني قوله: "**عند أصحابنا**" يقصد بهم الحنابلة وهذا كلام المصنف تبع فيه ابن مفلح، ويحتاج إلى أيضًا تأمل؛ لأنهم دائمًا يقولون، يجمعون بينهما، فتحتاج إلى تأمل؛ يعني تأكد من نص على ذلك غير ابن مفلح، أو قبل ابن مفلح.

لكن قول المصنف: "**وأكثر النحاة**" فهذا صحيح، فإن أكثر النحاة على أنها حقيقةٌ في ابتداء الغاية، وفي غيرها تكون مجازًا، وقد أنكر ابن السمعاني في [قواطع الأدلة] جعل استخدام الفقهاء لها كاستخدام النحويين، **فقال**: {إن استخدام النحويين يكون لابتداء الغاية في الأصل، وأما الفقهاء فالأصل عندهم أنها للتبعيض}؛ **ولذلك يقول**: {هذا كلام النحويين فيما بينهم، وأما الذي تعرفه الفقهاء فهو الابتداء الغاية والتبعيض معًا، وكل واحدٍ في موضعه حقيقة}.

ولذلك أنا أقول لكم: أغلب الذي وقفت عليه من الحنابلة، وتحتاج إلى مراجعة، ولا أستطيع أن أجزم الآن إلا بعد مراجعة، أغلب من وقفت عليه من الحنابلة يقول: إن (مِن) هي للمعنيين، هي حقيقة في الأمرين في التبعيض، وحقيقةٌ في أيضًا ابتداء الغاية معًا، فيصح الاستدلال بهما، فتكون من باب المشترك في المعنيين معًا.

من الأمثلة الفقهية التي، أو من الأمثلة لتطبيق هذه القاعدة: أنها لابتداء الغاية من كلام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الحديث المشهور الثابت في الصحيح حينما قال -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-: «**مَا أَسْفَلَ الكَعْبَين مِنَ الإِزَار فَفِي النَّار**»، فقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مِن الإِزَار**» (مِن) هنا ابتدائية؛ بمعنى (مِن) ابتدأ الإزار من هذا الموضع فإنه يكون في النار.

وقد فهم بعض الناس أن تبعيضية، وبناءً على ذلك فإن الذي يكون في النار إنما هو الإزار، وقد جاء أن رجلًا سأل نافعًا مولى بن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُما- لما روى هذا الحديث، فقال: "أمن الكعبين أم من

الإزار؟ فقال: وما ذنب الإزار، وإنما أراد اللحم والعظم" فدل ذلك على أن (مِن) هنا إنما هي لابتداء الغاية، وليس للتبعيض للإزار، خلافًا لمن ظن ذلك من الرواة.

من أمثلة تطبيقها على المكلفين أنها لابتداء الغاية:

- لو أن رجلًا قال لزوجه: (هي طالق أول) ما نقول: (في) لأنها تغير المعنى (هي طالقٌ أول يومٍ من رمضان) إن قلت: إنها تبعيضية فقد تطلق في أول اليوم ووسطه وآخره، فيكون من باب التردد، وإن قلت: إنها ابتدائية، فإن من أول دخول رمضان بغروب شمس آخر يومٍ من شعبان تطلق المرأة منه؛ ولذلك عللوا بأنها تطلق من أول يوم من رمضان؛ لأن (مِن) في قوله: (من رمضان) لابتداء الغاية، نعم.

"وقيل: حقيقة في التبعيض، وقول ابن عقيل"

نعم، وقول المصنف: "**وقيل: حقيقةٌ في التبعيض**" هذا القول الثاني الذي نقله المصنف عن ابن عقيل، وسأتكلم عن رأي ابن عقيل بعد قليل **تحتمل معنيين:**

- إما أنها حقيقةٌ في التبعيضٌ، مجازٌ في ابتداء الغاية، وهذا غير مقبول.

- وتحتمل أن تكون حقيقة في الاثنتين وهذه متى؟ لو قال: قال المصنف: وحقيقة في التبعيض" لقلنا: إنها معطوفة، لكنه لم يقل ذلك المصنف.

طيب، قال: "**وقالها ابن عقيلٍ**"؛ أي أن ابن عقيل قال هذا القول، ابن عقيل في الواضح لم يقل هذا الكلام، لم يقل: إن هناك قول أنها حقيقةٌ في التبعيض، **وإنما قال**: {إن (مِن) لابتداء الغاية وقد تستعمل وتدخل في الكلام للتبعيض} فسياق كلام ابن عقيل لم يحكه قولًا.

والأمر الثاني: لم يحكي أنها حقيقةٌ في التبعيض، مجازٌ في غيره، **وإنما قال**: {تدخل في الثنتين، فتكون حقيقةً في الجميع} فيكون موافقًا للقول الذي نقله ابن السمعاني عن الفقهاء.

والمسألة تحتاج إلى تدقيق في هذه المسألة، لعله أن يكون بعد ذلك.

طيب، على العموم إذن صار عندنا قولان في التبعيض:

قيل: إن (من) حقيقة في التبعيض.

وقيل: إنها مجازٌ فيه.

من الأمثلة على ذلك التي استخدمت فيها من للتبعيض:

قول الله -عَزَّ وَجَل- في آية التيمم: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**﴾[المائدة:٦].

أبو حنيفة -رحمة الله عليه- قال: {إنها لابتداء الغاية، وبناءً على ذلك فيجوز التيمم بكل شيء}.

وأما فقهاؤنا كما نص على ذلك الزركشي، ونقله عنه كثيرون، ومنه منصوف الكشاف: {أن (مِن) هنا إنما هي تبعيضية}

ونقلوا عن الزمخشري أنه قال: {إن هذا من الغلط غير المقبول أن تقول: أن (مِن) هنا لابتداء الغاية}، لكن قد يقال وهو محتمل لغة، إذا قلنا: إن (مِن) من باب المشترك في اللفظ، فقد تكون محتملة المعنيين، وبناءً على ذلك فلا بد أن يكون التيمم مبتدأً به الصعيد، وأن يُحمَل جزء منه إلى الوجه واليدين، فلا يصح التيمم إلا بترابٍ له غبار، ولا يصح برملٍ، ولا بحجرٍ، ولا بما ليس من الأرض، كنخالة خبز، ونخالة الخشب، ونحو ذلك.

ولذلك، لا مانع بأن يكون (مِن) حقيقة في الثنتين وهو ظاهر كلام أصحاب الرواية وإن قالوا وصرحوا بأنها للتبعيض، نقول: هي تبعيضٌ وابتدائيةٌ كذلك، والقرآن حمَّال أوجه كما تعلمون، كما ثبت ذلك عن ابن عباس وأبي الدرداء -رَضِيَ الله عَنْهُما-، نعم.

"وقيل: في التبيين"

نعم، قول المصنف: "**في التبيين**" يعني أنها حقيقةٌ في التبيين مجازٌ في غيره، وهذا القول الذي ذكره المصنف هنا هو الذي جزم به الطوافي وغيره من فقهائنا، وجزم به قبلهم الرازي في [المحصول] **وقال**: {إنه حق}.

ومعنى قوله: "**إنها للتبيين**" بمعنى أن (مِن) حقيقةٌ مشتركةٌ في التبعيض، وحقيقةٌ مشتركةٌ أيضًا في التبعيض، وفي إبداء الغاية، وفي كل المعاني المنقولة عنها، والمعنى المشترك —شوف كيف-والمعنى المشترك في التبعيض، وفي ابتداء الغاية والتبيين؛ فتبيِّن بدء السِّراية إذا كان في طريق، أو تبيِّن ما منه الجزء.

إذن فقوله: "**للتبيين**" يدل على أنها تكون معنًى مشتركًا بين التبعيض وبين ابتداء الغاية، والمعنى المشترك بينهما هو التبيين، وقد أطال في [الإبهاج] في تقرير هذا القول، والتدليل عليه، وذكر الكثير من الآيات التي جاءت به، نعم.

والظاهر أنه كذلك؛ يعني ما ذكره هنا أنها للتبيين الظاهر هو الأقرب في استعمال فقهائنا كما نقلت لكم عن الشيخ تقي الدين وغيره، نعم.

"وإلى لانتهاء الغاية"

نعم (إلى) الذي هو حرف الجر ويكون مقصورًا وليس ممدودًا؛ يعني برسمٍ مقصور، وهي حرفٌ، وليس المراد بها الاسم، وأما الاسم فإنه يتغير معناها حينئذٍ.

قال: "**لانتهاء الغاية**"؛ أي لانتهاء الغاية الزمانية والمكانية كما تقدم معنا.

"وابتداء الغاية داخل، لا ما بعدها في الأصح، وفاقًا لمالكٍ والشافعي"

نعم، هذه مسألة مهمة جدًّا، وينبني عليها الكثير من الأسئلة وهي دخول الحد في المحدود، الغاية لها ابتداءٌ وهو (مِن) ولها انتهاء الغاية وهو (حتى، وإلى).

طيب، الحد سواءً كان في ابتداء الغاية، أو في انتهائها هل يدخل في المحدود أم لا؟

هذه المسألة المشهورة جدًّا التي تكلم عنها اللغويون والفقهاء كلامًا طويلًا.

المصنف قسمها إلى قسمين:

فقال: إنه في ابتداء الغاية داخل، ولم يحكي فيه خلافًا، فقال الشيخ: "**وابتداء الغاية داخلٌ**" أي أن الحد المذكور في ابتداء الغاية داخل؛ يعني نقول مثلًا: (هي طالقٌ من أول ليلةٍ من رمضان) (من) هنا لابتداء الغاية، فيدخل الحكم من رمضان، إذن فابتداء الغاية داخل.

قال: "**لا ما بعدها**"؛ أي لا ما بعد الغاية وهو ما بعد إلى أو حتى، فإنه ليس بداخلٍ، قال المصنف: "**في الأصح**".

طيب، قول المصنف هنا: "**في الأصح، أو على الأصح**" طبعًا للفائدة هم يفرقون الحنابلة فقط بين قولهم: في الأصح، وعلى الأصح، ويفرقون بين هذين المصطلحين أنهم إذا عبروا ب(في) فمعناه أن المسألة فيها وجهان عن الأصحاب، وإن عبروا ب(على) فمعناه أن فيها روايتين عن الإمام أحمد؛ ولذلك هم دقيقون في التعبير.

طيب، قول المصنف: "**في الأصح**" عائدٌ لكلا المسألتين وهي ابتداء الغاية وانتهاءها، فيكون في كلا المسألتين خلاف، ولكن المصنف لم يورد بعد ذلك إلا الخلاف في انتهاء الغاية، وسكت عن ذكر الخلاف المذكور في ابتداء الغاية.

وقد ذكر المصنف ثلاثة أقوال:

القول الأول: الدخول مطلقًا وهو ما حكاه المصنف، أو مفهوم كلام المصنف في قوله: "**الأصح**".

والثاني: أنها لا تدخل، وهو منطوقه.

والثالث: الذي يحكي عن أبي بكر عبد العزيز بن جعفر، نعم.

قال: "**وفاقًا لمالكٍ والشافعي**" أنهم يقولان نفس الحكم، وأما أبو حنيفة، فإن له تفصيلًا **فيقول**: {إذا قامت الغاية بنفسها لم تكن} كأن يقول: بعتك من هنا إلى هنا، فلا يدخل الحد، وإن لم تقم بنفسها فإنها تدخل.

"وقال أبو بكر: إن كانت الغاية من جنس المحدود كالمرافق دخلت، وإلا فلا"

نعم، هذا كلام أبو بكر قال: "**إذا كانت الغاية**"؛ أي ما بعد إلى "**من جنس المحدود**" فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[المائدة:٦] تدخل؛ لأن المرفق من جنس اليد، فإن اليد تصدق على الكف، وعلى الذراع، وعلى العضد، والمرفق هو من اليد، فلما كان من جنسه وجزء منه، فإنه حينئذٍ يدخل، وهذا الذي دل عليه الحديث، فقد جاء من حديث جابر "**أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- توضأ ثم أدار يده على مرفقيه، فغسل مرفقه**"

وأما استدلال أصحابنا فإنهم يقولون: الآية لا تدل على وجوب الغسل، وإنما السنة هي التي دلت.

طيب الآية؟

نقول: إن الآية في قوله: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[المائدة:٦] (إلى) هنا جاءت بمعنى (مع) إذ الحروف يقوم بعضها مقام بعض، كحروف الجر بعضها يقوم مقام بعض، فهنا جاءت بمعنى (مع) لا بمعنى الحقيقي ل(إلى) هذا استدلال فقهائنا في الآية.

قال: "**دخلت وإلا فلا**" وإلا فلا تدخل، مثال ما لا تدخل فيه: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[البقرة:١٨٧] فالصيام في النهار، والليل ليس من جنسه، فدل على أنه لا يدخل منه، فيفطر أو تنقض الصيام قبله، لكن لو قال: ثم أتموا الصيام إلى العصر فالعصر فيلزمه الإمساك؛ لأنه جزء من النهار، نعم.

"وحكاه القاضي عن أهل اللغة"

نعم، قال: "**وحكاه القاضي عن أهل اللغة**" هذه الذي ذكرها المصنف، ولا أدري أين حكى، فقد راجعت [العدة] لم أجده في [العدة]، بل وجدت أن القاضي في التعليقة صرَّح بأن أهل اللغة يقولون بخلاف ما ذكره عن أبي بكر عبد العزيز.

من المسائل المبنية على هذه في قضية مقدار السعي بين الصفا والمروة:

فإن الفقهاء يقولون: {إن السعي بين الصفا والمروة هو واجب بالأدلة التي تدل على التقييد بهما ابتداءً وغاية، ولا يجب رقي الصفا والمروة، وإنما هو مسنون}.

ثم بعد ذلك قدَّروا حد الأجزاء، فقالوا: هو أن يلصق عقبه بجدار الصفا، أو بجبل الصفا، ثم يسعى في بطن الوادي إلى أن تصل أطراف أصابعهِ للمروة، فيكون حينئذٍ قد أتم سعيه؛ لأن الحد لا يدخل في المحدود، نعم.

"وعلى للاستعلاء"

طبعًا، نسيت أذكر أمثلة من كلام المكلفين، الأمثلة من كلام المكلفين كثيرةً جدًّا جدًّا جدًّا، وممن أطال في ذكرها ابن عبد الله الهادي في كتاب [زينة العرائس] ذكر أمثلةً كثيرة، نضرب أمثلة لها.

من الأمثلة:

لو أن رجلًا قال لامرأته حالفًا بطلاقٍ أو بيمين ألا تخرج إلى العرس، فخرجت قاصدة عرس، وقبل أن تصل إلى بيت الأفراح، أو قصر الأفراح رجعت، فهل يحنث بذلك وتطلق إن كان تعليقًا؟

المذهب: نعم؛ لأن (إلى) ما بعدها داخلًا فيما قبلها، وحينئذٍ تطلق به، فتبنى على هذه المسألة.

وغيرها من المسائل التي أوردوها كثير مثل يعني لو قال: (أنتِ طالق من واحدةٍ إلى ثلاث) فكم تكون من طلقة؟

ذكر فقهاؤنا كما في [الكشاف] وغيره أنه تطلق طلقتين فقط؛ لأن ثلاث ليست داخلة فيما قبلها وهكذا، نعم أمثلة كثيرة جدًّا، نعم.

"على للاستعلاء"

نعم، قال: "**وعلى للاستعلاء**" وهذا كثير في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- خبرًا وحكمًا، فالخبر مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾[الرحمن:٢٦].

﴿**عَلَيْهَا**﴾[الرحمن:٢٦]؛ أي على الأرض وكان فوقها، وهذا يدلنا أن دلالة (على) تدل على العلو والاستعلاء، وأخذ بها علماؤنا في إثبات علو الله -عَزَّ وَجَل- من الاستواء، ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[الحديد:٤] فإن الاستواء من لوازمه، وقيل: من معانيه العلو، فالعلو من صفاته -جل وعلا-، نعم.

"وهي للإجابة قاله أصحابنا وغيرهم"

نعم، قال الشيخ: "إن (على) تفيد الاستعلاء" هذا إفادتها الخبرية، وأما إفادتها الإنشائية فإنها تفيد الإيجاب؛ بمعنى أنها تفيد خبرًا وحكمًا وهو الإيجاب، إذن لها فائدة خبيرة، وإنشائية.

نبدأ بالخبرية وهي الاستعلاء: نطبقها في عددٍ من التطبيقات في الأحكام من الأدلة الشرعية، **مثلًا**: في قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَبِع بَعْضِكُم عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ**» فهذه فيها معنى الاستعلاء، **كيف؟**

قال الشراح: ضمَّن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- البيع معنى الاستعلاء والغلبة؛ لأن الشخص إذا باع على بيع غيره كأنه قد استكرهه، فكأنه استعلى عليه، ولذلك عبر ب(على)، بخلاف ما إذا كان برضاه وبإذنه، فإنه لا استعلاء فيه فلا يدخل في الحكم، فدلالة (على) هنا قوية جدًّا في متى يجوز للمرء أن يشتري على

شراء أخيه، وأن يبيع على بيعه، وأن يسوم على سومه، أو أن يخطب على خطبته، كل هذه أخذناها من دلالة (على) وتعرفون الشروط التي ذكروها في البيع، وفي السوم، وفي الخطبة خصوصًا.

من الأحكام المتعلقة أيضًا بالاستعلاء، أو من تطبيقات الاستعلاء في نصوص الشرع: ما جاء في الصحيح **"أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يصلي على راحلته أينما توجهت في السفر"** أخذ منه فقهاؤنا على أن الصلاة إنما تكون لغير قِبلة لمن كان راكبًا، ومن لم يكنُ راكبًا؛ بمعنى أنه ليس مستعليًا على الدابة، فإنه لا يصلي في إحدى الروايتين في المذهب.

هذا من حيث كما ذكرت لكم من حيث الإخبار عن الصفة.

وأما من حيث الإنشاء: فالأحاديث كثيرة التي فيها (على) منها قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**عَلَى اليَدِ مَا أَخذَت حَتَّى تُؤَدِّيه**»، «**عَلَى اليَدِ مَا أَخذَت**» أي عند أبي داود، فدل على أنه يجب على المرء الضمان؛ ولذلك جاء عند أبي داود أن الحسن لما روى هذا الحديث نسيه، ثم قال: {إنما هو ضامن لا ضمان عليه}، فدل على أن الصحابة والتابعين فهموا أن (على) للوجوب، فهنا «**عَلَى اليَدِ**»؛ أي عليها الضمان.

وهناك أيضًا أحاديث كثيرة تدل عليه مثل: (على أهل الإبل مئة من الإبل، وعلى الأهل البقر مئتين بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وغير ذلك، هذه استدل بها فقهاؤنا على المشهور من المذهب: أن (على) للوجوب، **وبناءً عليه**، فإن فقهاءنا يستدلون به على أن الأصل في الديات هي الأصناف الخمسة، وليس الأصل الإبل خلافًا للرواية الثانية التي عليها العمل؛ لأن قوله: (على)؛ أي يجب، وعطفها، فدل على أن الوجوب مخيرٌ به، نعم، أو مخيرٌ فيه، نعم.

"وفي للظرف"

معلش، لأني أنسى، كلام المكلفين كثير جدًّا أسهله لو قال: عليَّ لفلان كذا، عليَّ؛ أي يجب له عليَّ، وهذا واضح، نعم.

ثم قال الشيخ:

"و(في) للظرف"

قال: "**(وفي) الظرف**"؛ أي أنها تدل على الظرفية؛ سواءً كان ظرف الزمان أو ظرف المكان، وهي ظرفيةٌ مطلقة؛ بمعنى لا تستلزم أن يكون الفعل موجودًا في أوله، ولا في آخره، ولا في وسطه، فهي ظرفيةٌ مطلقة.

وقد قلت لكم قبل قليل: هناك فرق لو عبرت ب(في) أو ب(مِن)، نعم.

"قال بعض أصحابنا: حتى (في) ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[طه: ٧١] كقول البصريين"

نعم، قول المصنف: "**قال بعض أصحابنا**" المراد به أبو البقاء العكبري -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-الإمام اللغوي المشهور وهو من كبار علماء اللغة، وذكر هذا الكلام في كتابه المطبوع [بإملاء] المسمى [بإملاء ما منَّ به الرحمن] وله كتابٌ آخر في [إعراب القرآن]، وله كتابٌ ثالث في [إعراب الحديث].

قال: "**حتى في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[طه:٧١]**" أن (في) هنا للظرفية.

قال: "**كقول البصريين**" وعبارةً بالبقاء أنه قال: "**إن (في)**" في هذه الآية على بابها؛ لأن الجذع مكانٌ للمصلوب، ومحتوٍ عليه، قال: "**وقيل: إنها بمعنى (على)**"، نعم، ثم قال المصنف.

"**وأكثر أصحابنا بمعنى (على) كقول الكوفيين**"

نعم، "**أكثر أصحابنا**" منهم القاضي، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن القيم أنَّ (في) هنا بمعنى (على) ومنه قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿أَأَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:١٦]؛ أي (على السماء) فهنا ليست للظرفية، وهذا يعني أكثر أصحابنا على هذا المعنى، النتيجة متقاربة، نعم.

إذا قلنا: إنها للظرفية، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿أَأَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:١٦]؛ أي في العلو، وإذا قلنا: إنها بمعنى (على) أي على المبنية؛ السماء المبنية التي بناها الله -عَزَّ وَجَل-؛ لأن السماء تطلق على مطلق العلو، وتطلق على المعروف التي تقابل الأرض، نعم.

"**قال بعض أصحابنا: وللتعليل نحو ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾[الأنفال:٦٨]**"

نعم، قال الشيخ: "**إن بعض الأصحاب قال: إنها قد تكون للتعليل أحيانًا مثل قول الله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾[الأنفال:٦٨]**" وكذلك ﴿فِي مَا أَفَضْتُمْ﴾[النور:١٤]، نعم.

فقوله: "**للتعليل**" أي أن هذا علةٌ لهذه العقوبة.

من أمثلتها؛ أي كونها للتعليل عند فقهائنا: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأحكام أو في الأدلة التي يستنبط منها أحكام قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**أَبْرِدُوا عَنِ الحَرِّ فِي الصَّلَاة، فَإِنّ شِدَّة الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّم**».

فقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**فِي الصَّلَاة**» قيل: إنَّ (في) هنا يحتمل أن تكون للتعليل، فيكون التقدير (أبردوا عن الحر لأجل الصلاة) **وبناءً عليه**: فحيث أمكن أداء الصلاةِ مع وجود الحر من غير ضررٍ على الناس، فإنه لا إبراد، مع أن المذهب على خلافه، فقد أخذوا بعموم الحديث فقالوا: إنه يُبرد ولو كان المكان لا حر فيه، يعني بمعنى أن الشخص بمكانٍ مبرد ونحوه، نعم.

"وللسببية نحو «دَخَلَت امْرَأَةٌ النَّار فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا»"

أي نعم؛ أي أن الهرة هي سبب دخولها النار.

ومن أمثلته في الأحاديث التي فيها أحكام:

قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «فِي النَّفْسِ مِئَةٌ مِنَ الإبِلِ» «فِي النَّفسِ»؛ أي أن المئة في الإبل سببها قتل النفس.

وقوله كذلك: «وَفِي العَيْنِ خَمْسُون مِنَ الإبِلِ»؛ أي سبب وجوب الخمسين إتلاف العين أو منفعتها، وهكذا، نعم.

"وضعفه بعضهم لعدم ذكره لغةً"

نعم، قوله: "**وضعفه بعضهم**" ذكر المصنف في كتابه [القواعد]: أنهم جماعة من الأدباء، قال: ضعفه جماعةٌ من الأدباء، ولم ينسبه لأحد من الفقهاء، وقال: إن الأدباء قالوا، أو قال: جماعة الأدباء إن قول الفقهاء إن (في) تكون للسببية لا يُعرَف عن أئمة اللغة.

وهذا الذي ذكره بعض الأدباء رد عليه القرافي، وأطال في الرد عليه، وقال: {بل هو ثابتٌ} وذكر من حيث ما ذكرت لكم، وذكر غيرها، وغيره من الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن فقوله: "**بعضهم**" ليس المراد به الأصوليون ولا الفقهاء، بل استخدام كثير ما يذكر الفقهاء أن (في) تكون للسببية، والفقهاء كما ذكرت لكم الأصوليون لهم مباحث في اللغة لا توجد عند اللغويين، نعم.

"وذكر أصحابنا والنحاة للامِ أقسامًا"

نعم، (اللام) هذه أُلِّفت فيها كتبٌ مفردة، وممن ألف فيها كتاب المفرد الهروي سماه كتاب [اللامات] وطبع أكثر من كتاب باسم كتاب [اللامات].

عبر جماعة من علمائنا أن (للام) معانٍ متعددة حتى أوصلها بعضهم إلى ثلاثين معنى، معاني كثيرة جدًّا للملك، والاختصاص، وللمنفعة، ولغيره من المعاني التي ذكروها، ولكن المصنف ذكر أي هذه المعاني يكون للحقيقة، وما عداه لا يكون حقيقةً، نعم، تفضل.

"وفي التمهيد هي حقيقةٌ في المِلك لا يُعدل عنها إلا بدليل"

نعم، قال: "**وفي التمهيد**" أي ابن الخطاب أنها "**حقيقة في الملك**"؛ أي أن الأصل فيها أنها للملك.

"**ولا يعدل عنه**" إلا بمعنًى آخر؛ كالاختصاص، أو نحو ذلك "**إلا بدليلٍ يدل عليه**".

هذا هو ما ذكره المصنف، وهو ظاهر المذهب في الاستخدام أنها للمِلك، وإن كان بعض اللغويين من الكوفيين يرى أنها حقيقة في جميع المعاني الثلاثين، فتكون حقيقةً فيهم جميعًا.

وأما البصريون فقد وافقوا أبا الخطاب، فإنهم يرون أنها حقيقةٌ في الملك، وما عداه تضمن معنى ملك، نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة من المسائل التي يريدها الأصوليون، وفيها بعض الإشكال الذي سنورده إن شاء الله في محله، نعم.

"ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبةٌ طبيعية عند الأكثر، خلافًا لعباد بن سليمان المعتزلي"

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- يتكلم في هذه المسألة عما يسمى بالمناسبة بين اللفظ ومدلوله.

والمقصود بالمدلول: أي المدلول الحقيقي له في الأصل؛ لأن المدلول المجازي تكلمنا عن العلاقة، تسمى علاقة، وهنا نتكلم عن المناسبة، وهذه المناسبة هي التي يسميها الأصوليون بالمناسبة الذاتية؛ أي لذات اللفظ له مناسبةٌ مع معناها الحقيقي.

وذكر المصنف أن الأكثر، والمراد بالأكثر كما قال الشراح هو مذهب الأئمة الأربعة أنه لا يلزم أن تكون هناك مناسبةٌ بين اللفظ ومدلوله، ودللوا على ذلك، **ودليلهم على ذلك، قالوا**: {الألفاظ المشتركة، فإن اللفظ المشترك حقيقةٌ في جميع معانيه، والمعاني للفظ المشترك لا يلزم أن يكون بينها ترابط، ولا يلزم أن يكون بينها مناسبة}.

فحينئذٍ قد يقع اللفظ المشترك للشيء وضده، فلما كان مستعملًا للشيء وضده كألفاظ الأفضاض التي جمعها جماعة كابن السكيت وغيره، يدلنا على أنه لا يلزم وجود المناسبة بين اللفظ وبين مدلوله الحقيقي، هذا هو كلام الذي نقله المصنف عن جماهير أهل العلم.

ثم ذكر قولًا آخر لعباد بن سلميان المعتزلي، وأنه قال: لا بد من المناسبة، والحقيقة أن عبادًا ليس وحده الذي قال بذلك، بل إن القول بلزوم وجود المناسبة بين اللفظ وبين مدلوله؛ أعني المناسبة الذاتية هو قول كثيرٍ من اللغويين وغيرهم، بل انتصر لذلك الشيخ تقي الدين بن تيمية انتصارًا قويًّا، وعبارته قوية حتى قال: المقصود على كلام الشيخ تقي الدين {أن بشرًا من الناس ليس عباد بن سليمان وحده، بل كثيرٌ من الناس، بل أكثر المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني}.

إذن هذا يعني النص على أن عبّادًا هو الذي خالف يوهم أنه قد تفرد به وليس كذلك.

طيب، نأتي لما استدل به من نُسِب لهم هذا القول وهم الجمهور أنهم يقولون: إن الدليل على عدم وجود المناسبة اللفظ مشترك.

الشيخ تقي الدين ذكر هذا في موضعٍ آخر وقال: إن الاشتراك في الألفاظ ينقسم إلى قسمين:

- اشتراكٌ خاص.

- واشتراكٌ عام.

فالاشتراك الخاص: هو أن يكون اللفظ دالًّا على معنيين من غير أن يدل على معنًى مشتركًا بينهما البتة، فلا يكون بينهما معنًى مشترك، **قال**: {وهذا يصدق على الأسماء؛ كتسمية الكوكب مشتري، مع أن الذي يقابل البائع مشتري، وكتسمية الكوكب سهيلًا، مع أن آدميًّا يسمى بهذا الاسم وهكذا} فهذه ليس فيها مناسبة؛ لأنها بوضع الآدميين، بالوضع، وليست بالأصل.

النوع الثاني من الاشتراك قال: الاشتراك العام: وهو أن يكون اللفظ دالًّا على معنيين، ويكون هذان المعنيان بينهما قدرٌ مشترك، فهذا لازم في جميع الألفاظ المشتركة، فالعين تطلق على الباصرة، وتطلق على الجارية، وتطلق على الجاسوسِ، وكل هذه الأمور الثلاث بينها معنًى مشترك وهو أنها تكون ذات قوةٍ مع صغرها، فالباصرة مع صغرها لها قوة الإبصار، والجارية مع صغرها ينبع منها الماء، والجاسوس مع خفائه وعدم ظهوره، فإنه هو الذي ينقل الخبر، وقد يكون مضرًّا بقومه؛ ولذا فإن بين هذه الألفاظ المشتركة التي جُعِلَت على غير الوضع فيها مناسبة.

وكلام الشيخ تقي الدين مناسب، وهو الأنسب لكلام العرب، بل هو الأبلغ عندما نقول في كلام الشارع، فإن العربية فيها من البيان، وفيها من الإعجاز بعمومها، وبخصوص كلام الله -عَزَّ وَجَل- ما لا يوجد في غيره، نعم.

وهذا القول طبعًا اختاره الشيخ تقي الدين، وقد ذكر المرداوي: {أن ابن القيم يميل إليه كثيرًا في الهدي} كذا قال، ولا أدري ما الذي يقصده الموضع، ربما يقصده من حيث الاستخدام، نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة هي مسألة مبدأ اللغات، وهي مسألة يعني أطال العلماء فيها، وقبل أن نذكر هذه المسألة وهي مسألة مبدأ اللغات.

لنتكلم هل هذه المسألة التي سيوردها المصنف لها فائدة أم لا؟

كثير من علماء الأصول وغيرهم يرون أن هذه المسألة لا ثمرة لها، وأن الخلاف فيها خلافٌ لفظيٌّ، وممن رأى هذا الرأي الطوفي، والشيخ تقي الدين، وإن كان الطوفي حاول أن يجعل بعض الثمرة لها، فكثير من الأصوليين يرى ذلك.

وبعضهم يقول: لها ثمرة، والثمرة عندهم **قالوا**: لتكميل هذه الصنعة؛ بمعنى أن الشخص يجب أن يرتاض في الحِجَاج، ويرتاض في الاستدلال بنصوص على الأحكام وإن كانت لا ثمرة لها، فقضية الارتياض في هذه المسائل مهم في اكتساب الصنعة والرياضة.

وقبل أن انتقل منها أريد أضرب لكم مثالًا في قضية الرياضة:

كثير من الإخوان يأتي لأبوابٍ من الفقه أطال العلماء فيها إطالةً كبيرة، ثم يقول: نقفز هذه الأبواب، إما لكونها غير موجودة كأبواب العتق، والمكَاتَب، وغيره.

أو يقول: لأننا نرجح خلافها، فلماذا أقرأ التفريع وأتعب فيه وأنا أرى الرأي الثاني، أو القول الثاني في المسألة؟

نقول: إن من ترك ذلك فوَّت على نفسه جهدًا عظيمًا لأهل العلم في التفريع، والتشقيق، والنقض والاستدلال معًا، فأنت إذا قرأت كلامهم ارتضت، وكسبت الصنعة التي كانت عندهم، قد لا تجد هذه المسائل موجودةً في كتاب أنت تحتاجه وتقرأ فيه، لكنها ربما تكون موجودة في كتاب [العتق]، كتاب [العتق] بعض المخطوطات ثلاث مجلدات فقط في كتاب [العتق] لكثرة مباحثه؛ ولذا فإن القراءة فيما لا فائدة منه ما دام الفقهاء تكلموا فيه فيها فائدة وهي قضية الارتياض.

الارتياض، نعم، إذا كانت القراءة فيما لا فائدة منه، لكنه يضر؛ لأنه قد يؤدي إلى الإلحاد في أسماء الله وصفاته، أو في أصول الدين، وغير ذلك من المسائل، نعم، هذا يُترك، لكن ما لا يضر وعندك سعةٌ من الوقت، وقد حصَّلت مبادئ العلم وكلياته، فحينئذٍ هذا من باب الرياضة.

ولذلك أعجبني كلام أنقله بنص للطوفي في نحو هذه العبارة يقول: {لا شك أن كل علمٍ من العلوم له رياضة، ففي مسائله ما يجري مجرى ضرورات التي لا بد منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية}.

وعلى ذلك فإن أغلب العلماء يقولون: {إن مبدأ اللغات الخلاف فيه خلافٌ لا ثمرة له، وإنما هو لفظي} نعم، يقول الشيخ: "**مبدأ اللغات**" المراد بمبدأ اللغات؛ يعني ابتداؤها باعتبار أول الكلام بها، بخلاف المسألة التي ذكرت معنا وهي القياس في اللغة، والقياس في المجالس فقد تقدم، فإن لها ثمرة، نعم يقول الشيخ.

"مبدأ اللغات توقيفٌ من الله تعالى بإلهامٍ، أو وحيٍ أو كلامٍ عند أبي الفرج المقدسي وصاحب [الروضة] وغيرهما"

نعم، بدأ المصنف يذكر الأقوال فيها وهي أربعة، فقال: أولها: **:توقيفٌ من الله –عَزَّ وَجَل–**" وهذا الذي قدَّمه المصنف، ومن قواعد الترجيح ما يقدمه على غيره من الأقوال، وهذا القول ذكر المصنف: أنه قال به

أبو الفرج المقدسي صاحب [المبهج] وصاحب [الروضة] ويقصد بصاحب [الروضة]؛ أي [الروضة الأصولية] لا [الروضة الفقهية]، وصاحب [الروضة الأصولية] هو الموفق أبو قدامة -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-، وممن قال من متقدمي فقهائنا أبو بكر عبد العزيز، وجعل له ابن حمدان في كتابه [المقنع] الظاهر من مذهب الإمام أحمد.

وممن قال به الأشعري، وأبو فورك، أبو بكر بن فورك المنظر صاحب [مشكل الحديث] وغيرهم.

أيضًا استظهر هذا القول الطوفي وقال: {إنه الأظهر} كما يعني فعله ابن حمدان.

قال: لكن إن قلنا: إنه توقيف، فهل يكون بإلهام؟

معنى كونه بإلهام؛ أي أن الله -عَزَّ وَجَل- ألهمه في قلب بعض الناس؛ بمعنى أنه وُضِع وضعًا في قلبه، فالتعريف يكون هنا قد حصل بالإلهام.

"**أو بالوحي**" بمعنى أن الله -عَزَّ وَجَل- أوحى به إلى آدم -عَلَيْهِ السَّلَام-.

"**أو كلامٍ**" أي كلَّم به آدم.

فالله إما أن يكون قد ألهم آدم، أو أوحى إليه، أو كلمه، فهي ثلاثة أقوال، نعم.

"البهشمية وضعها البشر واحدٌ أو جماعة"

نعم، "**البهشمية**" هذا لفظٌ منحوت يقصد به أبو هشام الجُبائي، فإن أبا هشام الجبائي ومن تبعه على منهجه يسمون أتباعه بالبهشمية، وهذا من النحت في الألفاظ.

قال: "**وضعها البشر واحدٌ أو جماعة**" يعني أنه وضعه، كل الألفاظ وضعها إما شخصٌ واحد كآدم -عَلَيْهِ السَّلَام-، أو وضعه جماعة، نعم.

"الأستاذ القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفيٌّ وغيره محتمل"

"**الأستاذ**" هو كما تقدم معنا هو أبو إسحاق الإسفراييني.

قال: "**القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفيٌّ**"؛ أي أنها من الله -عَزَّ وَجَل-.

"**وغيره**" أي وغيره هذا القدر المحتاج إليه "**محتمل**" لورود القياس فيه، فإنه يكون محتملًا، نعم، فيكون إما اصطلاحيًّا، وقد يكون توقيفيًّا، فقد يكون بمثابة التوقف فيما زاد له، نعم.

"ابن عقيل بعضها توقيف، وبعضها اصطلاح، وذكره عن المحققين"

نعم، قال: "**ابن عقيل أن بعضها توقيفيٌّ، وبعضها هو اصطلاح**" من غير جزمٍ بهذه البعضية ما هو الاصطلاح؟ وما هو التوقيف؟

"**وذكره عن بعض المحققين**" أي من الذين أدركهم.

"وعنده الاصطلاح بعد خطابه تعالى، وأبطل القول بسبقه له"

نعم، قال: "**وعنده**"؛ أي عند ابن عقيل، لا عند المحققين أن "**الاصطلاح بعد خطابه تعالى**" فلا يكون اصطلاح، والتواضع على الناس على وضع اللغة إلا بعد خطاب الله -عَزَّ وَجَل-.

"**وأبطل القول بسبقه له**" لأنه لا يمكن أن يكون التواضع قبل اللفظ، أو بالأصول التي تكون توقيفية.

هذه المسألة مسألة مشكلة كما ذكرت لكم ولا ثمرة لها؛ ولذلك فإن عدد من محققي علمائنا توقف فيها وقال: أي قولٍ تقوله لا حرج، أو قال: لم أجزم بقول، وممن توقف في هذه المسألة القاضي أبو يعلا، وأبو الخطاب، فإنهما توقفا.

وهنا فائدة مشهورة جدًّا أكيد تعرفونها: هل التوقف مذهب؟

نعم، المذهب عندنا في علم الأصول، عند الأصوليين ذكر في [التحرير] وغيره أن التوقف مذهب؛ لأن الآن تعرفون كثيرًا ما يكون في الأحكام يقول: والتوقف ليس مذهبًا.

وأما عند الحنابلة كما ذكر ذلك المرداوي: أن التوقف مذهب، وبناءً عليه إذا توقف فيه فإنه يكون كالمجمل، وحيث أن المسألة لا ثمرة لها، فإنه لا يتخير، لو تخير أي قول لا ثمرة له، ولا ينبني عليها حكم، نعم.

قال -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-: "الأحكام"

نعم، بدأ المصنف يتكلم عن الأحكام، وهي جمع حكمٍ، والمراد بالأحكام هنا الأحكام الشرعية، فـ(ال) هنا (ال) عهدية؛ أي الأحكام الشرعية.

وسيتكلم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- عن أربعة أشياء:

- عن الحاكم.
- وعن الحكم.
- وعن المحكوم فيه.
- وعن المحكوم عليه.

بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- بالحاكم، نعم.

"لا حاكم إلا الله تعالى"

هذه الجملة وهي قوله: "**لا حاكم إلا الله -عَزَّ وَجَل-**" هذه يذكرها الأصوليون كثيرًا في كتبهم، ومن أقدم من وقفت وعدم العلم ليس علمًا بالعدم أنه ذكر هذه الكلمة الآمدي؛ ولذلك كثير من الأصوليين ينسبها له، فإنه ذكر هذه الكلمة، ثم تتابع الأصوليون على ذكرها بعده.

الدليل على هذه الكلمة: كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، فإن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام:٥٧] فحينئذٍ يشتق منه أن الحاكم هو الله -عَزَّ وَجَل-، وهذه من صيغ الحصر وهو استثناء.

طيب، المراد "**بلا حاكم**" لا حاكم أي حكمًا كونيًّا، وهذا بإجماع المسلمين؛ ولذلك ما خالف في كون غير الله حاكمًا حكمًا كونيًّا إلا القدرية؛ ولذلك القدرية كفار، وقد جاء عند أبي داود أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**القَدَرِيَّة مَجُوس هَذِهِ الأُمَّة**» وقد أُخْتُلِفَ في صحة هذا الحديث.

فلما كان القدرية يقولون: إن الله يكون في ملكه ما لم يحكم به، ولم يُرِده، ولم يخلقه، فكان ذلك إثبات لإلهٍ غيره -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، هذا واحد، والقدرية لهم أتباع إلى الآن بكثرة جدًّا، ويسمون أنفسهم بأسماء كثيرة، ولكن درجات، وليسوا درجة واحدة، وذلك أشدهم من ينكر العلم كما قال السلف: {حاججوا القدرية بالعلم، فإن أنكروه كفروا، وإن أقروا به خُصموا}، وهذا الذي جاء منه في قضية بعض المعتزلة لما أثبتوا أحوال حال العالمية وغيرها؛ لكي يفروا من قضية إنكار العلم.

طيب، النوع الثاني من الحكم الحكم الشرعي: وهو المقصود عندنا هنا في علم الأصول؛ بمعنى أنه لا يثبت الحكم إلا بحكمٍ منه -جل وعلا-، فهذه المسألة يوردها العلماء كثيرًا في مقابلة قول المعتزلة، فيقولون: خلافًا للمعتزلة، ولم يذكر ذلك المصنف.

وهذه المسألة مشكلة في الحقيقة: ما معنى كلام المعتزلة؟ هل المعتزلة يقولون: إن العقل مشرِّع؟

بعض المحققين وهو ابن قاضي الجبل الإمام المعروف الجليل الفقيه الأصولي ذكر كلامًا جميلًا في هذه المسألة، **وقال:** {إن المعتزلة لا يمكن أن يقولوا: إن العقل هو الذي يشرِّع}؛ **ولذلك يقول ابن قاضي الجبل يقول:** {ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية}؛ يعني بأنها تستمد من العقل، {ليس مراداهم أن الأوصاف مستقلةٌ بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب والمحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرَّم، فالنزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا.. إلى آخر كلامه}.

لماذا أقول هذه؟

لأن هناك مدرسة كبيرة بدأت تظهر منذ القدم، وبدأت تظهر بين فينةٍ وأخرى، ولكنها تظهر وتضعف؛ لأن ما قابل السنة دائمًا منكسر، وما قابل الوحي من الكتاب والسنة دائمًا مهزوم، وهي مسألة العقلانيون الذي يقولون: نُعمِل العقول.

لا شك أن من قال: نُعمِل العقل في شرع الله هذا لم يقل به أحد، بل هو غاية الإلحاد، وإنما يقولون: نُعمِل العقول في الأدلة، فحينئذٍ إذا دل الدليل على معنى؛ الدليل النصي على معنى، ثم رأى ببداهة عقله ورأيه أن الذي يدله عليه عقله من مصلحةٍ ومعنى أفيد مما دل عليه الشرع قُدِّم دلالة عقله عليه، وحينئذٍ قد ينفي كثير من المعاني الشرعية إلى معانٍ بعيدة من باب المجاز، أو التأول، أو الوهم، بل أحيانًا إلى القول بالباطل كما هي طريقة البعض من حيث لا معنى.

والحقيقة أن كل المخالفين في هذا الباب واحد، لا في الفروع الفقهية، ولا في الاعتقادات؛ ولذلك الأصل لما أُنكِر على بعضهم لما كان يعمل في باب في الفروع بالظاهر، ثم يأتي في الاعتقاد فيؤول قالوا: ليته أخذ في باب الاعتقاد والأوصاف الخبرية بقاعدته في الظاهر.

ومثله قالوا للثاني الذي ينكر التعليل في أفعال الله -عَزَّ وَجَل-، ويثبتها في أحكامه، فنقول: يجب أن تثبت التعليل في الثنتين، وهكذا من المعاني.

إذن، قوله: "**لا حاكم إلا الله**" هو المعنى الذي ذكرت لكم، وقد أُخْتُلِف في مفهومه، والمعتزلة يقولون: إن العقل يكون حاكمًا أم أنه كاشف؟ والظن أنه يقصدون كاشف كما ذكر ابن قاضي الجبل، وإن كانوا يتوسعون في رد بعض النصوص لأجله؛ ولذلك يضعفون كثير من الأدلة من الآحاد وغيرها، نعم.

"فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يوجب ولا يحرِّم عند أكثر أصحابنا"

نعم، هذه المسألة من المسائل المهمة وهي مسألة التقبيح والتحسين العقليين، وقد ألَّف فيها من علمائنا الطوفي كتابًا مشهورًا اسمه [درء القول القبيح في مسألة التحسين والتقبيح] وذكر في هذا الكتاب أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي ينبني عليها كثيرٌ من مسائل الأصول الدين، وأصول الفقه، والفروع الفقهية، فأورد فقال: إن هذه المسألة ينبني عليها كثير من المسائل.

وقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن هذه المسائل المهمة الكبيرة، وأنه لا يمكن أن يكون السلف لم يتكلموا عنها، بل قد تكلموا عنها، ولهم رأيٌ فيها سأذكره إن شاء الله في محله.

قول المصنف: "**فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح**"

معنى قوله "**لا يحسِّن**" أي لا يستقل بالتحسين والتقبيح، هذا معنى قوله: "**لا يحسِّن ولا يقبِّح**"، ولكن لا شك أن العقل يحسِّن ما حسَّنه الشرع، ويقبِّح ما قبَّحه الشرع، فيكون من باب التبع بإجماع الناس.

وإنما هل يستقل بالتحسين والقبيح أم لا؟ هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية: قوله: يُحسِّن ويقبِّح، ما معنى التحسين والتقبيح؟

التحسين والتقبيح أُخْتُلِفَ في معناه بناءً على إثباته ونفيه، ولكن نقول: إن للتحسين والتقبيح ثلاثة معانٍ ذكر هذه المعاني الثلاث الرازي وتبعه كثيرون على ذلك، وإن كان بعض أهل العلم يقول: إن المعنى الثاني داخل في الأول ولا مشاحة في الاصطلاح.

المعنى الأول: أن يكون التحسين والتقبيح بمعنى الملائم والمنافر؛ ومعنى ذلك أن ينظر العقل ما الذي يلائم الطبع ويوافقه، فحينئذٍ يكون حسنًا، وينظر فيما ينافر الطبع ويخالفه فيكون قبيحًا، هذا النوع الأول.

النوع الثاني: الذي يسمونه بصفة الكمال والنقص؛ بمعنى أن العقل ينظر إلى ما هو صفة كمال فيسمى حسنًا، وينظر إلى ما هو صفة نقصٍ فيسميه قبيحًا، وينظر إلى ما هو صفة قبح فيسميه قبيحًا، أو لما هو صفة نقصٍ فيسميه قبيحًا.

المعنى الأول والمعنى الثاني اتفق العقلاء قاله الرازي، وقاله الشيخ تقي الدين {أن العقل يحسِّن ويقبح فيهما}، اتفق العقلاء بلا خلاف.

بل أعجب من ذلك يقول الشيخ: حتى البهائم بهذا المعنى تحسِّن وتقبِّح، فإن البهائم تعرف يعني الطعام الحسن من الردي، وهي صفة كمال ونقص، وتعرف أيضًا ما يوافق طبعها مما يخالف طبعها، تأكل وتطعَم، وإذا رأت مطرًا هربت منه وهكذا من الأمور، فهذا موجود في الآدمي، وفي البهائم، فهذا لا ينازع فيه أحد.

إنما النزاع في المعنى الثالث للتحسين والتقبيح: وهو معرفة كون الفعل متعلقًا به المدح أو الذم، أو يتعلق به الثواب والعقاب، هذا الذي فيه النزاع.

إذن عندما نقول: التحسين والتقبيح العقلي نقول: إنه ثلاثة أنواع:

- نوعان متشابهان ومتقاربان وهما الملائم والمنافر، وهذا باتفاق أهل العلم.
- والنوع الثاني: معرفة صفة الكمال والنقص باتفاقٍ أنه يحسِّن ويقبِّح.
- النوع الثالث: وهو هل العقل يرتب الذم الشرعي، والمدح الشرعي، ويتبعه العقوبة والمثوبة على الفعل أم لا؟ هذه هي المسألة التي فيها الخلاف.

يقول الشيخ: "**فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح**"

إذن قوله: "لا يحسِّن ولا يقبِّح" بالمعنى ماذا؟

الثالث، لا بالمعنى الأول ولا الثاني، فإنه يحسن ويقبح باتفاق العقلاء.

قال: "**ولا يوجب ولا يحِّرم**" انتبه لهذه المسألة، هناك فرق بين التحسين والتقبيح، وبين الإيجاب والتحريم.

فالتحسين والتقبيح هو معرفة أن الفعل ممدوحٌ أو مذموم، وأما الإيجاب والتحريم فهو معرفة أن هذا الفعل لا يترتب عليه ثوابٌ أو عقاب، فالمدح والذم في الصفة، والعقاب والثواب في الأثر.

والتفريق بين التحسين والتقبيح، والإيجاب والتحريم مهم، سيأتينا إن شاء الله عندما نذكر الأقوال في المسألة.

قال: "**عند أكثر أصحابنا**" يقصد بهم كثير من علماء الحنابلة ممن نص على أنه قول أكثر أصحاب أحمد ابن عقيل، وأبو الخطاب، ونص عليه ابن الزاغوني وهو تلميذ ابن عقيل، هو تلميذ أبي الخطاب، وهو تلميذ أبي الخطاب، ويقصدون بأصحابهم القاضي وتلامذته فإنهم يرون هذا الرأي، وأبو الفضل، وأبو الحسن التميمي؛ لأن الحنابلة بعد التميميين.

التميميون تعرفون كانوا أصحاب لأبي بكر الباقيلاني، وأبو بكر الباقيلاني ليس أشعريًّا من كل وجه، بل قد خالف في أشياء كثيرة كما في كتابه [التمهيد] المعروف، كما هو موجود في بعض نسخه العتيقة.

وقد جاء أنا أبا بكر الباقيلاني كان يسمي نفسه وكُتِب ورُؤي ذلك بخطه يسمي نفسه بالحنبلي، فيرى أنه على طريقة الحنابلة في الاعتقاد، فكان هو وابن مجاهد المقرئ، والتميمي من الحنابلة جلساء لبعضهم، فكان بعضهم يؤثر في بعض؛ ولذلك دخل على التميميين ومن بعدهم بعض كلام أهل الكلام من هذا المدخل، بخلاف غيرهم من حنابلة خراسان فلم يكونوا قد جاوروا الباقيلاني ولا غيره، فكانوا أسلم في ذلك الزمان، والحق جليٌّ وواضحٌ عند كثير من أهل العلم بحمد الله -عَزَّ وَجَل-.

طيب، نعم، قال: وقال أبو الحسن التميمي وهو أحد تلاميذه، ذكرت لكم قبل قليل: "**إن العقل يحسِّن ويقبح، ويوجب ويحرِّم**" نقل هذا عنه القاضي أبو يعلا في جزء رآه له في هذه المسألة.

طيب، عندنا في هذه المسألة قبل أن نختم بها مسألتان مهمتان:

أن هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال وليس فيها قولان:

- **القول الأول**: قول الأشاعرة، وكثيرٍ من أهل الكلام أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يوجب ولا يحرِّم.
- **والقول الثاني**: القول الذي نُقل عن أبي الحسن التميمي وهو قول المعتزلة أن العقل يحسِّن ويقبِّح، ويوجب ويحرِّم، وعرفنا معنى التحسين والتقبيح، ومعنى الإيجاب والتحريم.
- **وهناك قولٌ ثالث**: وسطٌ بين القولين وهو الذي انتصر له كثيرٌ من المحققين كما سأذكر لكم بعد قليل في أسمائهم من الشافعية، ومن الحنابلة، ومن غيرهم من العلماء الذين عُرِفوا بالسُّنَّة

واستظهروها، قالوا: إن العقل يحسِّن ويقبِّح، وأما الإيجاب والتحريم، وترتيب الثواب والعقوبة، فإنه لا يكون إلا بالشرع.

حتى قال الشيخ تقي الدين: {العقل يحسِّن ويقبِّح، التحسين والتقبيح يجري في العقل، وأما الثواب والعقاب فلا بد من سماعٍ، وأما العذاب فلا بد من بعث الرسل ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[الإسراء:١٥]} نُقلت هذه الكلمة عن الشيخ تقي الدين، ولا أدري من أي موضع نُقِلت.

هذا الكلام أطال عليه الشيخ تقي الدين وانتصر له انتصارًا كبيرًا جدًّا، وذكر كلامًا في هذه المسألة يدل على أن ما خالف ذلك منقوض، فإن العقل مسلم أنه يعرف الحسن من السيئ، والممدوح من المذموم، وأنه يمكنه إدراك الحسن من غيره، ولكن هذه المعرفة لا يترتب عليها الحكم بالوجوب إلا إذا دل دليلٌ إما بعموم أو خصوص.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: {إن المصلحة لا يوجد مصلحة مرسلة، بل إن المصلحة إما ملغاةٌ أو معتبرة، وحيث لم تلغى فيه معتبرة}.

وسأذكر لكم بعد قليل أن كثير من مسائل الأصوليين منها المصلحة المرسلة مبنية على التحسين والتقبيح.

هذا القول ممن قال به الشيخ أبو نصر السجزي في رسالته المشهورة التي أرسلها إلى أهل زبيد، **فمن كلامه أنه يقول:** {والأشعري يزعم أن العقل لا يقتضي حسنًا ولا قبحًا، أو لا يقتضي حسنًا ولا قبيحًا، وهذا لعمري مخالفٌ للعقل عيانًا}.

والزنجاني كذلك ذكر، كثير من المالكية ذكروا هذه المسألة وهو أن التحسين والتقبيح مقبول، مما ذكره أيضًا من الحنابلة أبو الخطاب، فإن أبا الخطاب ذهب لهذا الرأي وهو التفريق بين التحسين والتقبيح العقلي، وبين الإيجاب والتحريم، فإن مصدر الإيجاب والتحريم إنما هو سماع، نص على ذلك في [التمهيد].

هذه المسألة هل ينبني عليها فروع؟

نعم، ينبني عليها الكثير من الفروع الفقهية وغيرها.

نبدأ بالمسائل الأصولية إضافة لما سيذكره المصنف:

من المسائل الأصولية أن ما يتعلق بالاستصلاح مبنيٌّ على هذه القاعدة:

فحيث قلنا: إن العقل يحسِّن ويقبِّح فهو يستصلح، إذن فالمصالح المرسلة تكون من هذا الباب؛ ولذا ذكر بعض الشافعية أن مذهب الشافعي، أو مذهبهم أن الاستصلاح غير معتبر لما بنوه في تنظيرهم أنه لا تحسين ولا تقبيح عقلي.

الحنفية في بعض استخدامهم للاستحسان وسيأتينا إن شاء الله يعنون باستحسان التحسين العقلي، وذاك حين يعبرون به باستحسان العقل، وأحيانًا يعبرون به بمطلق الاستحسان.

علم مقاصد الشريعة المتعلقة بمعاني التي تقصدها الشريعة مبنية على هذا المعنى كما سيأتي في كلام المصنف.

إذن فقضية التحسين والتقبيح العقلي فروعها كثيرة كما قلت لكم عن الطوفي، والشيخ تقي الدين، بل لابن القيم كلام طويل جدًّا؛ **يعني يقول**: {إن إنكار التحسين والتقبيح العقلي خطأ، وهو مصادم، لكن الممنوع أن ترتب عليه حكمًا شرعيًّا، هذا الذي لا يجوز}.

العقلانيون يحسِّن، ويرتب عليه حكمًا، وهذا هو الخطأ؛ الحكم بالأدلة، والتحسين المعتبر، نعم.

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: "مسألة"

نعم، هذه المسألة متفرعة على مسألة التحسين والتقبيح العقلي نص على أنها من تفريعاتها ابن القيم.

"فعل الله تعالى وأمره لعلةٍ وحكمة ينكره كثيرٌ من أصحابنا المالكية والشافعية، وقاله الجهمية والأشعرية والظاهرية، ويثبته آخرون من أصحابنا وغيرهم، وذكر بعضهم إجماع السلف"

نعم، قول المصنف: **"فعل الله تعالى"** المراد بفعل الله -عَزَّ وَجَل- أفعاله كخلق الخلق وإماتتهم، ونحو ذلك، ورزقهم وغير ذلك.

"وأمره" المراد بأمره؛ أي الأحكام التي يحكم بها الله -عَزَّ وَجَل- للناس؛ الأحكام الشرعية.

قال: **"لعلةٍ وحكمة"**

العلةُ: هي الحكمة المنضبطة، والحكمة قد تكون وصفًا منضبطًا، وقد تكون غير منضبطةٍ؛ ولذلك عطف بينهما؛ لكيلا يُظن أنها للعلة دون الحكمة.

قال: **"ينكره"** تعبير المصنف بأنه **"ينكره"** يدلنا على أن المصنف يجزم بالقول الثاني الذي سيورده بعد قليل.

قال: **"ينكره كثير من أصحابنا"** ممن ينكره القاضي، وممن أنكره كذلك ابن الزاغوني وغيرهم أنكروا العلة والحكمة، وهذه هو مذهب الأشعرية كما سيأتي، والمالكية، أطال في إنكاره ابن العربي، والشاطبي في [الاعتصام]، وهذه من الاستدراكات على الشاطبي كيف أنه يعني طبعًا هو ليس قولًا باطلًا من كل وجه كما سأذكر بعد قليل؛ لأنه قد يكون أحيانًا خلافًا لفظيًّا، ولكنه في [الاعتصام] أنكر تعليل أفعال الله -عَزَّ وَجَل-، ووجود الحكمة فيها.

قال: **"والشافعية"**؛ أي وكثيرٌ من الشافعية كذلك كأبي بكر القفال، وابن أبي هريرة وغيرهم.

قال: **"وقاله الجهمية والأشاعرة"** ولهم أصول الأشاعرة، **"والظاهرية"** ونص على ذلك ابن حزم وأطال ويعتبر من أصول الظاهرية في الفروع كما أطال على ذلك في [الإحكام].

ثم قال: "**ويثبته آخرون من أصحابنا**" كثيرٌ من فقهاء الحنابلة يثبت التعليل، ممن أثبته الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-، وابن القيم، وطوفي، وابن قاضي الجبل.

بل إن الشيخ تقي الدين يقول: {إن أكثر أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل}؛ أي في أفعال الله -عَزَّ وَجَل- وأحكامه.

وذكر ابن قاضي الجبل: {أن هذا هو قول الجمهور من العلماء، وأئمة النظَّار} ولا شك أن أهل السنة عندما يثبتون التعليل، فإنهم يثبتونه على معنى أهل السنة، لا على طريقة المعتزلة ومنهجهم.

قوله: "**وغيرهم**"؛ أي وغيرهم من العلماء، فقد حكاه الرازي عن أكثر الفقهاء المتأخرين أنهم يثبتون العلة، فالاستخدام أغلب الفقهاء يستخدمون التعليل في أحكام الله -عَزَّ وَجَل-؛ ولذلك تحيلوا عليه، فجعلوا العلة أمارةً، ولم يجعلوها باعثةً، وسنتكلم عنها عندما نتكلم عن المسألة بمحلها.

قال: "**وذكر بعضهم إجماع السلف**"؛ يعني أن هذه المسألة مجمعٌ عليها بين السلف، ولا أدري من يقصد بأنه حكاه إجماعًا؛ لأن الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- حكى أن المسألة فيها خلافٌ بين أهل السنة، **فقال:** {لأهل السنة في تعليل أفعال الله -عَزَّ وَجَل- وأحكامه قولان، والأكثر على أنها معللة}.

والشيخ تقي الدين وغيره يطلق لفظ أهل السنة على معنيين؛ معنًى عام وخاص، فإذا أُطلِق بالمعنى الخاص، فإن كلا القولين لا يقتضي تبديعًا وتخطئةً للقول الآخر، فإنه من الخلاف المقبول والسائغ؛ لأنه ليس ينبني عليه تكذيب خبرٍ ولا نحو ذلك.

وأما إذا أُطْلِق بالمعنى العام فإنه قد يقابل المعتزلة، وقد يقابل الجهمية، وقد يقابل الرافضة بحسب الباب الذي يطلق عليه، نعم.

"مسألة، شكر المُنعِم من قال: العقل يحسن ويقبِّح أوجبه عقلًا"

نعم، هذه المسألة أيضًا مبنية على التحسين والتقبيح كما نص المصنف.

فقال: "**شكر المنعم**"

المراد بشكر المنعم عند بعضهم: هو التلفظ باللسان، وليس هذا مراده، طبعًا ممن ذكر هذا مسمع عبد الهادي، وليس كذلك، والصواب أن المراد "**بشكر المنعم**" جميع الأقوال، والأفعال، واستعمال جميع النعم التي ينعم الله -عَزَّ وَجَل- بها على العبد في مرضاته، فيدخل في شكر المنعم جميع الطاعات.

هذه المسألة فائدتها أننا نقول: إن عبادة الله -عَزَّ وَجَل-، وإفراده بالعبودية، ونفي الشريك عنه هل هو واجبٌ بالعقل، أم واجبٌ بالشرع؟

هذه المسألة مشهورة جدًّا تُذكر في علم الأصول، وتُذكر أيضًا في مسائل الاعتقاد.

فقال المصنف: "**من قال: إن العقل يحسِّن ويقبِّح أوجبه عقلًا**" فيجب على الشخص أن يؤمن بالله -عَزَّ وَجَل-، وأن ينفي عنه الشريك، وهذه داخلةٌ في عموم شكر المنعِم، طبعًا على سبيل الجملة، وهذا القول من قال بالتحسين والتقبيح نصَّ عليه أيضًا ممن يرى هذا الرأي الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم في [الصواعق] كلاهما نص على أن شكر المنعم واجب بالعقل؛ **ولذلك يقول ابن القيم**: {وقد جبل الله العقول والفطر على شكر المنعم، ومحبة المحسن} ثم أطال المسألة.

ثم قال: "**ومن نفى**"؛ أي نفى التحسين والتقبيح العقليين "**أوجبه شرعًا**" وهذا مبني على التحسين والتقبيح، وبناءً على ذلك ذكر المرداوي أنه مذهب الأكثر، وهو مذهبنا بناءً على ما تقدم في مسألة التحسين والتقبيح.

قال: "**وذكره أبو الخطاب**"؛ أي أن أبا الخطاب ذكر أن هذه المسألة مبنيةٌ على مسألة التقبيح والتحسين العقليين، لا أنه ذكر القول الثاني.

قال: "**ومعناه لابن عقيل**"؛ أي أنه ومعنى هذا البناء لابن عقيل، نعم.

"**مسألة، الأعيان المنتفع بها قبل السمع على الإباحة عند التميمي، وأبي فرج المقدسي، وأبي الخطاب والحنفية**"

نعم، هذه مسألة متعلقة الأعيان قبل ورود السمع؛ أي ورود الشرع، وهي كذلك متفرعة على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، نص على أنها من فروعها الشيخ تقي الدين في [الرسالة الأصفهانية] وفي غيرها.

طيب، نبدأ بهذه المسألة وهل لها ثمرةٌ أم لا؟

هذه المسألة وهي الأعيان، أو نجعل الثمرة في الأخير.

المراد بالأعيان: هي الأمور التي يُنتفع بها، فحينئذٍ يكون المسألة معناها: هل يُحكم على منافع الأعيان بالإباحة أو بالحظر؟

هذا هو المسألة، وهذا معنى قوله: "**الأعيان المنتفع بها قبل السمع**".

قوله: "**قبل السمع**"؛ أي قبل ورود الشرع، قبل ورود الشرع، طيب.

قول المصنف: "**الأعيان**" خصَّ المصنف تبعًا لابن مفلح هذه المسألة بالأعيان فقط.

ويقابل الأعيان مسألتان:

- الأفعال.
- والعقود.

وسنتكلم عن مسألة الأفعال والعقود في آخر هذه المسألة التي هي آخر درسنا اليوم إن شاء الله.

يقول الشيخ: "**الأعيان المنتفع بها قبل السمع**" أي قبل ورود الشرع على الإباحة؛ يعني أنها الأصل فيها الإباحة قبل ورود السمع.

قال: "**عند التميمي**" المراد به أبو الحسن، لا أبا الفضل؛ لأنه إذا أطلق التميمي فالمراد به أبي الحسن، وأبي الفرج المقدسي صاحب [المبهج] وأبي الخطاب والحنفية كذلك كلهم يقولون بذلك، ونقل القاضي أبو يعلا أنه قال به جماعة من الشافعية كابن سريج، وأبي حامد المروزي وغيره.

نُقِل إن هذا القول مأخوذ من كلام الإمام أحمد، فقد سُئِل الإمام أحمد عن قطع النخل ما حكمه؟

فقال الإمام أحمد: {لا بأس به، لم نسمع فيه بشيء} فدل ذلك على أن الأصل الإباحة؛ لأنه قال لم نسمع به فيه بشيء، الأصل فيه الإباحة قبل ورود الشرع، فنستصحب الحكم الأول، هذا القول الأول في المسألة.

طبعًا استدلال الإمام أحمد وجهه: أن الإمام أحمد كما ذكرت لكم استدل الإباحة في قطع النخل، فدل على أن أصل الحكم قبل ورود الشرع الإباحة، لكن هذا الاستدلال، أو هذا الكلام من الإمام أحمد الاستدلال به على أن أحمد يرى أن الأعيان المنتفع بها قبل السمع مباحة فيه نظر.

فقد اعترض على ذلك المجد بن تيمية أبو البركات فقال: أولًا: {إنما سُئِل أحمدُ عن الأفعال، لا عن الأعيان، ونحن إنما حديثنا عن الأعيان، فسئل عن القطع، ولم يُسأل عن منفعة النخل} هذا من جهة.

الأمر الثاني: أن الإمام أحمد إنما استدل لجواز قطعها بعدم سماعه، ولم يستدل بأن الأصل قبل ورود السمع الإباحة، فقد يكون أحمد استدل بدليلٍ آخر وهو عموم الأدلة، فإنه قد جاءت أدلة كثيرة جدًّا تدل على الانتفاع بأن الله -عَزَّ وَجَل- خلق لنا ما في الأرض جميعًا، فدل على العموم، فيكون استدلاله بالسماع، لا بما قبل السماع، نعم.

"وعلى الحظر عند ابن حامد والحلواني"

نعم، "**وعلى الحظر**"؛ أي على التحريم، فتكون منفعة العين محرمةً إلى أن يرد دليل الشرع بالإباحة أو بغيره.

قال: "**عند ابن حامد**" أبو عبد الله شيخ القاضي أبي يعلا.

"**والحلواني**" أيضًا الفقيه الحنبلي المشهور.

هذه أيضًا أخُذت من كلام أحمد، فقد أخذها القاضي من قول الإمام أحمد لما سئِل عن تخميس السَّلب.

تعرفون السَّلب؟

أن شخصًا من قتل قتيلًا استحق سَلَبه، فهل يُخمَّس كسائر الغنائم؟

فالإمام أحمد قال: {لا يُخمس}، شوفوا هنا نفي {لا يُخَمَّس السَّلب، ما سمعنا فيه بشيء}.

يقول القاضي: {فهذه الرواية لم يبح أحمدُ فيها التخميس للسَّلَب؛ لأن الأصل عنده الحظر} هذا كلامه، نفس الكلام الذي يستدل أو يرد عليه بما رد عليه المجد بن تيمية أبو البركات بأن أحمد إنما لم يستدل بتحريم، وإنما استدل ربما بعمومات أخرى، فالمقاتل استحق السَّلبَ بسبب قتاله، وحينئذٍ فالعموم أنه يستحق السلب كله، «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَهُو أحَق بِسَلَبِه» فهو حديث رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فحينئذٍ لا يستثنى منه شيء إلا بنص، ولم يأتِ نص، فنبقى على العموم، هذا معنى كلام أبي البركات -عليه رحمة الله-، نعم.

"فعليه يباح تنفسٌ وسد رمق ذكره بعضهم إجماعًا"

نعم، قال: "**فعليه**"؛ أي فعلى القول الثاني فقط، وأما الأول فلا إشكال فيه، الذين يقولون: إنه حظر يباح تنفسٌ للمرء أن يتنفس مع أنه فعل، ويباح سد رمقٍ بأكلٍ ونحوه، **لماذا؟**

قالوا: لأن هذين الأمرين يضطر المرء إليهما، فتنفس الهواء أمرٌ مضطر إليه وسد الرمق، وهم أمران طبيعيان لا بد للمرء منهما، فيكون ذلك بمثابة المستثنى من قاعدتهم حينما قالوا: إن الأصل في الحظر.

قال: "**ذكره بعضهم إجماعًا**"؛ يعني ذكر أنه هذا يكون مستثنًا بإجماع.

وقوله: "**إجماعًا**" طبعًا ليس على الإطلاق، فقد نقل المرداوي أن بعضهم خالف حتى في سد الرمق، وفي التنفس، فقال: إنه يكون محظورًا، في ظاهر الكلام الذي نقله المرداوي، نعم.

"وعلى الوقف عند أبي الحسن الخرزي والصيرفي، وهو مذهب عند ابن عقيل وغيره"

نعم، قال: القول الثالث: "**وعلى الوقف**" بمعنى أنه متوقفٌ ليس على الحظر ولا على الإباحة.

والقول بالتوقف ذكر القاضي أبو يعلا: {أن حقيقته تؤول إلى الإباحة}؛ فمن قال بالتوقف فإنه سيؤول قوله إلى الإباحة على التحقيق، وذلك أن من قال بالتوقف، فإنه يقول: لا يثاب على الامتناع، فلا يكون حينئذٍ محظورًا، فدل على أنه مباح.

قال: "**عند أبي الحسن الخرزي**" وهو من الحنابلة كما مر معنا قبل في اسمه وفي مذهبه.

"**والصيرفي**" العجيب أن المصنف ذكر الصيرفي وحده، والصيرفي هذا من فقهاء شافعية، وقد شرح الرسالة، ولا أدري لِمَ ذكره بين فقهاء الحنابلة، فلعل والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل-، لا أدري، أقول: ربما، وقد أكون أنا المخطئ: أنه التبس عليه الصيرفي الحنبلي، فإن هناك صيرفيٌّ حنبلي نقل عنه في الفروع، وسمى كتابه [بالنوادر]، أقول: ربما، لكن المراد هنا هو الصيرفي الشافعي المعروف، وهو من علماء الشافعية.

قال: "**وهو المذهب عند ابن عقيلٍ وغيره**"؛ أي وغيره من علماء المذهب الذين نصوا على الوقف.

ممن نُسِب له هذا القول؛ يعني نُسِب هذا القول لأبي محمد بن قدامة، وليس كذلك كما سأذكر لكم بعد قليل، ويعني وغيرهم من أهل العلم، ونُسِبَ لكل من قال بعدم التحسين والتقبيح العقلي كما ذكره المصنف في القواعد الأصولية.

طيب، قبل أن ننتقل للتخريج، هنا ذكر المصنف ثلاثة أقوال، هناك قولٌ رابع أغفله المؤلف، **والقول الرابع أننا نقول**: إنها ليست مباحةً، وليست محرمةً حتى يرد الشرع بها، **فلا نقول**: إنها محرمة ولا مباحة، **ولا نقول**: إننا متوقفون، **بل نقول**: لا حكم لها.

وهذا القول هذا الذي صرَّح به ابن قدامة فإنه قال: {إن هذا هو اللائق بالمذهب، وبنصوص الشرع} وهذا القول هو الذي اختاره جمعٌ من المحققين كابن قدامة، والشيخ تقي الدين ابن تيمية -رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى-، وابن القيم في [المدارج]، وغيرهم كابن حمدان وغيره، وهذا هو الأقرب أنه لا حكم لها قبل ورود الشرع، نعم.

الطالب: يعني مباحة.

"**لا حكم لها**" لا نقول: هو مباحٌ، ولا نقول: إنه محرم، ليس لها حكم قبل ورود الشرع كما سيأتي أنه هل يوجد شيء قبل ورود الشرع؟ هل لها ثمرة أم لا؟ سيأتي، نعم.

لماذا نقول: إنها لا حكم لها؟

لأن من أصولنا أن الإباحة حكم شرعي، والحكم الشرعي لا بد فيه من دليل، ولم يرد دليل، فحينئذٍ نقول: ليست حكمًا شرعيًّا، نعم.

"فعليه لا إثم بالتناول كفعل البهيمة"

نعم، قوله: "**فعليه**"؛ أي فعلى القول بالتوقف، وهو القول الثالث الذي أورده المصنف.

"**لا إثم بالتناول**"؛ أي لا يأثم بتناوله، وذكر ابن القاضي أبي يعلا: أنه يؤول إلى أنها مباحة هذا رأيه.

قال: "**كفعل البهيمة**"؛ لأن البهيمة تأكل ويوصف فعلها بالتناول.

طبعًا هذه المسألة وهي قضية هل التوقف هو القول بأنه لا مذهب؟

بعض الناس فهم ذلك منهم المصنف؛ ولذلك المصنف نسب هذا القول لابن قدامة والمحققون كالشيخ تقي الدين وغيرهم فرَّقوا، ومنهم ابن قاضي الجبل، وابن القيم، وغيرهم فرقوا بين التوقف، فيقول: إن لها حكمًا، لكن لا نعلمه، وبين القول بأنه لا حكم لها، فإن القول بأنه لا حكم لها هو الأنسب، نعم.

"وفي إفتائه بالتناول خلافٌ لنا"

نعم، قال: "**وفي إفتائه**"

يعني هل يصح للمرء أن يفتي بالتناول قبل ورود السمع؟

قال فيه: "**خلافٌ لنا**"

فعلى القول الأول: لا إثم.

وعلى القول الثاني: أنه لا يفتي، وهذا الذي صححه المرداوي أنه لا يفتي، طبعًا هذا بناءً على القول بالتوقف، أو بناءً على القول بأنها على الحظر أو الإباحة، نعم.

"وفرض ابن عقيلٍ المسألة في الأقوال والأفعال قبل السماع"

نعم هذه المسألة الأخيرة عندنا وهي قضية هذه المسألة هل هي مفروضةٌ تكلم المصنف جعلها في الأعيان فقط.

وأما ابن عقيل فقد جعلها في الأقوال والأفعال معًا؛ أي ليست خاصةً بالأقوال فقط، بل هي عامةٌ فيهما معًا.

فمفهوم كلام المصنف مخالفٌ لكلام ابن عقيل، **والصواب** مع المصنف وابن مفلح، فإن الأفعال بإجماع أهل العلم قبل ورود السمع يوصف بعضها بالوجوب، وبعضها بالحظر، فيُحظر مِن أفعال المكلفين الشرك قبل ورود السمع، ويؤمر كذلك بإفراد العبادة، ومعرفته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، مأمورٌ به، أو مطلوبٌ، خلينا نقول: إنه مطلوبٌ، قضية العذاب هذه مسألة أخرى، لكنه مأمورٌ به ابتداءً.

ولذلك قلت لكم: فرقٌ بين الأمر وبين العقوبة عليه، **كما نُقِل عن الشيخ تقي الدين أنه قال**: {وأما العذاب فبالرسل ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[الإسراء:١٥]}.

وهذا الذي ردَّ به القاضي أبو يعلا على مَن قال: إن الأفعال حكمها حكم الأعيان، فالصواب أن بينهما فرقًا.

بقيت عندنا المسألة الأخيرة وهي قضية العقود، هل العقود ملحقةٌ بالأفعال، أم ملحقةٌ بالأقوال؟

عندنا فيها طريقتان:

- **الطريقة الأولى** وهي طريقة أغلب علماء المذهب: إنهم يقولون: إن العقود والمعاملات ملحقةٌ بالأفعال، وبناءً عليه فإنه على قول ابن عقيل يجري فيها الخلاف، وعلى قول الأول ليس فيها الخلاف، وإنما فيها تكون مسألة منفصلة.

وقد ذكر القاضي، أو ذكر ابن قاضي الجبل: {أن العقود والمعاملات ملحةٌ بالأعيان} ذكر هذه المسألة.

طيب، آخر مسألة نختم بها درسنا اليوم كاملًا وهي قضية هل لهذه المسألة ثمرةٌ أم لا؟

ذكر القاضي أبو يعلا -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-: {أن بعضًا من أهل العلم قال: إن هذه المسألة لا ثمرة لها، ولا فائدة لها؛ لأنه ما من شيءٍ إلا وقد ورد الشرع به، إما إباحةً أو حظرًا، أو دليلًا كليًّا، وهذه هو الأظهر بذلك}.

لكن قال: {يمكن أن يستدل بهذا الفقه بأن يقول الشخص: بحثت عن دليلٍ فلم أجد في المسألة، فالأصل كذا}.

نقول: إن قوله: إن الأصل كذا هو في الحقيقة استمساكٌ بدليلٍ شرعيٍّ عام.

فعندنا فرق بين أصل الإباحة، وبين مسألة حكم الأعيان والأفعال قبل ورود السمع، عندما نقول: الأصل؛ أي بالشرع، وأما قبل ورود السمع، فليس لها ثمرة؛ لأن الشرع كامل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[المائدة:٣].

فشرعنا بحمد الله -عَزَّ وَجَل- كامل لا نقص فيه، قد يخفى على بعض الناس حكم ومسألة، لكنه كامل لا يخفى على جميع الناس.

إذن حقيقة المسألة كما أشار له القاضي أبو يعلا نقلًا عن بعض علماء المذهب أنها لا ثمرة لها في الفقه، وإنما تكون مسألةً خبرية في الأمور السابقة، وهذا هو الأليق بالنصوص الشرعية، هو الأليق.

ولذلك قال الموفق والشيخ تقي الدين: {إن الأليق بالنصوص، وبمذهب الفقه أن نقول: لا حكم لها، ليس لها حكم، فلا ينبني عليها أي ثمرة، لا نقول: إن لها حكمًا مطلقًا}.

نكون بذلك بحمد لله -عَزَّ وَجَل- أنهينا درسنا اليوم، الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- نبدأ في الحديث عن الحكم، أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

نأخذ بعض الأسئلة فيما يسمح به الوقت، ثم نقف.

الأسئلة

أخونا يقول: هل الخلاف في إدخال حكم المباح في الأحكام التكليفية له ثمرة، أم ليس له ثمرة؟

الجواب: هذا درسنا القادم إن شاء الله، إن أمكن وتيسر أن نصل للمباح عندنا مسألة كاملة في قضية المباح هل هو من أحكام التكليف وما ينبني عليه.

يقول: مسألة تضمين حروف الجر؟

الجواب: يعني قصده، يعني إن كان يقصد بتضمين حروف الجر؛ يعني أن بعضها يقوم مقام بعض، فإن بعضها يقوم مقام بعض، لكن لا بد من دليل يدل عليه.

يقول: تعليل أفعال الله، ومسألة التحسين والتقبيح العقلي من المسائل الغامضة نوعًا ما، فهل هناك كتابة تيسر فهم هاتين المسألتين؟

الجواب: هي سهلة جدًّا ليست صعبة؛ يعني أنا أظن الملخص الذي ذكرت لكم قبل قليل يوجز هاتين المسألتين، وما زاد عنه لا حاجة لك به، لا حاجة لك، اللهم إلا بعض التفريعات.

مسألة التحسين والتقبيح العقلي يعني كُتب فيه رسالة جيدة للدكتور عوض الشهراني في ثلاث مجلدات جيدة، وهي موجودة ومطبوعة.

يقول: المصفى في أصول الفقه لأحمد بن محمد الوزير؟

الجواب: الحقيقة ليس عندي، ولم أقرأه، لكن سمعت بعضًا يثنون على هذا الكتاب في سهولة لفظه، ولكني يعني لم أحصل على أي نسخة منه، لم أره، هو متأخر مات في القرن الماضي؛ يعني بعض الذين أدركوه ربما أحياء، يعني حتى ذكر أخونا جزاه الله خير تقريبًا ألف وثلاثمئة وبعد السبعين، فلغته سهلة، ولا أدري أهو من بيت الوزير أهل تِهامة، أو من غيرهم؛ فلأنه إن كان من بيت الوزير أهل تِهامة فقد يكون زيديًّا.

وأصول الزيدية هي أصول المعتزلة في أصول الفقه، وأجود من خالفهم ممن كتب بهم الصنعاني في كتاب [إرشاد السائل] أظن اسمه، مع أنه وقع في بعض الأمور التي وقع فيها الزيدية، والزيدية قدرية، تعرفون هذا الشيء، حتى إن من ألَّف في طبقات المعتزلة، وطبقات القدرية يوردون فيها تراجم الزيدية، والشيخ الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني اليماني الزبيدي المتوفى سنة خمسمئة ثمانية وخمسين لما أراد أن يرد على الزيدية ألف كتابًا سماه [الانتصار في الرد على القدرية الأشرار] فله في مسائل الأصول إشكالات كثيرة؛ ولذلك أنا لا أعلم هذا الكتاب.

يقول: مبدأ اللغات اصطلاحي، فما الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١]؟

الجواب: هذه من الاستدلالات التي أطال عليها ابن الحاجب ذكر الاستدلال ورده فيمن قال: إنها يعني اصطلاحية، لكن هذا الدليل يدل على أن الله -عَزَّ وَجَل- علَّم الأسماء كلها التي هي بنيت عليها الأصول، أو أنه جميعها، فتكون جميعها توقيفية كما هو قول الأكثر، والمسألة عمومًا مقبولة للاستدلال، طيب.

يقول: ما هو تحليل المذهب في مسألة دخول المحدود في الحد؟

الجواب: المذهب المعتمد عند الأصوليين، وعند الفقهاء في التطبيق أنهم يقولون: أن الحد لا يدخل في المحدود إلا في قرينة، إذا جاءت القرينة الدالة على الدخول، فإنه يدخل، وبناءً عليه فإن ما ذكره أبو بكر عبد العزيز: {أن الحد إذا كان جزءًا من المحدود قد تكون قرينةً}.

يقول: هل كتاب [منهج السالكين] يشبه كتب الحنابلة؟

الجواب: هو من كتب الحنابلة لا شك، هو على طريقة الحنابلة؛ [منهج السالكين] أخذ [عمدة الفقه] لا بن قدامة، بل بعض الأبواب لم يغير حرفًا إلا شيئًا يسيرًا هو [عمدة الفقه]، ولكنه عدَّل كثيرًا من جمله، وخاصةً في البدايات، فهو أسهل عبارةً مع حذفه كثيرٌ من حشوه، وإلا في بعض الأبواب أظنه كتاب [الأطعمة] نفسه بالنص أو [الزكاة] نسيت الآن نفسه بنص [العمدة]، فالأصل عنده [العمدة]، يبدو أن [العمدة] أمامه، مع أن الشيخ كان يحفظ الدليل، ويحفظ الزاد، لكن حفظه للدليل أقوى بدليل أنه يغير العبارات بعبارات الدليل الطالب، فدل على أن حفظه للدليل أقدم ربما أو أظهر.

لا شك أنه من أحسن الكتب التي يبدأ بها طالب العلم، بل أنا لا أعرف كتابًا يبدأ به طالب العلم أنسب من [منهج السالكين]، لا أعرف كتابًا أحسن منه، أول كتاب يبدأ به الفقه [منهج السالكين] هذا كتاب وفق الله –عَزَّ وَجَل– مؤلفه أن يكتبه بطريقةٍ سهلة، يكفيك أن فيه قيل –نسيت الآن بالضبط– قال: فيه أربعمئة آية وحديث؛ يعني عدد –أظنه قال هذا العدد نسيت– ترجع لمقدمة المحقق؛ يعني عدد ضخم جدًّا سهله لطالب العلم، وسهل عليه العلم، ثم بعد ذلك ينتقل لما بعده مما يذكر.

قال: هل ابن اللحام وافق الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح كما يفهم من كلامه "فالعقل لا يحسن ولا يقبح"؟

الجواب: لا لم يوافقهم، وإنما هو يعني هو معروف عناية بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكن ربما بعضهم ينفي التحسين والتقبيح، ويقصد بالتحسين والتقبيح الإيجاب والتحريم، وخاصةً لمن لم يكن غائصًا في هذه المسألة بعينها، وبعضهم يحكيه من باب التقليل لا من باب التحقيق، وأما التحقيق فالتحسين والتقبيح ثابت في العقل لا أحد ينكره كما قلت لكم، الشيخ يقول: لا ينكره عاقل، هكذا قال ابن القيم.

يقول: هل يشترط لضبط الأصول [أصول الفقه] حفظ متن جامعٍ فيه؟

الجواب: إن حفظت هذا الأفضل والأحسن والأتم، وإن لم تحفظ فاستظهر، احرص على الاستظهار، الناس يختلفون بعضهم يحفظ، وبعضهم لا يستطيع الحفظ، بعضهم يحفظ المنظوم، بعضهم يحفظ المنثور، الناس يختلفون، ولو جعلت الناس على سننٍ واحد وطريقٍ واحد ما كل واحد يستطيع، ربما شخص ضعيفٌ في الحفظ، لكنه لما توجه من طريقٍ آخر أجاد ففاق صاحبه الذي يحفظ في بابٍ آخر.

ولذلك من الخطأ أن الشخص دائمًا يعني يرتبط مع أخيه وزميله في منهج واحد، أنا قد أكون أسرع منك في الحفظ، أو أن تكون أنت أسرع مني في الحفظ فتضعفني، أنت أسرع مني في الحفظ فأضعفك، أو تلقي إليَّ

بملامةٍ في نفسي أنني لا أحسن العلم، الإنسان ينشغل بنفسه، ولكن مع غيره من باب المنافسة، لا الارتباط الكلي.

متى يقف الدرس للاختبارات؟ وهل نأخذ إجازة؟

الجواب: سنأخذ إجازة إن شاء الله للاختبارات، لكن ما أدري كم باقي على الاختبارات، كم باقي على اختبارات المعهد؟

الطالب: أسبوع يا شيخ.

الشيخ: أسبوع واحد بس؟ معقول المعهد ما بقي عليه إلا أسبوع؟

الطلب: ....

الشيخ: المعهد قبل الشريعة.

الطالب: الأسبوع الجاي.

الشيخ: الأسبوع القادم آخر شيء، لا حول ولا قوة إلا بالله، أجل الأسبوع القادم آخر شيء اللي بعده اختبارات؟

الطالب: ....

الشيخ: أنا كان بودي، نحن تأخرنا في (١:٥٦:٤٤) تأخرنا شوي في بعض الأمور، لكن مثل ما قلنا في الزاد: نبدأ في الاختبارات أو نقف، ما رأيكم؟

الطالب: ....

الشيخ: أنا أسأل الناس إلا أبا عبد الرحمن ومن معه، نقف ولَّا نستمر؟

الطالب: نقف.

الشيخ: طب نأخذ على الأقل أسبوع.

الطالب: نستمر.

الشيخ: نستمر.

الطالب: نقف.

الشيخ: نقف؟ أجل، خلاص نقف، إذن ذمة المؤمنين واحدة يسعى بها أدناهم، أنا ظننت أنه باقي ثلاثة أسابيع أو أسبوعين، أنا (١:٥٧:١٦) يعني ما بقي إلا أسبوع واحد؟

الطالب: نعم.

الشيخ: طيب، أسبوع إن شاء الله، على الأقل نأخذ، فيكم حيل نزيد نصف ساعة الأسبوع القادم؟ نزيد شوي على الأقل ننهي على الأقل الحكم وأنواع الحكم بقدر الاستطاعة واختصر في الشرح بإذن الله -عَزَّ وَجَل-.

أخونا يقول: ما هي عقيدة الطوفي؟

الجواب: علمها عند الله؛ لأنها في نفسه؛ لكن الذي أظهره أن عنده رفضًا، وقد قال عن نفسه: أشعريٌّ حنبليٌّ رافضي، هذه إحدى الكُبر هو يسمي نفسه رافضي، وفي بعض كتبه وخاصةً في [الإشارات الإلهية] وفي غيرها بعض الكلام الذي لا يحسُن، فالطوفي في بعض كتبه كذلك.

هل في آخر حياته حسن أمره كما نُقِل عنه؟

الجواب: نرجو ذلك بإذن الله -عَزَّ وَجَل-، قيل: أنه استتاب، واستتابه القاضي ابن سعود الحارثي صاحب [شرح المقنع] استتيب، وأعلن توبته، مثل ابن عقيل استتيب، فأعلن توبته، علمها عند الله -عَزَّ وَجَل-، لكن في مسائل الفقه لم يعاب عليه شيءٌ كثير، وفي مسائل الأصول قُبِل قوله في الجملة، وأما مسائل الاعتقاد، فقيل: إنه قد تراجع، والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل-، لكن الذي أظهره فيه بعض الانحراف واضح.

قال: منهم الجمهور عند الفقهاء والأصوليين؟

الجواب: خلينا نتكلم في لأصوليين، الأصوليون ليس لهم مصطلح في الجمهور، فتارةٌ يطلقون بالجمهور يقصدون بهم جمهور الفقهاء، وتارةً يطلقون الجمهور ويقصدون بهم جمهور المتكلمين؛ أي في علم العقائد، وتارةً طبعًا لا أقول: المتكلمين الذين يعنون بعلم الكلام، وإنما نقول: المتكلمين في علم العقائد سواءً على طريقة أهل السنة أو غيرهم.

وتارة يطلقون بالجمهور أي جمهور المتكلمين في علم الأصول، فليس لهم مصطلحٌ واحد، بل أحيانًا نطلق عليهم جمهور اللغويين كما مر معنا، فليس لهم مصطلحٌ واحد نقول: إنهم يستخدمونه، بخلاف الفقهاء، فإنه يقصدون بالجمهور قول الأكثر؛ ولذا ربما نشير إن شاء الله بعد ذلك الترجيح بين الأقوال بقول الأكثر والأعم إن شاء الله.

يقول: ما معنى المناسب بين اللفظ والمدلول؟

الجواب: المدلول هو المعنى، واللفظ هو المبنى.

فهل بين المبنى والمعنى مناسبةٌ ذاتيةٌ أم لا؟

الجواب: بمعنى أنه إذا جُعِل لفظٌ على معنًى معين سواءً كان هذا الوضع توقيفيًّا، أو أنه تواضعٌ اصطلاحيٌّ من الآدميين.

هل لا بد أن يكون بين اللفظ، وبين المعنى الذي جُعِل له مناسبة أم لا؟

الطالب: مناسبة صوتية يا شيخ.

الشيخ: لا، ليست مناسبة صوتية، وإنما مناسبة دلالية الدلالة؛ ولذلك بنى ابن فارس كتابه [مقاييس اللغة] على هذا المعنى، وهو أن كل معنًى يكون مأخوذًا من لفظٍ فإن بينهما مناسبة، قد يكون في بعضها تكلف حتى نظروا إلى الحروف، فقالوا: إن بعض الحروف تدل على معنًى بهذه الهيئة، وهذه المناسبات التي قد تخفى على أناس وتظهر لناس آخرين، فالعلوم، فعلم اللغة واللغويات علم طويل جدًّا.

هذا أجبت عنه، يقول: يعني ألا يستدل بقوله -عَزَّ وَجَل-: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة:٢٩] تدل على الإباحة؟

الجواب: نقول: هذه ليست مسألتنا، هذه الآية تدل على أن الأصل في الشرع الإباحة، نحن نتكلم قبل ورود الشرع، وقد ذكرتها في آخر كلامي أن هناك فرق بين أن نقول: أصل الإباحة، وبين أن نقول: إن الأعيان قبل ورود الشرع على الإباحة، فرق بين الثنتين.

قبل ورود الشرع لا حكم، كما قال ابن قدامة، وأما بعد ورود الشرع فكل شيءٍ فيه حكم إما بالنص أو بالعموم وهو الكليات، فكلامك صحيح، لكن هذا غير مسألتنا، هي مسألة أخرى قد نذكرها في باب الاستصحاب، سيأتينا إن شاء الله في الاستصحاب.

يقول: ما سبب تأثر بعض الحنابلة بالأشاعرة؟

الجواب: المحاكاة والتقليد، بعض الناس لا يعرف المسألة، وكثيرٌ من الناس ينقل، ابن عادل صاحب [اللباب] يقال: ابن عادل في [اللباب] حتى إن بعض المشايخ يقول: لوددت أن أرى هذا الكتاب، وهو الشيخ محمد بن مانع توفي قبل خمسين سنة، يقول: أريد أن أرى هذا الكتاب الذي هو في ثلاثين مجلد.

طُبِع الكتاب، ما هو؟

هو تفسير ابن الخطيب الذي هو أبو فخر الرازي.

كثير من الناس ينقل الكتاب ويكرره، يكرر ما في الكتاب كما هو، ويكرر نفس العبارة نقلًا عن غيره، فهناك فرق بين الناقل والمحاكي، وبين المخرج، فرق بين الاثنين، فكثير من أهل العلم دخل عليهم بعض الخطأ (٢:٢:١٣) بل لأنه أخطأ، أرجو أنه من باب الخطأ وليس من باب الاعتقاد الذي أخطأ فيه، فيكون مشاهِدًا فيه، هذا إن شاء الله أولى.

قال: هل هو الخرزي أم الجزري؟

الجواب: الصواب: الخرزي، قيل: الجزري في بعض النسخ، وبعض الكتب، ولكن الصواب أنه الخرزي.

يقول: ما الفرق بين الذكر الحكمي، وما عنه الذكر الحكمي؟

الجواب: ذكرناه في الدرس الأول أظن أو الثاني، الذكر الحكمي هو اللفظ هو الذكر الحكمي الذي يدل على معنى، وما عنه هو مفهومه فقط.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.



شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

- حَفِظَهُ اللَّهُ -

الدرس الخامس

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "الحكم الشرعي"

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بالحديث عن الحكم بعدما أنهى الحديث عن الحاكم، وألا حاكم إلا الله، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين، وما ينبني عليهما.

والحكم الذي سيفصله المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أجمل في هذا المبحث ثلاثة أمور:

- تعريف الحكم.
- ثم بعد ذلك ما يتعلق بالأحكام التكليفية.
- ثم بعد ذلك ما يتعلق بالأحكام الوضعية.

إذن فعرَّف الحكم الشرعي عمومًا الشاملة للحكم التكليفي والوضعي، ثم فصَّل الأحكام التكليفية الخمسة، وبعض المباحث فيها، ثم ذكر الأحكام الوضعية وبعض المباحث فيها.

"قيل: خطاب الشرع المتعلقِ بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخييرِ أو الوضعِ"

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بأول تعاريف الحكم الشرعي، وابتدأ المصنف بهذا التعريف؛ لأنه هو المقدم عند أكثر المتأخرين كما قال ذلك البرهان بن مفلح في [المبدع]، **فقال:** إن أكثر المتأخرين على هذا التعريف، كما أن هذا التعريف هو منصوص الإمام أحمد

-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، فإن نص الإمام أحمد لما ذكر الحكم الشرعي **قال**: الحكم الشرعي هو خطاب الشرع وقوله، فقوله: خطاب الشرع، يقتضي التعريف الذي ذكره ابتداءً.

وإنما جاء المصنف بصيغة التضعيف وهي قوله: **"قيل"**؛ لأنهما من حدٍّ من حدود الحكم الشرعي إلا وعليه اعتراضاتٌ متعددة، ولكن تقديمه لهذا الحد والتعريف يدل على تفضيله له، وأنه أولى من غيره به؛ أي بالتصويب؛ أي بتصويب ذلك.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "قيل"

مر معنا أن هذا هو المفهوم من منصوص الإمام أحمد وبه قال كثيرٌ من أصحابه كما قال البرهان بن مفلح، ومنهم ابن الحافظ في [التذكرة] وغيرهم.

قال: **"قيل: خطابُ الشرعِ"**

المراد بالخطاب: في الأصل هو الكلام الذي يفهم منه المستمع شيئًا ما، فإذا كان الكلام يدل على معنًى مفهومًا فإنه يسمى خطابًا.

وقد تنازع كثيرٌ من الناس في الحكم الشرعي أهو الخطاب، أم أنه مقتضى الخطاب؟

وقد ذكر الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أن النزاع في الحقيقة على خمسة أقوال:

فبعضهم يقول: إن الحكم الشرعي هو نفس قول الشارع.

وقيل: إنه تكليفه بالأفعال.

وقيل: إنه صفة الفعل التي تثبت بالشرع.

وقيل: إنه يكون على هيئة الفعل التي أذن بها الشارع.

ثم قال: وقد قال بكل من هذه الأقوال الأربعة أو الخمسة فئامٌ من الناس.

قال: ومبناها على مسألة الكسب؛ أي كسب العباد، ومنه مسألة التحسين والتقبيح العقلي.

وعلى العموم فقد ذكر الشيخ تقي الدين أن أهل السنة يقولون: إن الإيجاب والتحريم يعودان لخطاب الشارع ولصفة الفعل، بخلاف المعتزلة فإنها لا تثبته إلا للثاني، والأشاعرة يثبتونه للأول.

وقول من حدَّ هذا الحد بأنه خطاب الشارع؛ ليخرج خطاب غير الشارع من كلام غيرهم، غير الشارع، فإن الشارع المراد به كلام الله -عَزَّ وَجَل-، وكلام رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا ينطق بهواه ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)**﴾ [النجم٣:٤].

وبناءً على ذلك: فما ليس من كلام الشارع ككلام الإنس والجن، فإنه لا يعد ذلك من الحكم الشرعي في شيء.

وقوله: "**خطاب الشرع أو الشارع المتعلق بأفعال المكلفين**"

خطاب الشارع ذكر جمعٌ من أهل العلم أنه أنواع:

- **النوع الأول:** ما يتعلق بأفعال المكلفين وهو الذي يسمى الحكم الشرعي.
- **والنوع الثاني:** ما يتعلق بذات الله -عَزَّ وَجَل-.
- **والنوع الثالث:** ما يتعلق بصفاته الذاتية -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-.
- **والنوع الرابع:** ما يتعلق بصفات أفعاله.

وهذه الأنواع الثلاثة: ما يتعلق بذاته، أو بصفاته الذاتية، أو بصفاته الفعلية ليست متعلقة بالحكم الشرعي، ولا يستنبط منها الحكم الشرعي، وإنما هي متعلقة بالله -عَزَّ وَجَل-،

كقوله: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران:١٨]، فهذه متعلقة بذاته، وهكذا سائر الصفات المتعلقة بذاته، أو بأفعاله.

- **النوع الخامس**: من خطاب الشارع قالوا: خطاب الشارع المتعلق بذات المكلفين لا بأفعالهم؛ فكل ما كان واصفًا لذات المكلفين، فإنه يكون متعلقًا بذاتهم، لا بفعلهم، مثل: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[الأعراف:١٨٩] وغير ذلك.
- **أيضًا هناك خطاب سادس**: متعلقٌ بذات الجمادات كالجبال، والدواب، وغيرها.

وقولهم في التعريف، أو في هذا الحد المتعلق بأفعال المكلفين.

الأفعال هنا يشمل:

- أفعال الجوارح وأفعال اللسان وهي القول.
- وأفعال القلب، واعتقاد القلب كذلك، فإن الاعتقاد داخلٌ في مطلق الفعل هنا.

وقوله: "**بأفعال المكلفين**" بعض الناس اعترض على هذه الجملة، وهو كلمة "**المكلفين**" وقال: إن الأولى أن يقال: أفعال الناس؛ لأن المراد بالمكلف هو البالغ العاقل الذاكر، وألا يكون مكرهًا إكراهًا ملجئًا؛ بمعنى أن يكون غير ملجئٍ.

وسبب اعتراضهم قالوا: إن خطاب الشارع أحيانًا يتعلق على سبيل الوضع بأفعال غير المكلفين؛ كإتلاف الصغير والمجنون، فإن فيه حكمًا شرعيًّا وهو الضمان؛ ولذا فإن بعضًا من أهل العلم اعترض على هذا التعريف، **فقال**: والأولى أن يكون بأفعال الناس، فيشمل المكلف وغير المكلف عمومًا.

نعم، قال: "**بالاقتضاء**" والمراد بالاقتضاء الفعل أو الكف؛ لأنه سيأتينا إن شاء الله في النهي: أن الكف هو فعلٌ في الحقيقة، وليس تركًا، وهناك فرقٌ بين الكف والترك سيأتينا في محله، إذ الكف يشترط له النية بخلاف الترك، فإنه لا تشترط له النية، وسيأتي إن شاء الله في مباحث النهي.

وقوله: "**بالاقتضاء أو التخيير**" (**أو**) هنا للتقسيم وليست للتردد؛ لأن الحدود تعاب إذا كان فيها تردد؛ ولذلك فإننا نقول: إن (**أو**) هنا للتقسيم، فتارةً قد يكون الخطاب متعلقًا بالاقتضاء وهو الفعل أو الترك أو الكف، وتارةً يكون بالتخيير، وهو التخيير بين نوعي الاقتضاء وهو الفعل أو الكف، فهو مخيرٌ بين الفعل والكف، إذن فالتخيير بين الفعل والكف.

قبل أن ننتقل لما بعده، نستفيد من هذا التعريف أمورًا:

الأمر الأول: أن هذا التعريف يقتضي دخول المباح، فإن المباح داخلٌ في هذا التعريف؛ لأن المصنف قال: "**أو التخيير**" والتخيير هو نوع الإباحة، وهذا سيأتينا إن شاء الله هل المباح حكم شرعي أم لا؟

الأمر الثاني: أن قول المصنف أو الحادِّين لهذا الحكم الشرعي بأنه بالتخيير أو الاقتضاء يدلنا ذلك على أن الأحكام الوضعية المتعلقة بالوضعِ كالشروط والأسباب والعلل كلها داخلةٌ في الحكم الشرعي. نعم.

"وقيل: مقتضى خطاب الشرع إلى آخره"

نعم، قوله: "وقيل" هذا التعريف وهو قوله: "وقيل" ذكر الطوفي: إنه أولى من التعريف الأول لسببين وذكر هذين السببين في شرحه على المختصر، وكونه مقتضى خطاب الشرع هو الذي مال إليه المرداوي وغيره، وقد ذكرت لكم قبل في مسألة خطاب الشارع ما الذي يدل عليه من كلام الشيخ تقي الدين.

وقول المصنف: "إلى آخره"؛ أي إلى آخر التعريف السابق، فنقول: هو مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو بالتخيير، أو بالوضع.

فيكون شاملًا أنواعه الثلاثة:

- الاقتضاء وهو الفعل أو الكف.
- والتخيير بينهما وهو الإباحة.
- والوضع وهو الأحكام الوضعية، كالسبب والشرط ونحوه. نعم.

"وفي تسمية الكلام في الأزل خطابًا، خلاف"

نعم، هذه المسألة أذكر صورتها ثم أعلق عليها.

يقول: "وفي تسمية الكلام في الأزل"؛ أي الكلام الذي يكون موجودًا في الأزل، وهو الكلام القديم، والكلام الذي في الأزل في القديم هو كلام الجبار -جل وعلا- بناءً على ما يذكره بعضهم.

قبل أن نتكلم في الخلاف الذي أورده المصنف أريد أن أبين ثلاثة أمور:

- الأمر الأول: أن الخلاف الذي أشار إليه المؤلف سببه كما قال غير واحد من أهل العلم: الاختلاف في معنى الخطاب.

فمن قال: إن الخطاب هو كلام الله -عَزَّ وَجَل- كما ذكرت لكم قبل، فإنه يقول: إن الكلام في الأزل يسمى خطابًا.

ومن قال: إنه لا يسمى خطابًا، ومن قال: إن الكلام في الأزل لا يسمى ذلك، فإنه لا يسميه خطابًا، نعم.

ومن قال إنه -عفوًا-، ومن قال: إنه يقصد بالخطاب الإفهام، فإنه لا يسميه خطابًا حين ذاك؛ لأنه عندهم الكلام النفسي الذي يكون حادثًا بعد ذلك.

- **الأمر الثاني:** أن هذه المسألة ليست واردةً على كلام أهل السنة والجماعة مطلقًا؛ لأن أهل السُّنَّة والجماعة يقولون: إن كلام الله -عَزَّ وَجَل- قديمٌ بالجنس، حادثٌ بالنوع؛ أي حادثٌ بالآحاد، فالله متكلمٌ كيفما شاء وهو ما زال متكلمًا -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- كما قال الله -جل وعلا-: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾[الشعراء:٥]، فدل ذلك على أن الله -عَزَّ وَجَل- كلامه حادث الآحاد قديم الجنس.

وبناءً على ذلك: فإن هذ المسألة التي أوردها المصنف لا محل لها، ولا تصور في اعتقاد أهل السُّنَّة وكلامهم.

وقد أشار لهذا الأمر المرداوي، وقبله ابن مفلح، **فقد ذكر:** أن هذه المسألة ليس ذلك محلها؛ **ولذلك قال ابن مفلح:** ولقائلٍ أن يقول: إنما يصح هذا؛ أي الخلاف على قدَم الكلام الذي هو القول، ونحن نقول: إن القدم هي الصفة، وأما حالة الآحاد فإنها متجددة، وللضياء المقدسي رسالة كاملة في إثبات ذلك، وأن الله -عَزَّ وَجَل- متكلمٌ وقتما شاء -جل وعلا-.

المسألة الأخيرة عندنا: أننا إن قلنا: إن هذه المسألة يصح النظر فيها، فإن كثيرًا من أهل العلم يقول: إنه لا ثمرة فقهية لهذه المسألة، ذكر ذلك ابن عبد الشكور وغيره من الحنفية، ابن عبد الشكور في شرحه على [مُسَلَّم الثبوت]، فقد ذكر: أنه هذه المسألة لا ثمرة لها، وإنما النزاع فيها لفظي. نعم.

"ثم الخطاب: إما أن يرد باقتضاء الفعل مع الجزم، وهو الإيجابُ"

نعم، قول المصنف: **"ثم الخطاب"** الحقيقة أن عبارة المصنف فيها بعض الإشكال؛ لأنه قسَّم الخطاب إلى خمسة أنواع وهي الأحكام التكليفية، والأولى أن يقول: ثم الخطاب بالتكليف إما أن يرد بالاقتضاء إلى آخره؛ لأن هذه الأقسام الخمسة إنما هي متعلقة بالخطاب المتعلق بالتكليف دون الخطاب الوضعي، فإن الخطاب الوضعي سيورده بعد ذلك.

أو يقول: إما أن يرد بهذه الأمور الخمسة، أو بالوضع، فحينئذٍ يكون شاملًا، حينئذٍ يكون الخطاب شاملًا للأحكام التكليفية الخمسة، وللحكم الوضعي معًا، هذا ما يتعلق بعبارة المصنف.

يقول: **"ثم الخطاب: إما أن يرد باقتضاء الفعل مع الجزم"**، **"باقتضاء الفعل"**؛ أي باقتضاء.

لأن مر معنا أن الاقتضاء نوعان:

- **اقتضاءٌ للفعل.**
- **واقتضاءٌ للترك.**

والترك داخلٌ في عموم الفعل، فهنا المراد بالفعل؛ أي الاكتساب، لا الامتناع.

فقال: **"إما أن يرد باقتضاء"** مر معنا معنى الاقتضاء والفعل، ويقابله الكف.

قال: **"مع الجزم"**.

والمراد بالجزم: هو القطع الذي يترتب عليه وعيدٌ في الآخرة عند الترك أو المخالفة، يعني نقول: عند المخالفة، عند المخالفة.

ثم قال: "**وهو الإيجاب**" أو تقول: "**هو الوجوب**" كما تقدم معنا فيما سبق.

ومن أمثلة ذلك: إذا جاء الخطاب باقتضاء الفعل مع الجزم: الآيات التي جاءت بإقامة الصلاة ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة:٤٣] فهذا خطابٌ جاء باقتضاء الفعل مع الجزم.

نعم.

"أو لا مع الجزم، وهو الندبُ"

نعم، قال: **"أو لا مع الجزم"** معنى ذلك يعني أن يرد الخطاب باقتضاء الفعل، لا مع الجزم؛ أي من غير أن يترتب عليه وعيدٌ عند الامتناع والترك، أو نقول: إنه لا مع القطع بالاقتضاء.

قال: **"وهو الندب"** وأمثلته كثيرة، وأشهر الأمثلة التي يمثل بها الأصوليون قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾[البقرة:٢٨٢] فإنه أمرٌ، لكن "**لا مع الجزم**". نعم.

"أو باقتضاء الترك مع الجزم، وهو التحريم"

نعم، قال: "أو باقتضاء الترك" والترك هو النوع الثاني من الاقتضاء مع الجزم، وتقدم معنا وهو التحريم، مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:٣٢] وغير ذلك من المنهيات التي تدل على التحريم. نعم.

"أو لا مع الجزم، وهو الكراهة"

نعم، قال: "أو لا مع الجزم"؛ أي أو من غير جزمٍ، فإنه يسمى الكراهة، وأمثلته كثيرة مثل ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن كثيرًا من الآداب، ومن هذه الآداب نهيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن مثلًا تشبيك الأصابع، وهذا مثال مشهور في كتب الأصول، أو التمثيل بسائر الأمثلة الكثيرة جدًّا، وهي بالعشرات، وربما تكون بالمئات المتعلقة بالآداب، فإنها ليست مع الجزم. نعم.

"أو بالتخيير، وهو الإباحة"

قال: "أو بالتخيير"؛ أي بالتخيير بين الفعل والترك، وهو الذي يسمى المباح، وهذا يدلنا على أنه حكم شرعي كما سيأتي في كلام المصنف.

<u>**ومن أمثلة ذلك**</u>: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما سُئِل عن الوضوء من لحم الإبل، قال: «إِنْ شِئْت»، والجواب، والسؤال معادٌ في الجواب، ومعناه أي فتوضأ إن شئت، وهذا أمرٌ لكنه على التخيير بين الفعل والترك، فدل على أنه للإباحة.

"فهي حكم شرعي؛ إذ هي من خطاب الشرع خلافًا للمعتزلة"

نعم، قال: "**فهي**" الضمير في قوله: "**فهي**" عائدٌ للإباحة، حكمٌ شرعي؛ أي هي أحد الأحكام الشرعية الخمسة التي تقدم.

قال: "**إذ هي من خطاب الشرع**" يعني أن المصنف استدل على كون الإباحة حكمًا شرعيًّا، أن الشرع قد خاطب بها وتكلم بها الشارع، فدل على أنها حكمٌ شرعي، وهذا القول الذي ذكره المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- مشى عليه كثيرٌ من فقهاء الحنابلة، ومنهم ابن عقيل، والطوفي وكثيرون حتى من المتأخرين، بل الغالب في كتب المتأخرين التسليم بذلك.

وللشيخ تقي الدين تقسيم، هذا التقسيم أو نظر، وللشيخ تقي الدين نظرٌ وتقسيم، هذا النظر والتقسيم استصحبه في أكثر من حكم تكليفي، ومنها الإباحة، وسيأتي إشارة له إن شاء الله في الواجب.

فقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن الإباحة تعني أمرين:

- **الأمر الأول**: الإباحة بمعنى الإذن في الفعل.
- **والمعنى الثاني**: عدم ترتيب العقوبة عليها.

فأما الأول: وهو الإذن بالفعل فإنه حكمٌ شرعيٌّ محض عند جميع من يقول: إن المحرِّم والمبيح هو الله -عَزَّ وَجَل-، إلا من قال: إن العقل يبيح ويحرِّم، وتقدمت معنا في الدرس الماضي، وهناك فرق بين يحسِّن ويقبِّح، وبين يبيح ويحرِّم، ومر معنا أن الصواب: أن العقل يحسِّن ويقبِّح، لكن لا يبيح ولا يُحرّم.

وأما النوع الثاني من الإباحة: وهو الإباحة بمعنى عدم العقوبة، فإنها حينئذٍ تكون دلالةً عقلية، وليست حكمًا شرعيًّا، وقد تكون يعني حكمًا شرعيًّا مقررًّا لذلك.

وقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن هذين القسمين جاءا في حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينما قال: «**الحَلَال بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَات**» فقوله: «**الحَلَال بَيِّنٌ**» هذا هو النوع الأول الذي أذِن به الشارع، وقوله: «**وَالحَرَامُ بيِّنٌ**» هذا الممنوع، «**وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَات**» هذه محل إشكال.

ثم قال في الحديث: «**وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو عَفْو**» ففرق بين المباح الحلال الذي هو حكم شرعي، وما سُكِت عنه، فقوله: «**وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو عَفْو**» هذا النوع الثاني من الإباحة، وهو الذي يترتب عليه عدم العقاب.

طبعًا ورجح كلام الشيخ تقي الدين المرداوي، وقال: إنه هو الصحيح، وهو التفريق، لا نقول: إن الإباحة دائمًا حكم شرعي، بل نقول: **إن الإباحة نوعان:**

- فإن أردنا بها الإذن بالفعل، فهو حكمٌ شرعي.

- وإن أردنا عدم العقاب، فإنه لا يلزم أن يكون دليلها الشرع، بل هو أصلٌ عقليٌّ يدل عليها، وقد يقرر الشرع ذلك.

طبعًا ذكر بعض المتأخرين وهو العطار في حاشيته على الجلال المحلي؛ قال: إننا إذا قلنا بذلك، وأنه يختلف الحال من صورةٍ إلى صورة، وهو اختيار الشيخ تقي الدين والمرداوي، فحينئذٍ نقول: إن الخلاف في كونها؛ أي الإباحة حُكمًا شرعيًّا خلافٌ لفظي لا ثمرة له. نعم.

"خلافًا للمعتزلة"

نعم، لأن المعتزلة يقولون: ليست حكمًا شرعيًّا.

"وفي كونها تكليفًا خلاف"

نعم، وقال: **"وفي كونها"**؛ أي وفي كون الإباحة تكليفًا **"خلافٌ"**؛ أي خلافٌ بين أهل العلم في هذه المسألة، وقد أطلق المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- الخلاف في هذه المسألة، ولم يبيِّن القولين، والأصح منهما.

والقولان هما:

- **القول الأول:** وهو قول الأكثر: أن الإباحة ليست تكليفًا، هي حكمٌ شرعي، لكن ليست تكليفًا، حتى قال المرداوي نقلًا عن ابن مفلح: إنها قول الأئمة الأربعة جميعًا وغيرهم أنها لا تكون تكليفًا.
- **والقول الثاني:** أنها تكليف، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، واختاره أبو البركات المجد بن تيمية، وذكر أن هذا هو التحقيق عنده، وأنه من ذلك.

طبعًا بيَّن أن سبب جعله إياها حكمًا تكليفيًّا بمعنى أنها تختص بالمكلَّفين، وأما غير المكلَّفين، فإنه لا يوصف فعلهم بأنه مباحٌ، ولا بأنه واجبٌ ولا محرَّم، فإن الأحكام إنما تتعلق بالمكلفين.

وبناءً على تقرير المجد بن تيمية: ذكر الطوفي: أن النزاع لفظي؛ لأن النزاع نتيجته أن غير المكلفين على الطريقتين لا يسمى تصرفهم مباحًا، وأما المكلف سواءً سميته مباحًا، سميت فعله مباحًا بتكليف أو بدون تكليف الحكم فيهما سواء، نعم.

"فالواجب، قيل: ما عوقب تاركه"

نعم، بدأ المصنف في الأنواع الخمسة للأحكام التكليفية فقال: "الواجب" وهو الأنواع الخمسة للأحكام التكليفية، قال: "فالواجب" وأورد له حدودًا أربعة، واعترض على الثلاثة الأوَل منها، واختار الرابع ترجيحًا له.

أول هذه الحدود التي أوردها واعترض عليها قال: "قيل: ما عوقب تاركه" وهذا التعريف ممن نص عليهم الحنابلة أبو علي العكبري في رسالته في أصول الفقه، فقد نص على تعريف الواجب ذلك.

قال: "ورُدَّ"؛ أي ورُدَّ على هذا التعريف واعتُرِض عليه "بجواز العفو" قوله: "بجواز العفو" هذا يسمى نقض التعريف بالعكس، لا بالطرد، فإن عكس هذا التعريف والحد يكون مختلًّا، فإنه قوله: "ما عوقب تاركه" أن كل مَن ترك واجبًا عوقب وهذا الطرد عكسه أن كل ما لم يُعَاقب على تركه فليس بواجب.

وهذا العكس يقولون: إنه غير صحيح؛ لأن بعض الناس قد يترك الواجب، ويعفو الله -عَزَّ وَجَل- عن عقوبته، ولا نقول: إن عفو الله -عَزَّ وَجَل- عن عقوبة تارك ذلك الواجب يُخرجه

عن كونه واجبًا عليه، بل هو واجب عليه، ولكن الله -عَزَّ وَجَل- عفا عنه وأسقط الذنب، نعم.

"ورُدَّ بجواز العفو"

نعم، هذا أتعرف، هذا مر معنا قبل قليل.

"وقيل: ما توعَّد على تركه بالعقاب"

قال: **"وقيل"** هذا هو التعريف الثاني، وهذا التعريف هو الذي قدَّمه الموفق ابن قدامة في [الروضة] وهو أعم من الأول؛ لأن الأول ما عوقب، والثاني: ما تُوعِّدَ على تركه بالعقاب، فإن التوعد غير الجزم بالعقوبة، فيكون حينئذٍ أعم وأشمل من الأول، إذ الأول خاصٌّ بمن نزلت به العقوبة، والثاني يشمل من تُوعِّد العقوبة، ومن تُوعِّد بالعقاب ولم تنزل به.

"ورُدَّ بصدق إيعاد الله تعالى"

قال: **"ورُدَّ"**؛ أي وَرُدَّ هذا الحد والتعريف بصدق إيعاد الله -عَزَّ وَجَل-؛ يعني مثل ما سبق في الحد الأول، أنهم قالوا: إن عكس هذا الحد يعني غير منضبطٍ وهو مختل، فإن عكس هذا الحد أننا نقول: إن كلَّ ما لم يُتوعَّد على تركه، فليس بواجب.

وهذا يقولون: إنه يبطل بأن الواجب لا يعاقب تاركه؛ لأنه يجوز أن يعفو الله -عَزَّ وَجَل- عن العقوبة؛ لأن هنا قال المصنف، قال: **"بصدق إيعاد الله -عَزَّ وَجَل-"** لأن الله -عَزَّ وَجَل- إذا وعد، فإنه يصدق وعده -جل وعلا-.

والحقيقة أن هذا الاعتراض الذي أورده المصنف غير صحيح؛ لأن هذا الاعتراض إنما يجري على أصول المعتزلة الذين يجعلون الوعد والإعادة سواء، وأنه لا يجوز الخُلف فيهما معًا.

وأما أهل السنة فإنهم يفرقون بين الوعد والإيعاد، فيقولون: أن الوعد يفي به الله -عَزَّ وَجَل-، وأما الإيعاد بالعقوبة، فإنه يجوز عدم الوفاء به؛ ولذلك فإن أهل الذنوب معلقٌ إيقاع العقوبة عليهم بالمشيئة؛ ولذا اعترضوا بعض المحققين ومنهم المرداوي وغيره على ما ذكره المصنف أن هذه الإيراد لا يجري على أصول أهل السنة، وإنما يرد على أصول غيرهم، ولكن يرد على هذا التعريف اعتراضات أخرى غير ذلك. نعم.

"وقيل: ما يُذَم تاركه شرعًا مطلقًا؛ ليدخلَ الموسَّعُ والكفايةُ"

نعم، هذا التعريف الثالث وهو الباقلاني، واختاره الطوفي، فقوله: **"وما يُذَم"** يشمل كل ما دخله الذم سواءً دخله العفو من الله -عَزَّ وَجَل-، أو لم يدخله.

وقوله: **"تاركه"** ليخرج ما يقابله وهو ما يُذَم فاعله وهو المحرَّم، وقوله: "شرعًا" هذا يدلنا على أن الإباحة والتحريم إنما هما شرعيَّان، وليسا عقليين.

وقوله: **"مطلقًا"** ليشمل الواجب الموسع، والواجب الكفائي؛ لأن الواجب الموسع مذمومٌ تركه لحين انتهاء وقته الموسع، وأما تركه في أول وقته، فليس مذمومًا على الإطلاق.

وكذلك الكفائي مذمومٌ تركه من الجميع؛ وذلك عبَّر ب**"مطلقًا"**، وليس لازمًا من آحاد الناس.

وهذه التعبير **"مطلقًا"** واحترازاته هو الاعتراض الذي يصح إيراده على الحد الثاني. نعم.

"حافَظَ على عكسه فأخلَّ بطرده؛ إذ يرد النائم والناسي والمسافر"

نعم، قول المصنف: **"حافظ على عكسه"** أي أن عكسه مطَّردٌ ولا اختلال فيه، إذ عكسه أن كل ما لم يُذَم شرعًا تركه مطلقًا فليس بواجب، وهذا صحيح، وأما طرده فإنه ليس محافظًا عليه، بل هو مختل؛ لأن طرد هذا التعريف أن نقول: إن كل من ترك شيئًا من الواجب الذي

يُذَم تاركه شرعًا مطلقًا، أن كل من ترك واجبًا تاركه شرعًا مطلقًا فإنه يكون مذمومًا، وهذا غير صحيح، فإن بعض الناس قد يترك الواجب ولا يُذَم، كالنائم، والناسي، ونحوهم.

ولذلك قال: "إذ يرد النائم والناسي والمسافر"؛ لأن المسافر ترك الواجب مع أنه واجبٌ على عينه ولا يُذم بتركه إياه، وإنما يجب عليه إذا استيقظ من نومه، والناسي إذا تذكر، والمسافر قد يترك بعض الواجبات مثل الصوم، ثم يفعلها إذا أقام، وأما إذا مات المسافر والناسي والنائم قبل وجوبها عليه، وذهاب المانع، فإنه لا يكون مذمومًا، مع أنها واجبةٌ عليه.

وسيأتينا إن شاء الله هذه المسألة إن شاء الله في محلها وهي قضية الحال الأول هل يكون واجبًا عليه أم لا؟

"فإن قيل: يسقط الوجوب، قلنا: ويسقط بفعل البعض"

نعم، قوله: "فإن قيل" هذا اعتراضٌ على الاعتراض على هذا الحد حينما قلنا: إنه يرد عليه النائم والناسي والمسافر، قال: فإن قيل: إنه يسقط الوجوب عن هؤلاء الثلاثة، فالنائم والناسي والمسافر سقط الوجوب عنهم إلى حين استيقاظ النائم، وانتباه الناسي، وإقامة المسافر، وحينئذٍ يقولون: فمعنى ذلك أن هؤلاء الثلاثة ليس واجبًا عليهم الفعل.

رد عليهم المصنف، قال: "قلنا: ويسقط بفعل البعض"؛ أي أنه يجاب عن هذا الإيراد الذي أورد ردًّا على الاعتراض الذي أُعتِرضَ بأن فرض الكفاية يسقط وجوبه بفعل بعض الأشخاص المكلفين الذين فعلوه، حينئذٍ يكون التعريف غير سالمٍ من الاعتراض؛ لأنه حينئذٍ لا فائدة من تقييده بقول: "مطلقًا" لأن مطلقًا حينئذٍ لا فائدةً منها، إذ قد سقط الوجوب عن الباقين بفعل البعض الذين وجب عليهم الفرض الكفائي.

"فالمختار: ما ذُم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا"

نعم، بدأ المصنف قال: "**فالمختار**"؛ أي فالمختار عنده هو وهذا هو الحد الرابع، وهذا المختار رجحه كثيرٌ من المحققين ومنهم المرداوي، وقال: إنه أولى الحدود وأسلمها من الاعتراض، وهو الذي مشى عليه البيضاوي وغيرهم.

قوله: "**ما ذُمَّ شرعًا تاركه**" هذا مثل السابق تقريبًا "**قصدًا مطلقًا**"، فقوله: "**قصدًا**" هذه القيد الذي جيء به وهو كلمة "**قصدًا**"؛ لأن شرط الذم أن يكون المرء قاصدًا الترك، وحينئذٍ يخرج النائم والناسي؛ لأن التارك من غير قصدٍ وهو النائم والناسي لا ذم عليهما، والمسافر كذلك، فإن المسافر من سافر ليترك العبادة، فإنه مذموم.

وبناءً عليه: قال فقهاؤنا: إن هذا يعتبر سفر معصيةٍ، فحينئذٍ لا يترخص برخص السفر. نعم.

"والفرض والواجب متباينان لغةً"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن مصطلحان، هل هما مفترقان أم متفقان وهما الفرض والواجب؟

فقال: "**والفرض والواجب متباينان لغةً**" إذ الوجوب لغةً معناه السقوط، وأما الفرض فمعناه التأثير، وحينئذٍ يكون أخص وأضيق من تعريف الأول. نعم.

"ومترادفان شرعًا في أصح الروايتين، واختارها ابن عقيل وغيره، وقاله الشافعية"

نعم، قول المصنف: "**ومترادفان شرعًا**" معناهما أنهما يتحدان في المعنى والمدلول وإن اختلفا في اللفظ، قوله: "**شرعًا**"؛ أي في استخدام الشارع في الكتاب والسُّنَّة فهما سواء.

قال: "**في أصح الروايتين**".

قوله: "في أصح الروايتين" يدلنا على أمور:

- **الأمر الأول:** أن قوله "**في**" يدل على أن الرواية منصوصة عن أحمد كما تقدم معنا.
- **وقوله:** "**أصح الروايتين**" يدل على أن المسألة فيها قولان، وسيشير بعد ذلك للقول الثاني فيها.
- **الأمر الثالث:** أن قوله: "**أصح**" هذا التصحيح سُبِق المصنف إليه، فممن سبقه لهذا التصحيح جماعة من فقهاء المذهب منهم: أبو علي العكبري في رسالته [أصول الفقه] وابن عقيل، والطوفي، والزركشي في شرحه على الخرقي، وكذلك من بعد المصنف من المتأخرين كالمردواي والبهوتي، كلهم مشوا على أن الفرض والواجب مترادفان في استخدام الشارع.

وأخذوا هذه الرواية من كلام الإمام أحمد حينما قال: كل ما في الصلاة فهو فرضٌ، فدل ذلك على أن كل الأفعال الواجبة تكون فرضًا، فلم يفرق أحمد بين الفرض وبين الواجب. نعم.

"والثانية: الفرض آكد، وأختارها ابن شاقلا والحلواني، وذكره ابن عقيل عن أصحابنا، وقاله الحنفية"

قال: **"والثانية"** وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وهي أكثر نصوص الإمام أحمد عليها كما سيأتي بعد قليل، **"الفرض آكد"**؛ أي أنه آكد من الواجب، ولكن ما هي صفة كونه آكد؟ سيأتي بعد قليل.

قال: **"واختارها"**؛ أي واختار أن **"الفرض آكد"** جمعٌ من محققي المذهب، ومنهم **"ابن شاقْلا"** بسكون القاف، يُنطق هكذا **"ابن شاقْلا"**، **"ابن شاقْلا والحُلواني"** بضم الحاء، قال: **"وذكره ابن عقيل عن أصحابنا"**؛ أي عن أكثر أصحاب الإمام أحمد.

ذكرت لكم قبل قليل: أن الروايتين كلاهما مأخوذتان من نص الإمام أحمد.

الرواية الثانية: ذكر جمعٌ من المحققين كالشيخ تقي الدين، وابن رجب وغيرهم، وابن القيم كذلك أن أكثر النصوص التي وردت عن الإمام أحمد أنه كان يفرق بين الفرض والواجب؛ ولذلك نقل أكثر من واحد من أصحاب الإمام أحمد عنه أنه قال؛ أي الإمام أحمد: لا يسمى فرضًا إلا ما كان في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وهذا يدلنا على أنه جعل الفرض أخص من الواجب، وآكد منه.

وجاء عنه أنه سُئِل عن بعض المسائل، فقال: لا أجترئ على أنها فرض، مع أنه صرَّح بوجوبها، فدل على أنه يرى أن الفرض آكد من الواجب، هذا القول قلت لكم: أن كونه آكد هو أكثر نصوص الإمام أحمد.

وقد ذكر الطوفي كذلك أن أكثر الفقهاء على التفريق بخلاف كلام الأصوليين، فإنهم في الأصول يذكرون أن الواجب والفرض مترادفان، قال: وأما في الفروع الفقهية، فإنهم يفرقون بينهما؛ ولذلك قال: نصر أكثر الأصوليين أن الواجب مرادف للفرض، قال: ولكن أحكام الفروع بُنِيَت على التفريق بينهما؛ أي بين الفرض والواجب.

"فقيل: هو ما ثبت بدليل مقطوع به"

نعم، بدأ يذكر المصنف الأقوال في صفة تأكيد الفرض على الواجب، فقال: **"فقيل"** هذا هو القول الأول، وهذه الروايات الثلاث كلها، الأقوال الثلاث كلها منسوبةٌ لأصحاب الإمام أحمد نسبها إليهم ابن رجب، وقبله الشيخ تقي الدين في [شرح العمدة].

قال: **"فقيل"** وهي رواية مذهب أحمد: **"هو ما ثبت بدليلٍ مقطوعٍ به"** بمعنى أنه ثبت إما بالقرآن، أو ثبت بالسنة المتواترة، والنقل المستفيض؛ لأنه سيأتينا إن شاء الله أن المستفيض عند أصحابنا كالمتواتر.

وبناءً عليه: فإن ما ثبت بخبر الآحاد فلا يسمى فرضًا، وإنما يسمى واجبًا.

كذلك نقول: إذا كان الدليل مقطوعًا به، من حيث الدلالة، فما ثبت بالنص يكون فرضًا، وما ثبت بالعموم فإنه يسمى واجب، إذ العموم دلالته ليست قطعيةً على آحاد أفراده، نعم.

وهذا شبيه بقول الحنفية.

"وقيل: ما لا يسقط في عمدٍ ولا سهوٍ"

طبعًا هذا القول الأول قبل أن ننتقل للقول الثاني من فرّق بين الفرض والواجب باعتبار هذا المنهج، فإن الخلاف يكون حينئذٍ لفظيًّا نص على ذلك ابن قدامة، **فقال:** اتفق على أن الواجبات بعضها قد ثبتت بفرضٍ، وبعضها ثبتت بمقطوعٍ، وأن بعضها ثبت بمقطوعٍ، وبعضها ثبت بمضمون، وأن ما ثبت بالمقطوع أقوى، فحينئذٍ يكو الخلاف لا ثمرة ل.

طبعًا القوة من جهة ماذا؟

سيأتينا إن شاء الله في تعارض الأدلة، أنه عند التعارض يقدَّم الحكم الثابت بالدليل القطعي على الحكم الثابت، بالدليل الظني.

إذن التفريق حينئذٍ بناءً على هذا التوجيه؛ لكون الفرض آكد، التفريض حينئذٍ نقول: لفظي سواءً فرَّقت أو لم تفرق من حيث التطبيق موجود ومعتبر، نعم.

"وقيل: ما لا يسقط في عمدٍ ولا سهوٍ"

نعم، هذه الرواية الثانية من مذهب أحمد، قال: **"وقيل: ما لا يسقط في عمدٍ ولا سهوٍ"** **وبناءً على ذلك:** فإنه يكون معناه معنى الركن، فإذا أطلق الفرض فيكون مرادفًا للركن، ففروض الصلاة أركانها، وفروض الحج هي أركانه، وهذا هو المعتمد عند الحنابلة نص عليه المرداوي في [الإنصاف] أن الفرض إذا أُطلِق عند بعض الحنابلة، فإنهم يقصدون به الركن.

وأما عند الشافعية فإنهم يفرقون بين الركن والفرض، وقد ذكر يعني المرداوي خلافهم وقال: فأما هذا لا يجري على قول أصحابنا.

"وذكر ابن عقيل روايةً عن أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: الفرض: ما لزم بالقرآن، والواجب: ما لزم بالسُنَّة"

نعم، هذا هو الرواية الثالثة في كون الفرض آكد من الواجب، ذكرها ابن عقيل روايةً عن أحمد؛ أي منصوصة عن أحمد، وهذا الرواية التي نقلها ابن عقيل ذكر ابن رجب وابن القيم وقبلهم شيخ الإسلام ابن تيمية أن أكثر نصوص أحمد تدل عليه، فإنه يقول: لا أقول فرضًا إلا ما كان في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، فدل ذلك على أن **"الفرض ما لزم"**؛ أي ما وجب **"بالقرآن"**، وأما ما وجب بالسُّنَّة فإنه لا يسمى فرضًا، وإنما يسمى واجبًا.

ما الذي ينبني على ذلك؟

ينبني أن بعضًا من الواجبات أُختُلِف هل دلالة القرآن عليها، هل القرآن قد دل عليه أم ل؟، هذا هو سبب اختلاف المذهب في بعض المسائل مثل زكاة الفطر، هل دل عليه القرآن أم لا؟ وكذلك المضمضة والاستنشاق دل عليهما القرآن أم لا؟ فمن قال: إنها داخلة في عموم غسل الوجه، إذ تجويف الفم والأنف من الوجه، فإنها تكون فرضًا.

وزكاة الفطر قد تكون داخلةً في عموم قوله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا**﴾[الشمس:٩]، فحينئذٍ تكون تزكية النفس والبدن، وأما زكاة المال، فإنه لا شك أنها فرض؛ لأنها في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-.

ثمرة هذا الخلاف:

يعني في قوة الدلالة على الحكم عند التعارض، واستخدام الإمام أحمد فيها واضح وجلي في هذه المسألة، كما أن من فوائدها؛ أي التفريق بين ما وجب بالقرآن وما وجب بالسنة، ما ذكره المصنف في القواعد الأصولية أن ما ثبت بالقرآن يكون الثواب عليه أكثر مما ثبت بالسنة؛ لأن السنة مبينة، فيكون دليلها أضعف.

ومنها المسألة مهمة جدًّا وهو قضية معرفة درجات الأحكام:

فإن المتقرر عند فقهاء الحنابلة، أن الواجبات بعضها آكد من بعضٍ، فحينئذٍ إذا تعارض فعل الواجبين معًا، فإننا المقدم الواجب المؤكد على غيره، وحينئذٍ نقدم الفرض على الواجب.

والذي رجحه جمع من المحققين كابن رجب، وابن القيم، الشيخ تقي الدين وغيرهم وابن عقيل أن الفرض المقدم على الواجب هو ما كان ثابتًا بالقرآن، فلو أن شخصًا ضاق عليه الوقت ولا يستطيع إلا أن يأتي بأحد الواجبين، وأحد الواجبين ثبت بالقرآن فنقول: يقدَّم ما ثبت بالقرآن، وهذه ثمرة عظيمة جدًّا يعني ذكر بعض أهل العلم ومنهم العز بن عبد السلام أن معرفتها من دقيق الفقه، فليس كل أحد يستطيع أن يعرف ما هو الآكد من الواجبات، وما هو الآكد من المحرمات؛ ليُجتنب، وما هو الآكد من المندوبات كذلك ليُفعل عند التضايق وعدم القدرة على فعل الأمرين معًا.

إذن هذه المسألة لا يُظن أن ثمرتها شكلية، وخاصةً على القول الأخير، بأنه ما ثبت بالقرآن والسنة. نعم.

"مسألة: الأداء: ما فُعل في وقته المقدر له أوَّلًا شرعًا"

نعم، بدأ يتكلم لمصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عن الأداء، والقضاء، والإعادة.

والعبادات عمومًا بحيث وصفها بالأمرين الأولين اللي هما القضاء والأداء تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

- هناك عبادات توصف بالأداء والقضاء، وهي العبادات المؤقتة بزمنٍ معني؛ كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، ونحو ذلك.
- وهناك عبادات لا توصف لا بالأداء ولا بالقضاء، **والضابط فيها**: أننا نقول: إن كل عبادةٍ ليس لها وقتٌ معين، فلا توصف لا بالأداء، ولا بالقضاء، سواءً كان لها سبب توجد عنه، أو ليس لها سبب.

وهذه العبادات بعضها يعني يكون مندوبًا، وبعضها يكون واجبًا من المندوبات النوافل المطلقة، والصوم، والصدقة المطلقة، والحج، وغير ذلك مما يكون له سبب تحية المسجد، فإن تحية المسجد لها سبب، ففعلها لا يسمى أداءً ولا يسمى قضاءً، كذلك سجود التلاوة، سجود الشكر، كلها من ذوات الأسباب.

أيضًا مما لا يوصف بالأداء ولا بالقضاء إضافةً إلى غير المؤقتات نقول: كل عبادات غير البالغ وهو الصغير نقول: هي صحيحة، ولكنها لا توصف لا بأداءٍ، ولا بقضاء.

- النوع الثالث: العبادات التي توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء وهي أمران.

مثل ما قلنا: أن تلك أمران، فهذه أمران كذلك.

الأمر الأول: ما له وقتٌ غير محدد الطرفين، فليس محددًا في الابتداء ولا في الانتهاء، مثل الحج، فإن المرء وإن أخَّر الحج سنوات، فإنه لا يسمى ذلك قضاءً، ومثل الزكاة زكاة المال، فحيث وجبت فإنه إذا أخَّرها

أثِم، لكن إخراجه لها ولو بعد سنين لا يسمى قضاءً، كما أن فعلها قبل وقتها عندما نقول: إنه تعجيل يسمى أداء، وإن كان سببها لم يحل كذلك. هذا هو مشهور المذهب.

هناك رواية في المذهب أو وجه في المذهب، لكنه ضعيف أنها توصف؛ أي الزكاة بالقضاء إذا أخَّرها عن وقتها، وكذلك الحج بناءً على إذا قلنا: إنها واجبة على الفور. هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني مما لا يوصف بالأداء ولا بالقضاء: قالوا: ما يكون محدد الطرفين، لكن ورد النص بعدم قضائه، فحينئذٍ يوصف بالأداء عفوًا ولا يوصف بالقضاء، نعم، يوصف بالأداء ولا يوصف بالقضاء.

وهو أمران:

الأمر الأول: الجمعة، فإن الجمعة لا تقضى؛ ولذلك تجدون في عبارات الفقهاء أن من شرط الصلوات الخمس دخول الوقت، بينما من شرط الجمعة الوقت.

السبب: أن الصلوات الخمس تُقضى بعد انقضاء وقتها، فاشتُرِط دخول الوقت، فتصح بعد خروج الوقت، فتكون قضاءً.

بينما الجمعة من شرطها الوقت، فهي محددة الطرفين، وجاء النص بأنها لا تُقضى بعد انتهاء وقتها، فإذا انقضى وقت صلاة الجمعة فإنها لا تصلى الجمعة سواءً أخَّرها لعذرٍ، أو لغير عذر، فلا تُقضى لورود النص بها، فلا تصلى إلا في الوقت.

الأمر الثاني: الذي لا يقضى وإن كان محددًا بوقت وهو النوافل التي حُدِّد لها وقت.

والقاعدة عند العلماء: أن كل النوافل لا تُقضى، إلا ما ورد النص به.

وهو أمران:

- وهي السنن الرواتب.
- والوتر إن قيل: إنه قضاء.

وقلت: إن قيل: إنه قضاء؛ لأن الشيخ تقي الدين يريد أن يطرد القاعدة فقال: أنه ليس بقضاءٍ، وإنما هو بدل، فتكون صلاة الضحى بدلًا عن الوتر.

قال المصنف: "**الأداء**" بدأ يعرف الأول فقال: "**الأداء ما فُعِل**"، قوله: "**ما فُعِل**" هذه الجملة يدلنا على، أو ظاهرها يدل على أن الأداء يجب أن يكون كل العبادة تكون مفعولةً في الوقت؛ لأنه قال: "**ما فُعِل**"، فظاهره أن يكون الجميع، وهذا هو ظاهر تعريفهم كما نص عليه بعض الشراح.

ولكن للمذهب رأيٌ في الصلاة خاصة، فإنهم يرون أن الصلاة إذا أدرك منها تكبيرة الإحرام على المشهور، أو أدرك ركعةً على الرواية الثانية في الوقت، والباقي يكون بعده، فإنه يكون أداءً؛ ولذلك فإن التعبير ب"**ما فُعِل**" فيه إشكالٌ على هذه المسألة؛ ولذا فإن بعض المتأخرين وهو صاحب كتاب [جمع الجوامع] زاد قيدًا فقال: ما فُعِل بعضه في وقته، فزادها السبكي في جمع الجوامع.

ذكر صاحب [التشنيف] وهو التاج السبكي: أن هذه الزيادة للبعض إنما هي على طريقة الفقهاء، لا على طريقة الأصوليين، فإن الأصوليين يشترطون أن يكون فعل كل العبادة في الوقت، بينما الفقهاء يتجوزون، فيرون أن فعل بعض العبادة في الوقت يكون أداءً، وهذا يدلنا على المسألة التي ذكرت لكم قبل: أن كثيرًا من اصطلاحات الأصوليين قد لا يطبقها الفقهاء تمامًا، حتى في قضية الأداء.

قال: "**ما فُعِل في وقته المقدر**"

قوله: "**المقدر**"؛ يعني الذي قدَّره الشرع يُخرِج ذلك ما فعِل بعد خروج وقته المقدر فيكون قضاءً له؛ أي للعبادة أولًا؛ يعني أنه فُعِل في الوقت المقدر أولًا.

لأن العبادة يكون لها وقتان:

- الوقت الأول مقدرٌ لها، فيكون أداءً.
- والوقت الثاني يكون بعد قضائها، فيكون قضاءً.

فأولًا إذن هنا يُخرِج الوقت المقدر شرعًا للقضاء.

قوله: "**شرعًا**" يدلنا على أن التقدير إنما هو للشارع العبادات في الأوقات خصوصًا؛ لأنها أمور تعبدية، فلا يجري فيها القياس في المؤقتات، وبالذات المتعلقة بالأزمنة.

"والقضاء: ما فُعل بعد وقت الأداءِ استدراكًا لِمَا سَبَقَ؛ بأن أخَّره عَمْدًا"

نعم، قوله: "**والقضاء**" يعني هو ما يقابل الأداء، قال: "**ما فُعل بعد وقت الأداء**" الذي تقدم ذكره استدراكًا لما سبق، "استدراكًا"؛ أي بالدليل وجوب الأول "**لما سبق**"؛ أي لما سبق وجوبه على المكلف، أو ندبه إليه قبل.

قال: "**بأن أخره عمدًا**" هذه صورة متفقٌ عليها، طبعا خارجة عن الحد، وإنما هي من باب الوصف، فكل من أخَّر الفعل بعد وقته الواجب الأول عمدًا، وأداه بعد ذلك، فإنه يسمى قضاءً، وهذا بلا خلافٍ بين الأصوليين، ولا الفقهاء.

"فإن أخَّره لعُذرٍ تمكَّنَ منه كمسافر ومريض، أو لا لمانعٍ شرعيٍّ كصوم حائض، فهل هو قضاء؟"

يقول الشيخ لما ذكر: أن من "**أخره عمدًا يسمى قضاءً باتفاق**" ذكر بعد ذلك الحالة الثانية: من أخَّره لعذر ونحوه، هل يسمى فعله قضاءً أم لا؟

قال: "**فإن أخَّره**"؛ أي أخَّر العبادة بعد خروج وقتها الأول "**لعذرٍ تمكن منه**"؛ أي كان سبب تأخيره لأجل عذر، وهذا العذر يمكنه معه فعل العبادة.

قال: "**كمسافرٍ**" فالمسافر أخَّر صوم رمضان مع أنه يستطيع الصوم حال سفره، "**ومريضٍ**" كذلك جمع بين صلاتين، أو أخَّر الصلاة مع قدرته على إتيانه بها على صفةٍ معينة، أو ما نقول: الصلاة، خلينا نقول: الصوم؛ صوم المريض؛ لأن صوم المريض حينئذٍ يكون يجوز تأخيره بلا إشكال.

قال: "**أو لا**" أو من غير تمكنٍ منه لفعل العبادة لمانعٍ شرعي كصوم الحائض، فإن الحائض لو صامت هناك مانعٌ شرعي، أو هناك مانع عقلي لم يورده المصنف، والمانع العقلي مثل الجنون، جريان الجنون على الشخص، فإنه يكون مانعٌ عقليًّا.

قال: "**فهل هو قضاءٌ أم لا؟**" هنا أطلق المصنف الخلاف على قولين، سيشير المصنف ما الذي ينبني عليه، ثم يذكر هل هو قضاءٌ أم لا. نعم

"يَنبَني على وجوبه عليه"

نعم، هذه المسألة التي ذكرت لكم قبل، وهو هل تجب العبادة على من كان عنده عذرٌ شرعيٌّ، أو عذرٌ عقليٌّ، أو عنده عذرٌ مع قدرته وتمكنه من فعل العبادة كالمسافر والمريض أم لا؟

هذه المسألة فيها أقوال:

قال: "**وقيل: روايات**"؛ يعني وقيل: إنها رواياتٌ عن الإمام أحمد.

وعلى العموم هل الوجوب هذا، أو هل هذا الخلاف له ثمرةٌ أم لا؟

صحح جمعٌ من المحققين كالشيرازي، والمرداوي أن الخلاف هل يسمى ذلك واجبًا عليه حال العذر أم لا؟ الخلاف فيه لفظي، لكن نمر عليه بسرعة.

"قال أبو البركات"

أبو البركات هو المجد بن تيمية. نعم.

"يجب، وذكره نصَّ أحمد واختيارَ أصحابنا"

قال: **"يجب"**؛ أي يجب عليه وإن كان مسافرًا، أو مريضًا، أو كانت المرأة حائضًا، أو كان الرجل مغمًى عليه، ففي كل الأحوال يسمى، والإغماء هو العذر العقلي.

قال: **"يجب"**، قال: **"وذكره نصَّ أحمد"** بمعنى أن أحمد نصَّ عليه أخذ هذا من قول الإمام أحمد في رواية حنبل لما سُئِل عن النصراني يُسلِم في النصف الثاني من رمضان، والصبي إذا أدرك في آخر شهر رمضان، **فقال**: يصوم ما بقي ولا يقضي ما مضى؛ لأنه لا يجب عليه شيءٌ، إنما حدثت الأحكام عليه، هكذا يقول: إنما حدثت الأحكام عليه.

قال القاضي أبو يعلى، قال: فأسقط القضاء عنهم، وجعل العلة عدم الإيجاب، فاقتضى هذا أن من وجب عليه القضاء قد كان واجبًا عليه قبل ذلك؛ أي أنه كان واجبًا، ثم سقط، هذا استدلال القاضي أبي يعلى من نص كلام الإمام أحمد.

قال: **"واختيار الأصحاب"** يعني قول جماعة من الأصحاب، صححه المرداوي وغيرهم.

"وقيل: لا يجب، وحكاه القاضي عن الحنفية"

نعم، وقيل: **"لا يجب"**؛ أي لا يجب على الثلاثة:

- من عليه عذرٌ شرعي.
- أو عذرٌ عقلي.
- أو عنده عذرٌ مع تمكنه من الفعل وهو المسافر والمريض.

قال: **"وحكاه القاضي عن الحنفية"**؛ أي اللي حكاه في [العدة] عن الحنفية، فلا يجب على جميع هؤلاء الثلاثة، نعم.

"وقيل: يجب على مسافر ونحوِه لا حائضٍ"

قال: **"وقيل"** هذا القول نُسِب، أو نسبه القاضي وتلميذه ابن عقيل للأشعري، فقالوا: **"يجب على مسافر ونحوه لا على حائض"** وهذا مبني على رأي الأشعري في قضية التكليف بالمحال؛ فإنه يقول: يجب على المسافر؛ لأنه قادرٌ عليه.

"لا حائضٍ" فإن الحائضة ليست قادرةً على الصوم، وهذا لأن الأشعري لا يرى التكليف بالمحال لا عقلًا، ولا شرعًا.

طيب عندي كلمة "ونحوه" مشكلة بعض الشيء، لماذا؟

لأن ابن عقيلٍ نقل هذا القول وقال: يجب على مسافرٍ، لا على حائضٍ، ولا مريض، فجعل المريض مثل الحائض لا يجب عليها العبادة حال وجود المرض والحيض.

وهنا المصنف جعل **"ونحوه"** ملحقةٌ بالمسافر، ولا يُلحق بالمسافر إلا المريض.

لكن حل المسألة سهل جدًّا، نقول: إن المرض نوعان:

- مرضٌ يمنع القدرة بالكلية عن الصيام، فيكون حينئذٍ مانع عقليًّا، فحينئذٍ يكون ملحقًا بالحائض.
- وهناك نوعٌ ثاني يمكنه أن يصوم، لكن مع مشقة، فحينئذٍ يكون ملحقًا بالمسافر؛ ولذلك فقد أحسن المصنف بأنَّ لم يذكر المرض بالكلية، فلم يجعله معطوفًا لا على الحائض، ولا على المسافر، وهذا هو الأدق.

"فإن وجب كان قضاءً وإلا فلا"

نعم، يقول الشيخ: **"فإن وجب"**.

على الأقوال الثلاثة:

- إما يجب مطلقًا.
- أو وجب على المسافر ونحوه دون من عاداه، فإن فعله بعد ذلك عند زوال العذر يكون قضاءً.

"وإلا"؛ أي وإن لم نقل: بأنه واجب، وهو القول الثاني الذي حكاه عن الحنفية، فإنه لا يكون واجبًا، وعلى العموم فهذه المسألة يعني ثمرتها معدومة كما قال القاضي وغيره.

إلا في مسألة واحدة وهي إذا حلف، هل كان واجبًا عليه حال عذره أم لا؟

وهي مسألة مشهورة في كتب الأصول، أنهم يجعلون على كل مسألةٍ أثرًا، فيقول: لو أن رجلًا حلف وأقسم أن المريض لا يجب عليه الصوم، أو المسافر لا يجب عليه الصوم، فهل يحنث أم لا؟

يقول: هذه هي الثمرة.

والحقيقة ليست ثمرةً للخلاف، وإنما ثمرةً للراجح في الخلاف.

"والإعادة: ما فُعل مرة بعد أخرى"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن الإعادة، والإعادة ذكر لها ثلاثة أقوال ولم يُرجِّح بينها.

ولذلك سأذكر التعاريف الثلاثة وما رُجِّح في كل من هذه التعريفات:

- **التعريف الأول قال**: **"ما فُعِل مرةً بعد مرة"** وهذا التعريف هو تعريف ابن قدامة في الروضة، وصححه المرداوي، **وقال الطوفي**: إنه هو الأوفق للغة والمذهب، **وأما قوله**: إنه الأوفق للمذهب، فلمَا سيأتي أن المذهب ربما حكموا على فعلٍ بأنهُ يشرع إعادته مع كونه لا خلل فيه، وسيأتي المثال بعد قليل، نعم.

أو في وقته المقدر له"

نعم.

- **هذا التعريف الثاني**: أي "ما فُعِل مرةً بعد مرة بزيادة قيد، وهو أن يكون في وقته المقدر له، وهذا القيد ذكره ابن مفلح، وحينئذٍ يكون الإعادة خاصة بالوقت.

وبناءً عليه: فمفهوم هذا التعريف الثاني: أن كل فعل للعبادة مرةً ثانيةً بعد الوقت لا يسمى إعادة، وإنما يسمى قضاءً.

إذن الفرق بين الأول والثاني: الفعل بعد خروج الوقت هل نسميه إعادةً أم لا؟ ومصطلح الفقهاء يتساهلون، فيسمون تكرار الفعل مرةً ثانيةً إذا فُعِل مرةً ثانية سواءً في الوقت أو بعده يقوم ويعيد، فمن حيث استخدام الفقهاء الأول أصوب، فإنهم يستخدمون الإعادة سواءً كان في الوقت أو بعده، ويكون الفرق حينئذٍ بينه وبين القضاء إذا كان بعد الوقت، أن القضاء لم يسبقه فعلٌ فاسد، بينما الإعادة سبقه فعلٌ فاسد، لكن نتيجته كالقضاء.

"أو فيه، لخللٍ في الأول"

قال: "**أو فيه**" يعني في الوقت المقدر له، فزاد القيد السابق الذي ذكره ابن مفلح، وزاد قيدًا ثانيًا، وهو أن يكون في الفعل الأول خلل، فحينئذٍ إذا لم يكن فيه خلل، فلا تشرع الإعادة، وإنما يكون تكرارًا محضًا؛ ولذلك فرّقوا، من رأى هذا التعريف بين الإعادة والتكرار، فجعلوا التكرار هو تكرار الفعل من غير فسادٍ وخللٍ في الأول، وجعلوا الإعادة إنما تكون لوجود الخلل في الأول.

طيب، قبل أن ننتقل لما معنى الخلل، أي هذه التعاريف أولى؟

عند المتأخرين، القاعدة عندهم: أن الأصل أنه لا تكون إعادةٌ إلا إذا وُجِد الخلل، نص على ذلك صراحةً الحجاوي في كتاب [الصلاة] من كتابه [الإقناع] **ولذلك قال**: ويشرع إعادة الصلاة لخللٍ فيها، فكل خللٍ يرد في الصلاة فإنه يُشرع فيه الإعادة.

طيب، هذا من حيث الاستخدام الغالب، لكن أُشكِل على ذلك صورة واحدة، نص فقهاؤنا على الإعادة من غير وجود الخلل، وهو إذا صلى المرء الصلاة صحيحةً، ثم دخل مسجدًا فيه جماعةٌ راتبة، ووجدهم يصلون، فإنه، يقولون: يعيد الصلاة معهم، وسموها إعادةً؛ لأجل تدارك الجماعة، وهذه مرت معنا بشروطها الثلاثة التي سبقت في الزاد.

فهنا العبادة الأولى لا خلل فيها، ومع ذلك قالوا: يعيد.

نقول: إن تسميتهم هذا الفعل إعادةً، قبل أن نقول الرد، هذا الذي جعل الطوفي يقول: إن التعريف الأول الذي ينفي اشتراط وقيد وجود الخلل في العبادة الأولى، هذه الصورة جعلت القول الأول أوفق المذهب برأي الطوفي.

لكن نقول نحن: إنه لما قالوا: إعادة، ليس لأجل الصلاة نفسها، وإنما لأمرٍ خارج، والصلاة تبع، بدليل أنه قد يدخل المسجد وتكون فيه جماعة غير راتبة، فلا نقول له: أعِد، وإنما هو لأمرٍ آخر؛ لأجل أمرٍ يفضي إليه؛ لكيلا يقال فيه كلامًا؛ ولأجل إدراك الفضيلة العامة للجماعة الراتبة، فتسميتهم باب الإعادة تجوُّز، وإنما هو في الحقيقة استدراكٌ لمشروعٍ وهو الجماعة الراتبة.

وهذه الجماعة الراتبة لا يمكن تحصيلها إلا بتكرار الصلاة مرةً أخرى، فيكون تكرارها من باب التبع، لا من باب الاستقلال، فليست هي المقصودة الصلاة، وإنما الجماعة.

طيب، المسألة الأخيرة، وهي المهمة جدًّا عندي، وثمرتها كبيرة جدًّا، وهذه الثمرة فقهية كبيرة، وهو قضية عندما نقول: لخللٍ فيه.

قلت لكم: إن المذهب الصحيح أنه لا بد أن يكون فيه خلل، ونص عليه الحجاوي وغيره، وهو الذي مشى عليه كثير من المحققين كالطوفي، وابن الحاجب وغيره.

انظروا معي.

ينبني على ذلك: أننا نقول: لا يُشرع إعادة عبادةٍ صحيحةٍ إلا أن يوجد فيها خلل، فكل من كرر عبادةً مفروضةً عليه لا خلل فيها، فقد فعل أمرًا محذورًا، وهذه القاعدة هي قاعدة فقهائنا، وأقل درجات أنه محذور أنه مكروه.

وبناءً عليه فيقولون: إن من صلى صلاةً صحيحة، ثم أعادها لوسواس طارئٍ عليه، فنقول: لا عبرة بالشك الطارئ، بل صلاتك صحيحة، وعليه يُحمل أحد التوجيهات في حديث أبي سعيد الخدري (**رمينا مع النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، فمنَّا مَن يرى أنه قد رمى سبعًا، ومنا من يرى أنه قد رمى ستًّا**) يعني التوجيهات أنه شكٌّ طارئ، فلا يعاد الرمي بعد ذلك، فلا تعاد العبادة لأجل الشك.

وكذلك نقول للموسوس: لا تعد العبادة فأنت للإثم أقرب؛ لأنها لا تُشرع العبادة إلا لوجود خلل، ولا خلل هنا، بل العبادة صحيحة، والشك لا عبرة به مطلقًا.

بعض الناس يأتي فيقول: فاتتني صلاة الجماعة، فأريد أن أصلي صلاة الفريضة خمسٍ وعشرين مرة؛ لكي أتحصل على صلاة الجماعة.

فنقول: إن فعلك غير مشروع، بل أنت للمحذور أقرب منك للمشروع؛ لأن الإعادة للعبادة لا تُشرع إلا لخللٍ فيه، ولا خلل في هذه العبادة، فحينئذٍ نقول: لا يُشرع ذلك.

من تطبيقات هذه القاعدة: ما ذكره بعض فقهاء المذهب وهو الشيخ تقي الدين، طبعًا والشيخ ينصر هذه القاعدة، ألا إعادة إلا لخلل، بس سيأتي فيها تفصيل، سأذكره بعد قليل.

أن الشيخ يقول: أن الوضوء لا يُشرع تكراره، فمن توضأ لا يُشرع له أن يتوضأ بعده مرةً أخرى، إلا أن يفصل بين الوضوأين بحدثٍ، أو عبادةٍ يُشرع لها، أو يُشترط لها الوضوء؛ لأنه لم يثبت أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– كرر الوضوء مرتين، طبعًا إلا حديثًا واحدًا جاء في حديث جابر في مسلم أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– يعني مر معنا في شرح الحديث، أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– نزل فبال وتوضأ، ثم قال: «**الصَّلَاة أَمَامَك**» فلما وصل إلى مزدلفة توضأ مرةً أخرى، هذا الوضوء لا يلزم أن يكون، لم ينتقض حدثه –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، فإن المسافة أخذت منه أمدًا –عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام–.

لكن على العموم: اختيار الشيخ أن هذا من باب التكرار.

وأما المذهب فيقولون: لا، الحديث، يجعلوها عبادةً مستقلة، فيُشرع تكرارها أكثر من مرة.

طيب: المسألة الأخيرة التي أختم بها: أن الإعادة عند فقهائنا للخلل نوعان، أو نقول: إن الخلل في العبادة نوعان:

- **النوع الأول:** خللٌ في الأجزاء كترك ركنٍ، أو واجبٍ، أو شرطٍ، طبعًا ترك الواجب، بمعنى تعمد ترك الواجب، فإنه تجب الإعادة في الوقت وبعده.
- **النوع الثاني من الخلل:** وهو الخلل في الكمال، بمعنى أن يفعل شيئًا مكروهًا، لا أن يترك سنةً مطلقًا.

لأن ترك السُنَّة كما تعلمون نوعان:

- تركٌ للسنة بمعنى خلاف الأولى، فحينئذٍ يكون مباحًا، أو أقرب للمباح.
- وترك سنةٍ يكون مكروهًا، فمن فعل شيئًا مكروهًا، فإنه يُشرع له أن يعيد العبادة، لكن في الوقت، ولا يعيدها بعد الوقت.

وهذه قاعدة مهمة جدًّا في درسنا أن نعرف متى يشرع الإعادة؟

نقول: لا تشرع الإعادة إلا، طبعًا هناك عبادة تشرع وتكرارها، هذا مثل الذكر هذه ليست إعادة، وإنما تكرار، وقد جاء النص بتكرارها، الوضوء على مشهور المذهب يشرع تكراره، إسباغ الوضوء على المكاره.

وأما على اختيار الشيخ تقي الدين، فيقول: إنه إعادة.

لا تشرع الإعادة للعبادة التي لم يرد النص بتكرارها إلا لوجود خلل.

والخلل نوعان:

إما خللٌ في الإجزاء بنقص جزءٍ منها، فحينئذٍ يجب الإعادة إن كانت واجبةً، وإن كانت مندوبةً يُشرع الإعادة في الوقت وبعده.

وإن كان الخلل في كمالها، فيشرع في الوقت دون ما بعده؛ ولذلك صرح به فقهاؤنا، يقول الحجاوي في [الإقناع]: ومن أتى بالصلاة على وجهٍ مكروهٍ أُستُحِبَّ أن يأتي بها على وجهٍ غير مكروهٍ ما دام وقتها باقيًا؛ لأن الإعادة مشروعةً لخللٍ في الأول، هذا نفس كلامنا، نص عليها، وجعلها حكمًا كليًّا في الصلاة؛ لأن الصلاة لها وقت يعني معين، نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة بدأ يتكلم فيها عن فرض الكفاية.

وذلك أن الواجبات باعتبار من تجب عليه نوعان:

- **فرض عين.**
- **وفرض كفاية.**

"فرض الكفاية واجب على الجميع عند الأكثر. ونصَّ عليه إمامنا"

نعم، **فرض العين**: هو ما طُلِب فعله من كل واحد بالذات، كالصلوات الخمس وغيرها.

وفرض الكفاية: هو ما طُلِب الفعل مطلقًا من غير نظر لذات من يفعله.

يقول الشيخ: **"فرض الكفاية واجبٌ على الجميع"**.

طبعًا لماذا سمي كفايةً؟

لأنه إذا فعله البعض كفى في سقوط الإثم على الباقين.

قال: **"واجبٌ على الجميع"**.

معنى أنه واجبٌ على الجميع أمران:

- **قيل**: إن معناه أنه يتعلق بكل واحدٍ من الناس الذين تعلق بهم الحكم التكليفي، وهو كلام الباقلاني.
- **وقيل**: إنه متعلقٌ بالجميع من حيث أنهم جميع، وهذا هو مقتضى كلام أغلب الأصوليين.

وقول المصنف: **"عند الأكثر"** أي عند أكثر العلماء وهو مذهب الأئمة الأربعة، وصححه جمعٌ من أهل العلم منهم: الزركشي في [شرح الخرقي] والمرداوي، وابن مفلح، والشيخ تقي الدين وغيرهم.

قال: **"ونص عليه إمامنا"** أي الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، ومحل نصه حينما قال: الغزو واجبٌ على الناس كلهم، مع أن الغزو فرض كفاية، قال: إنه واجبٌ على الناس كلهم، ثم قال: فإذا غزا بعضهم فقد أجزأ، فصرح على أنه فرض كفاية، لكنه واجبٌ على الجميع، فحينئذٍ يكون فرض الكفاية واجبٌ على الجميع.

"وقيل: يجب على بعض غير معين"

نعم، "**وقيل**" هذا القول هو مفهومٌ من كلام الرازي، وحُكِي عن المعتزلة، وانتصر له التاج السبكي.

قال: "**يجب على بعض غير معين**" يعني لا يعلم تعيينه إلا الله -عَزَّ وَجَل-. نعم، هذا القول الثاني.

"ويسقط بفعل البعض كما يسقط الإثم إجماعًا"

قال: "**ويسقط**"؛ أي ويسقط فرض الكفاية بفعل البعض؛ أي بفعل بعض من وجب عليهم، بشرط أن يكون الفعل فعلًا صحيحًا لا مطلقًا، بل لا بد أن يكون الفعل صحيحًا، وذلك لأن من شروط فرض الكفاية أن يكون الفعل فيه صحيحًا من مكلفٍ آدمي.

قال: "**بفعل البعض كما يسقط الإثم إجماعًا**" قبل أن ننتقل للجملة الثانية أريد أن أبين متعلق الجملة الثانية، قوله: "**كما يسقط الإثم إجماعًا**" الإجماع هنا يعود إلى المشبه، لا المشبه به، فقوله: "**إجماعًا**" يعود إلى قوله: كما يسقط الإثم، ولا يعود إلى قوله: ويسقط بفعل البعض.

انتبه لهذه المسألة!

لماذا قلت هذا الشيء؟

لأن سقوط فرض الكفاية بفعل البعض ليس قول الجميع، بل إن بعضًا من أهل العلم، وهو ما جزم به ابن عقيل في [الواضح] واختاره الشيخ تقي الدين، وقول الشافعية: أن فرض الكفاية يبقى فرضًا واجبًا على الجميع، وإن سقط الإثم بفعل بعضهم، سقوط الإثم ليس لازم من سقوط الوجوب عن الباقين.

ولذلك لما ذكرنا لمَ سُمِّي كفائيًّا؟

قلت: لسقوط الإثم عن كفى فعل بعضهم لسقوط الإثم عن الباقين، ولم أقل: كفى فعل البعض في سقوط الفعل عن الباقين مراعاة للخلاف في هذه المسألة. طيب.

ما الذي يترتب على هذه المسألة؟

نقول: لها أثر، وخاصةً عند الشافعية؛ لأننا نعلم أن الشافعية يشترطون للصلاة مثلًا أن تكون الصلاة مَنْوَيةً، وهي نية الفعل، ونية العين، ونية الفرض، بأن تكون مفروضة.

بناءً عليه: إذا قلنا: إن صلاةً ما فرض كفايةٍ، مثل لو قلنا: إن صلاة الجنازة فرض كفاية، أو صلاة العيد فرض كفاية على المشهور، فيلزم حينئذٍ أن ينوي فرضيتها، وإن كبَّر بنية النافلة، مع سبق شخصٍ قبله، فإنه لا تصح صلاته.

أيضًا مما بُنِي على هذه المسألة: مسألة مشهورة جدًّا، ودائمًا تقع عندنا، وهو قضية كما تعلمون أن الصلاة على الجنازة منهيٌّ عنها في الأوقات الثلاثة المشددة حديث عقبة **(ثلاث ساعاتٍ نهينا عن الصلاة فيها، وأن ندفن فيها موتانا)**، فقوله: **(نهينا عن الصلاة)**؛ أي صلاة الجنازة، وهي الأوقات الثلاثة الضيقة، والوقتان الموسعان قيل: إنها ينهى فيها عن الصلاة على الجنازة، وقيل: لا يُنهى.

طيب، صلاة الجنازة إذا جاءت في وقت النهي، ولم يكن قد صُلِّي عليها قبل ذلك، فحينئذٍ إذا صلى عليها الجميع جاز ولو كان وقت النهي بأنها الفريضة، ووقت الفريضة يجوز فعلها في وقت النهي، وخاصةً في الوقتين الطويلين بعد صلاة العصر.

فإن صلى عليها البعض مثل ما يفعل بعض الناس يصلون على الجنازة قبل صلاة الإمام، صلاة العصر في المسجد الذي بجانبنا.

فهل إذا صلى الباقون تكون صلاتهم نفلًا أم فريضة؟

إن قلت: أنها نفل، فهي نفلٌ في وقت النهي؛ ولذلك ألَّف بعض أهل العلم وهو عبد الغني النابلسي الحنفي رسالة كاملة في هذه المسألة، يقول: إنها أشكلت على علماء عصرنا؛ لأنك صليت نافلةً في وقت النهي.

طبعًا الكلام هذا عند من لا يرى أن ذوات الأسباب تُصلى في وقت النهي، وهم الشافعية، وأما غيرهم؛ فإنه يرد عندهم هذا الاستشكال الكبير.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين يقول: والصواب أن صلاة الجنازة هي صلاةٌ واجبة على المسلمين على جهة الكفاية، فإذا صلى البعض سقط الإثم عن الباقين، وصلاة الباقين فرض، فتصح ولو كان في وقت النهي.

وهذه المسألة، أومأ ابن مفلح في [الفروع] إلى استشكالها، وربما لم يقف على كلام شيخ الإسلام في المسألة في توجيه هذه المسألة، وبناءها على هذا الأصل، أو على هذه المسألة الأصولية.

"وتكفي غلبة الظن بأن البعض فعله. قاله القاضي وغيره"

نعم، قوله: **"وتكفي غلبة الظن"**؛ يعني تكفي غلبة الظن أن غيره قام بهذا الواجب الكفائي كصلاة العيد مثلًا، أو صلاة الجنازة، أو تحمل الشهادة، أو القضاء، أو تعليم الناس القرآن، وغير ذلك، أو إنكار المنكر وغير ذلك.

طبعًا لماذا ذكرت هذه الأمثلة؟

لأن بعض من أهل العلم قال: إن الواجبات الكفائية محصورة، وقد ألف بعضهم جزءًا أو كتابًا في حصر الواجبات الكفائية، وكثير من كتب الفقه والأصول يعدونها عدًّا، ما هي الواجبات الكفائية في المذهب، فيعدونها عدًّا، فليست مطلقةً، وإنما هي محصورة.

وإن كان قال بعضهم: إن الواجبات الكفائية ليست محصورة، وهي طريقة ابن حمدان من الحنابلة، فيقول: إن كل ما كان فيه حاجة لعموم المسلمين فهوة كفائيٌّ؛ ولذلك من رأي ابن حمدان صاحب [الرعاية] أن الطب تعلمه، والبيطار، والحجَّام، والحلاق تعلم هذه الأمور، وأن يكون في البلد أحد منهم من الواجبات الكفائية، فرأى بعض أهل العلم وهو طريقتهم في المذهب أن الواجبات الكفائية ليست محصورة، وإن كان بعضهم يرى الحصر، نعم.

نرجع لمسألتنا.

قال: **"وتكفي غلبة الظن"** أي الغلبة، غلبة الظن بأن بعضًا قام بذلك، غلبة الظن وهي أعلى الدرجات، بعض فقهاء المذهب كابن حمدان كذلك في كتابه [المقنع] قال: يكفي الظن، ولا يلزم غلبة الظن، نعم.

بناءً على ذلك: لو فُرِض أن طائفتين ظنت كل واحدةٍ منهما أن الطائفة الأخرى قد قامت بهذا الفرض الكفائي، نقول: سقط الإثم عن الباقين، وهذا معنى قوله: **"وتكفي غلبة الظن بأن البعض فعله"** فحينئذٍ يسقط الإثم، أو يسقط الوجوب عند من قال: إنه يسقط الوجوب معه.

قال: **"قاله القاضي وغيره"** ممن قال هذا القول غير القاضي، الشيخ تقي الدين، والزركشي، والطوفي، وكثيرون من فقهاء المذهب، نعم.

أيضًا معكوس عكسه ومفهومه صحيح، فإذا غلب على ظنه بأنه لم يقم أحدٌ بهذا الفرض الكفائي وجب عليه على العين. نعم

"وإن فعله الجميع دفعة واحدة، فالكل فرضٌ، ذكره ابن عقيل محلَّ وفاقٍ"

نعم، قال: **"وإن فعله الجميع دفعةٌ واحدة، فالكل فرضٌ"** لأنه لا يمكن التمييز بين فعل بعضهم وبعض.

قال: "**ذكره ابن عقيل محل وفاقٍ**" بين من قال: إنه يكون فرضًا بعد فعل الأول وغيرهم، وممن حكى أيضًا كثير من أهل العلم منهم الشيخ تقي الدين وغيرهم، ومنهم من يرى أنه يكون فرضًا على الجميع بعد فعل من يسقط به الإثم. نعم.

ولنا فيما إذا فعل بعضهم بعد بعض في كون الثاني فرضًا وجهان، جزم في [الواضح] بالفرض"

نعم، يقول: "**ولنا**"؛ أي للحنابلة، "**فيما إذا فعل بعضهم بعد بعضٍ**"؛ يعني فعل الأول، ثم فعل الباقون ذلك.

هل يكون الثاني فرضًا أم لا؟

وجهان، ذكرت هذين الوجهين من قبل، وهذه المسألة أضافها المصنف على ابن الحاجب، مع أنه تقدم ذكرها قبل ذلك، فالأنسب أن تذكر هناك.

قال: "**جزم ابن عقيلٍ في [الواضح]**"، وممن جزم بذلك الشيخ تقي الدين وغيرهم بأنها فرض.

"ولا فرق بينه وبين فرض العين ابتداءً. قاله في [الروضة]"

نعم، قال: "**ولا فرق بينه**"؛ أي بين فرض الكفاية وفرض العين ابتداءً؛ يعني أنه على القول بأنه واجبٌ على الجميع، فإنه لا فرق بينه وبين فرض العين في الابتداء، وأما بعد ابتداء الفعل وهو الوضع الثاني يسمونه، فإنه يكون فرض العين آكد، ولا شك. نعم.

"ويلزم بالشروع"

نعم، هذه المسألة تسمى مسألة الشروع في فرض الكفاية.

هل يلزم من شرع بفرض الكفاية أم لا يلزم؟

هذه المسألة قال بعض العلماء: إنها ليست مسألة أصولية، وإنما هي مسألةٌ فقهيةٌ مقحمةٌ في كتب الأصول.

والواجبات الأصل: أن من شرع فيها لزمه إتمامها، وأما المندوبات، فإن من شرع فيها فلا يلزمه إتمامها في الجملة، قلت: في الجملة؛ لأنه قد يستثنى من ذلك مسألة وهي قضية الحج والعمرة لقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾[البقرة:١٩٦] فمن دخل في الحج والعمرة لزمه إتمامهما.

وقال بعضهم: بل إن من دخل في الحج والعمرة ولو كان نافلة، فإنه ينقلب في حقه واجبًا، فيكون كمن أوجب على نفسه بالنذر.

وحينئذٍ نقول: إن كل المندوبات لا يلزم الاستمرار فيها بعد الشروع، ولا يستثنى من ذلك الحج والعمرة؛ لأنها تكون من باب الإيجاب على النفس كالنذر، فإن النذر ابتداؤه ليس بواجب، بل هو مكروه، لكن إذا وقع النذر صار واجبًا، كذلك الحج والعمرة.

طيب، قال: **"ويلزم بالشروع"** أي نعم هذا.

طبعًا مسألة هل يلزم بالشروع أم لا؟

فيه قولان:

- الذي قدمه المصنف أنه يلزم.
- والرواية الثانية في المذهب أنه لا يلزم.

والذي رجحه جمعٌ من المحققين: أنه يكون لازمًا، ومن تطبيق ذلك أنهم يقولون: إن من دخل في الجهاد ولو وُجِد الكفائي، فليس له الرجوع عنه.

ومثله أيضًا قالوا: من طلب العلم وكان العلم واجبًا عليه وجوبًا عينيًّا، فيلزمه إتمامه؛ يعني إتمام ما يتحقق به الجانب الوجوبي، وأما النافلة وهو الزائد فأمرٌ آخر.

"وفرض العين أفضل منه في الأظهر فيهما"

نعم، هذا المسألة تتعلق:

أيهما أفضل: فاعل فرض العين، أم فاعل فرض الكفاية؟

وهذه المسألة يترتب عليها قضية الترتيب في الأولوية عندما يتعارضان فأيهما أولى؟

ذكر المصنف أن في المسألة قولين:

- **القول الأول**: أن فرض الكفاية أفضل، وهو مفهوم ما ذكره المصنف، ولم يقدمه المصنف، وهذا القول قال به إمام الحرمين وغيرهم، **قالوا**: بأنه يستطيع عدم فعله؛ فيكون إقدامه عليه من باب إسقاط الإثم عنه وعن غيره، فيكون متعديًا.
- **والقول الثاني**: وهو الذي ذكره المصنف أن فرض العين يعني أفضل؛ لأنه واجب على الأعيان، فحينئذٍ يكون أفضل.

وقد جمع بين القولين الطوفي، فقال: إنه يمكن أن يقال: إن كلًّا منهما أفضل من الثاني من وجه، فباعتبار أنه يسقِط الإثم عن الغير أفضل، وباعتبار أنه مخاطَب به مباشرةً أفضل.

والحقيقة أن قول الطوفي ليس جمعًا بين القولين، وإنما هو يعني عدم الجزم بترجيح أحد القولين.

ولذلك هناك قولٌ ثالث عند بعض المتأخرين وهو المرداوي، أنه قال: لو قيل: إن فرض العين وفرض الكفاية متساويان، لكان ذلك متجهًا، وينبني على ذلك لو ضاق الوقت على المسلم، وليس أمامه إلا فعل واجبٍ عينيٍّ عليه، أو فعل فرض كفائيٍّ لا يسقط إلا بفعله هو، فإنه حينئذٍ يكون مخيرًا بين فعلهما، فيفعل ما شاء منهما؛ لأنهما متساويان على قول المرداوي، **طبعًا وجهته**: أنه لا يوجد مزية شرعية لتفضيل أحدهم على الآخر، فكلاهما واجبٌ عليه باعتبار ترتب الإثم عليه. نعم.

"مسألة: الأمر بواحدٍ من أشياء، كخصال الكفارة مستقيم"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن الواجب المخير، فقال: **"الأمر بواحدٍ من أشياء كخصال الكفارة مستقيم"**؛ يعني أنه جائزٌ وموجودٌ في الشرع.

وخصال الكفارة متعددة:

- مثل كفارة الأيمان ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ [المائدة:٨٩].

- كذلك أيضًا في كفارة الجزاء، أو في كفارة فدية الأذى، ﴿**فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾ [البقرة:١٩٦].
- ومثله أيضًا في الجزاء الصيد، فكلها كفاراتٌ على التخيير، فهذا مستقيم وهو موجود.

طبعًا عبَّر بالمستقيم لوروده تأدبًا مع القرآن؛ لكن لا نقول: هو جائزٌ مع وجوده، لكن نقول: مستقيمٌ. نعم.

"والواجب واحد لا بعينه، قاله الأكثر"

قال: **"والواجب"** شرع المصنف بذكر الأقوال في الواجب المخير، ما الواجب منها من خصال هذا الواجب المخير؟

قال: **"والواجب واحدٌ لا بعينه، قاله الأكثر"** يعني أنه أحد الخصال، لكنه ليس معينًا.

وهل يتعين بعد ذلك باختياره فيكون واجبًا عليه أم بفعله؟

سيأتي إن شاء الله.

قال: **"قاله الأكثر"**؛ أي قاله أكثر العلماء في هذه المسألة. نعم.

"واختار القاضي وابن عقيل: الواجبُ واحد ويتعين بالفعل"

نعم، هذا قوله: **"واختار"** الواو تقتضي المغايرة، فدل على أن هذا هو القول الثاني، وليس تقييدًا للقول الأول.

قال: **"واختار القاضي وابن عقيل: أن الواجب واحد، وإنما يتعين بالفعل"** وأما الأول فإنه يتعين بالاختيار. نعم.

"واختار أبو الخطاب: الواجب واحد معين عند الله تعالى"

نعم، أي أنه واجبٌ معينٌ عند الله -عَزَّ وَجَل-، علم الله -عَزَّ وَجَل- أنه لن يفعل ذلك الشخص غير ذلك الفعل دون ما عاداه، فحينئذٍ يكون معينًا عند الله -عَزَّ وَجَل-، مبهمًا عند الآدمي، أو الآدميين.

يعني هذا من الأقوال التي تسمى بالتراجم، وسيأتينا قول آخر يسمى قول التراجم.

إشمعنى التراجم؟

لأن هذا القول لا يُعرف من قال به، فقد ذكر الرازي أن أصحابنا؛ يعني به الأشاعرة ينسبون هذا القول للمعتزلة، والمعتزلة ينسبونه للأشاعرة، وكل مذهبٍ ينسبه للآخر، ولكن يعني انتصر له أبو الخطاب، وبعض المعتزلة في بعض كتبهم؛ لأنه قد يطلق المعتزلة ويراد به بعضهم. نعم.

"وعن المعتزلة: كالقاضي"

نعم "وعن المعتزلة كالقاضي"؛ أي كقول القاضي: أن الواجب واحدٌ يتعين بفعل العبد.

"وبعضهم معين يسقط به وبغيره"

نعم، هذا قولٌ رابع؛ **أي قال بعضهم**: إن الواجب معينٌ، **"ويسقط به"** يعني أن الواجب معينٌ عند الله -عَزَّ وَجَل-، **"يسقط به"** يعني يسقط الوجود بفعله، **"به"**؛ أي بفعل ذلك المعين **"وبغيره"**؛ أي وبفعل غيره من الخصال، وهذا أيضًا قول أشكل تراجمًا من الأول، وهذا أيضًا من الأقوال التي تسمى قول، من مسائل التراجم، فكل مذهب يرجمه على صاحبه؛ فالأشاعرة يقولون: هذا قول المعتزلة، والمعتزلة يقولون: هذا قول الأشاعرة. نعم.

"وعن الجُبَّائي وابنه: جميعها واجب على التخيير بمعنى أن كل واحد منها مراد"

نعم، يعني بمعنى أن كل واحدٍ منها مراد، وليس على أنه يجب الإتيان بالجميع، نعم.

"فلهذا قيل: الخلاف معنوي، وقيل: لفظي"

نعم، **"فلهذا قيل"** القائل بذلك هو أبو الطيب الطبري وغيره، وبعض الأشاعرة كالغزالي وابن فورك، وهو الذي مشى عليه الآمدي قال: **"إن الخلاف معنوي"**؛ أي إن له ثمرة.

والثمرة أنه إذا ترك الخصال أثم على جميعها، إذا قلنا: إن الواجب الجميع، وإن قلنا: إنه واحد، إنما يأثم على ترك أمرٍ واحد، فيكون الإثم أقل. نعم.

"مسألة"

قال: **"وقيل: لفظي"** الذين قالوا: إنه لفظي هم الأكثر كالباقلاني، والشيرازي، وكثير من الأصوليين ومنهم الرازي، **فقالوا**: إنه لفظي؛ أي لا ثمرة له، وإنما هو في العبارة والنتيجة واحدة، نعم.

"مسألة" هذه المسألة بدأ يتكلم فيها المصنف عن أقسام فرض العين بعدما تكلم الفرض العين باعتبار المخير بين أجزائه، بدأ يتكلم عن فرض العين باعتبار وقته، نعم.

"إذا عُلق وجوب العبادة بوقت مُسَّع كالصلاة، تَعلَّقَ بجميعه أداءً عند الجمهور"

نعم، يقول الشيخ: **"إذا عُلِّق وجوب العبادة بوقتٍ موسع"** بمعنى أنه يتسع لها ولغيرها.

قال: **"كالصلاة"** المراد بالصلاة أي الصلوات الخمس، والجمعة كذلك، فإن لهم وقتًا موسعًا يكفيها للأداء، ويكفي أكثر منها.

قال: **"تعلق بجميعه"**؛ أي تعلق الوجوب بجميع الوقت من أوله إلى آخره.

وبناءً على ذلك: فإن من فعل هذه العبادة في أول الوقت، أو في آخره، أو في وسطه سُمِّي أداءً، وهذا معنى قوله: **"تعلق بجميعه أداءً"**؛ أي فيكون أداءً في جميع الأوقات.

"عند الجمهور"؛ أي عند فقهاء الحنابلة، والمالكية، والشافعية.

وأما الحنفية: فإنهم ينكرون الواجب الموسع، ويقولون: لا يوجد واجبٌ موسع، وإنما يكون الوجوب في آخر الوقت، وما قبله ليس بواجبٍ، وإنما يجوز الفعل فيه ويسقط الوجوب.

ثم اختلفوا في سبب الإسقاط، فقيل: إنه نافلة، إن النافلة تسقط الوجوب، وقيل غير ذلك، يعني مذكور في يعني كلامهم الأصولي.

طيب، عندنا هنا مسألة تنتبني على هذا الخلاف، هل الواجب الموسع إذا قلنا: إنه يتعلق بجميع وقته أم لا؟ هل يترتب على ذلك خلافٌ أم لا؟

نقول: ينبني على ذلك أننا حيث قلنا: إن الواجب يحرم الخروج منه، فإن من دخل في واجبٍ موسعٍ في أول وقته، هل يجوز له الخروج منه بأن يقطع صلاته ليفعلها في آخر الوقت؟

فيقولون: يحرم خروجه منه بلا عذر.

بل ذكر الموفق: أنه بلا خلاف في هذه المسألة؛ يعني في المذهب.

ومثله ذكر المجد: أنه لا خلاف فيها؛ لأن فعل الواجب في أول وقته يسمى أداءً، والأصل أن الواجب لا يجوز قطعه بعد الشروع فيه.

طبعًا يبقى في ذلك مسألة هي التي قد تكون استثناءً وهي قضاء رمضان:

من شرع في قضاء رمضان وهو واجبٌ موسع، ثم عرض عليه طارئٌ ليفطر، فهل عليه إثمٌ أم لا؟

المذهب أنه آثم ولا يجوز له ذلك، إلا لعذر مثل أن تكون المرأة حضر زوجها، أو طرأ له مرضٌ، ونحو ذلك، فإنه فحينئذٍ يُشرع، ولا يلزم طبعًا حينئذٍ على مشهور المذهب أن يقضي هذا اليوم الفاسد، وإنما يقضي الذي فاته من رمضان السابق فقط. نعم.

"ولنا في وجوب العزم إذا أخر وجهان"

نعم، هذه المسألة أطلق المصنف فيها الخلاف.

يقول المصنف: إن من أخَّر الواجب الموسع إلى آخر وقته، هل يجب عليه أن يعزم أول الوقت أن يفعلها في آخر الوقت أم لا؟

قال: فيه وجهان:

- **الوجه الأول**: أنه يجب العزم في أول الوقت على الأداء في آخره، فيكون العزم حينئذٍ بدلًا عن الفعل في أول الوقت، وهذا هو قول أكثر فقهاء الحنابلة، والمالكية، وغيرهم، بل جزم النووي أنه الصحيح عند المحققين، ذكر ذلك في [شرح مسلم]، فقال: الصحيح عند محققي الفقهاء وأهل الأصول أن كل واجبٍ موسعٍ يجوز تأخيره عن أول وقته، لكن بشرط العزم على فعله.

ونص عليه جماعة منهم [صاحب الكشاف] ومرعي في [الغاية]، والمرداوي في [تصحيح الفروع]، وذكر أنه هو الصحيح وهو الذهب أنه يجب العزم.

- **الوجه الثاني من المذهب**: أنه لا يجب العزم وهو اختيار القاضي أبي يعلى في بعض كتبه، واختيار المجد بن تيمية.

ما الذي ينبني على هذا؟

الذي ينبني على هذا مسألة أن من وجبت عليه صلاة وكان وقتها موسعًا، فإنه يجوز له تأخيرها عن أول وقتها الموسع، لكن بشرط العزم، ومن لم يعزم على الفعل في آخر الوقت فإنه يأثم، ومثله يقال أيضًا في قضاء رمضان، ومثله أيضًا يقال في الحج، طبعًا بناء على مثل ما ذكرنا قبل: إذا لم نقل إنه على الفور، مثل ما ذكرنا، إذا قلنا: على الفور، فقد يقال: إنه واجب. نعم.

"وقال بعض المتكلمين: يتعلق الوجوب بجزءٍ غير معينٍ، كخصال الكفارة"

نعم، هذا القول الثاني، وأبهم المصنف قائله؛ لأنه اُختُلِف من قائله، وهذا الذي نُسب إليه وهو أبو الحسن الكرخي نسبه إليه ابن عقيل، نُسِبت إليه أقوالٌ أخرى في هذه المسألة، فهذا الرجل الذي نُسِب إليه وهو الكرخي نُسبت له أقوال مختلفة؛ ولذلك فإن إبهامه مناسب.

قال: **"وقال بعض المتكلمين: يتعلق الوجوب بجزءٍ"**؛ أي بجزءٍ من الوقت **"غير معينٍ"**، وإنما يتعين بفعل الآدمي، قال: **"كخصال الكفارة"**؛ أي يكون مثله مثل الخصال، وهذه سبق الحديث عنها، وقول الفقهاء فيها. نعم.

"واختاره ابن عقيل في موضع"

نعم، قوله: **"واختاره ابن عقيل في موضع"** مراده أنه اختاره في كتابٍ آخر، فإن كتابه الأصول [الواضح] صرح بالقول الأول، وأما هنا في هذا الموضوع وهو في كتابه [الفصول] فإنه اختار هذا القول، وإلا ففي الواضح رد على أبي الحسن الكرخي. نعم.

"وحمل أبو البركات مرادَ أصحابنا عليه"

يعني أن أبا البركات وهو المجد بن تيمية قال: إن الحنابلة يقصدون به هذا القول، لا القول الأول. نعم.

"قلت: صرح القاضي وغيره بالفرق"

نعم، قوله: **"قلت"** المراد به المصنف، **"صرح القاضي وغيره"** كابن عقيل في [الواضح] **"بالفرق"**؛ أي بالفرق بين الواجب الموسع، وبين الواجب المخيَّر.

وذكروا فروقًا من ذلك، قالوا: إن دلالة النص الظاهرة تدل على أن الواجب في الواجب المخير هو واحد لا بعينه، وهو قول كافة الفقهاء كما تقدم، أو أكثرهم. بخلاف الواجب الموسع، فإنه لم يَرِد فيه نص. نعم.

"مسألة: من أخر الواجبَ الموسَّع مع ظنِّ مانع موتٍ أو غيره أَثِم إجماعًا"

نعم، طيب.

الذي يؤخر الواجب الموسع عن أول وقته فإن له ثلاث حالات من حيث الإثم وعدمه:

- **الحالة الأولى**: أن يؤخره مع عزمه على فعله في آخر الوقت، فإنه حينئذٍ لا إثم عليه كما تقدم.

أو نقول على القول الثاني وهو اشتراط عدم العزم على خلاف المشهور: من أخَّره عن أول وقته، وقد غلب على ظنه سلامته إلى آخر الوقت، فحينئذٍ لا إثم عليه.

- **الحالة الثانية**: أن يؤخره من غير عزمٍ، فعلى المعتمد من المذهب أن عليه إثم، وإن أَمِن السلامة، وعلى القول الثاني لا إثم عليه، إن أَمِنَ السلامة، نعم، لا إثم عليه إن أَمِن السلامة.
- **الحالة الثالثة**: أن يؤخره عن أول وقته مع غلبة ظنه أنه سيمنعه مانع، مثل الذي ذكره المصنف **"كموتٍ"** وهو مانع عقلي، ومن الموانع العقلية أيضًا الإغماء، يعلم أنه سيدخل في إغماءٍ؛ لأنه أكل دواءً مخدرًا وعنده عملية مثلًا.

أو قد يكون المانع مانعًا شرعيًّا كالحيض، مثل امرأة جرت عادتها أن يأتيها الحيض في منتصف النهار، فأخرت الصلاة حتى جاءها حيضها، فحينئذٍ نقول: تدخل في هذه القاعدة.

قال: **"من أخَّر الواجب الموسع مع ظن مانعٍ موتٍ أو غيره"** **"موتٍ"** وهو المانع العقلي، **"أو غيره"** يشمل الموانع الشرعية.

قال: **"أثم إجماعًا"**؛ أي بلا خلاف؛ لأنه تعمد تأخير الفعل إلى وقت لا يستطيع فعله معه.

"وذكر بعض أصحابنا: يأثم مع ظن عدم البقاء إجماعًا"

نعم، قال: **"وذكر بعض أصحابنا"** يعني به ابن حمدان، قال: **"يأثم مع عدم ظن البقاء إجماعًا"** الفرق بين هذه وتلك، الأولى والثانية هي اختلافٌ في حكاية الإجماع:

- **الأول**: حكى الإجماع مع ظنه طروء المانع.
- **والثانية**: حكى الإجماع على الإثم، مع عدم ظن البقاء، فحينئذٍ تكون الثانية أعمَّ من الأولى؛ لأنه يستوي في ذلك إذا استوى الطرفان، فلم يغلب على ظنه وجود المانع، ولا انتفاؤه، فعلى الطريقة الأولى في حكاية الإجماع لا يأثم، وعلى الطريقة الثانية التي قالها بعض الأصحاب وهو ابن حمدان يأثم، هذا هو الفرق بينهما، بين الحكاية الأولى، والحكاية الثانية. نعم.

"ثم إذا بقي على حاله ففعله، فالجمهور أداء"

نعم، **"ثم إذا بقي على حاله"** بأن لم يأتِ هذا المانع العقلي ولا الشرعي، **"ففعله"**؛ أي فعل الواجب، **"فالجمهور أنه يكون أداءً"** وهذا قول جماهير أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة ومتبوعيهم. نعم.

"وقال القاضيان أبو بكر والحسين: قضاء"

قال: **"وقال القاضيان: أبو بكر"** هو الباقلاني، **"والحسين"** إذا أطلق القاضي حُسين، فإنه يُقصد به القاضي المروزي صاحب [التعليقة] الشافعي، قال: **"يكون قضاءً"**؛ لأنه يبنى على الظن، وهذا القول فيه نكارة، حتى بعض الشافعية أنكر، قال: لا يمكن أن يكون القاضي حسين يقول ذلك؛ لأنه من كبار أصحاب الشافعي؛ ولذلك يقولون: إنه يلزم عليه أن ينوي القضاء؛ لأن الشافعية يشترطون نية القضاء بخلاف الحنابلة. نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة التي أختم بها، وهي مسألة مهمة جدًّا، ولعلنا نقف عندها، وهي من أهم المسائل في درسنا اليوم وهو **"ما لا يتم الواجب"** أو **"ما لا يتم الوجوب إلا به"**.

قبل أن أبدأ بهذه المسألة لنعلم أن هذه المسألة ينبني عليها عشرات، بل لا أكون مبالغًا إن قلت: مئات أو ألوف الفروع الفقهية المتعلقة بما لا يتم الواجب إلا به، فإن كل ما كان من باب الوسائل، فإنه داخلٌ في هذه القاعدة، وكل ما كان من باب التوابع، فإنه سيكون وسيشير له المصنف في المسألة التي بعدها إن أمكنا اليوم، وإلا جعلناها في الدرس القادم.

وأحكام الوسائل والمقاصد كثيرة جدًّا، **حتى قال بعض العلماء**: إن الواجبات من باب الوسائل أكثر من الواجبات من باب المقاصد، فدلنا ذلك على أن فروع هذه المسألة كثيرة جدًّا ودقيقة في نفس الوقت.

نريد أن نعرف مسألتين، أو نريد أن نعرف مسألة قبل أن نذكر كلام المصنف، أن العلماء لما تكلموا على ما لا يتم الواجب إلا به، فقد كانت لهم طريقتان في ضبط هذه المسألة والتدقيق فيها، وذلك أن بعضًا من أهل العلم استشكل هذه المسألة، فقال: إنها غير مطردة، فإن بعض ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا، وبعض ما لا يتم الواجب إلا به لا يكون واجبًا، فأراد بعضهم أن يضبط هذه المسألة.

فلهم طريقتان:

الطريقة الأولى: التي مشى عليها الغزالي، ومشى عليها ابن الحاجب، ومشى عليها يعني كثير من الأصوليين، أنهم يقسّمون ما لا يتم الواجب به إلى قسمين:

قالوا:

- **القسم الأول**: ما يكون في مقدور المكلف، فإنه يكون واجبًا.
- **والقسم الثاني**: ما يكون خارجًا عن مقدور المكلف، فحينئذٍ لا يكون واجبًا.

وهذه الطريقة غير دقيقة؛ لأنها تنقض طردًا وعكسًا، وأطال في نقض هذه الطريقة في المسودة الشيخ تقي الدين في المسودة في أنها طريقة غير صحيحة.

الطريقة الثانية: وهي طريقة أكثر أصحاب الإمام أحمد، ويوافقهم غيرهم، لكنها مشهورة عند أصحاب الإمام أحمد بالذات، وهي الأصح كما قرره كثير من أهل العلم، منهم الشيخ تقي الدين، ومشى عليه المصنف عليه.

وهو أن ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى قسمين:

- ما لا يتم الوجوب إلا به.
- وما لا يتم الواجب إلا به.

فنقول: إن كل ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب ولو كان في مقدور المكلف؛ لأن الوجوب ليس ثابتًا بعد؛ لأن الواجب لم يثبت بعده، وإنما هو وجوبٌ لم ينزل، فكيف المرء يوجب على نفسه شيئًا قبل وجوبه.

وأما ما لا يتم الوجوب إلا به، فإنه يكون واجبًا إذا كان في مقدوره.

وأما إذا لم يكن في مقدوره، فإن له حالتين:

- إما أن ينتقل إلى بدله، مثل الوضوء إذا عجز انتقل إلى التيمم، وإن كان ليس له بدل، فإنه يسقط؛ لأن الشارع لا يكلف بمعجوزٍ عنه، إذن هذه الطريقة. هذه طريقة أهل العلم في هذه المسألة، وطريقة فقهاء، فقهاء الحنابلة في الحقيقة أضبط وأدق بكثير من طريقة غيرهم.

إذن عرفنا أن الطريقة عند أكثر الحنابلة كما قال الشيخ تقي الدين في المسودة هي التي أوردها المصنف هنا، وهو تقسيم ما لا يتم الوجوب إلا به، أو بمعنى آخر ما لا يتم المأمور به ينقسم إلى قسمين:

ما يتم الوجوب إلا به.

وما لا يتم الواجب إلا به.

ننظر هذين القسمين من كلام المصنف، تفضل.

"ما لا يتم الوجوب إلَّا به ليس بواجب إجماعًا"

نعم، إذن هذه الحالة الأولى **"ما لا يتم الوجوب"** بمعنى أن الوجوب لم يثبت على المكلف بعده، ولا يمكن أن يأتي هذا الوجوب إلا بشرطٍ أو سبب، فنقول حينئذٍ: إن فعل المكلف لهذا الشرط، أو لهذا السبب ليس

بواجبٍ عليه، وهذا بإجماع، لم يخالف في ذلك أحد، وسيأتي أمثلته بعد قليل، هذا الإجماع حكاه المصنف هنا.

وممن حكاه قبله الشيخ تقي الدين في [درء التعارض] فقد صرح بذلك، قال: إنه بإجماع أهل العلم إن ما لا يتم الوجوب إلا به، فليس بواجب.

عرفنا معنى الوجوب بمعنى أنه لم يثبت الوجوب بعد وإنما في المستقبل، نعم.

"قَدَر عليه المكلفُ كاكتساب المال للزكاة"

قال: **"سواءً كان المكلف قادرًا عليه كاكتساب المال للزكاة"** يعني رجل ليس واجبةً عليه الزكاة.

وجوب الزكاة من شرطها ماذا؟

ملك النصاب.

بعض الناس قادر على أن يذهب ليتملك مالًا، وهذا المال تجب فيه الزكاة.

فهل نقول: يجب عليك اكتساب المال لتجب عليك الزكاة؟

نقول: لا؛ لأن هذا مما لا يتم الوجوب إلا به، مع أنه في قدرتك، ليس بواجبٍ عليك، ومثله اكتساب المال لأجل الحج على خلاف من فيه؛ لأن عندنا خلاف في المذهب في مسألة القادر على الاكتساب، هل يلزمه الاكتساب في الحج أم لا؟

ولذلك المصنف لم يذكر الحج مراعاةً للخلاف القوي، فإن الخلاف على مشهور المذهب أنه يلزمه الاكتساب ولو أن يعمل ببدنه في الطريق. نعم.

"أو لا"

"أو لا" يعني ليست في قدرة المكلف.

" كاليد في الكتابة"

"كاليد في الكتابة" الشخص الذي لا يستطيع الكتابة، وليست له يدٌ لا يلزمه أن يجعل يدًا في الأصل ليست في قدرته، بل هي من فعل الله -عَزَّ وَجَل-.

"وحضورِ الإمام، والعددِ في الجمعة"

قال: **"وحضور الإمام والعدد في الجمعة"**

حضور الإمام بناءً على أنه يشترط الإمام، الإمام الأعظم في الجمعة، أو يشترط إذنه، هذا إذا قلنا: المراد به الإمام الأعظم، وإن قُصِّد بالإمام الإمام الراتب، فكذلك، **لماذا؟**

لأن المذهب تعرفون أن (١:٤٥:٦) الراتب لا يصح أن يتقدم فيه غير الإمام الراتب حتى في الفرائض، فلو تقدم غير الإمام الراتب من غير إذنٍ من الإمام نصيٍّ أو عرفي، أو تقدم من غير ضيق الوقت خشية فوات الوقت، فإن صلاتهم باطلة على المذهب.

إذن فحضور الإمام للصلاة في الجمعة وفي غيرها كذلك إذا قلنا: إنه الراتب ليس بقدرته.

قال: **"وحضور الإمام والعدد في الجمعة"** لا يلزمه، لا يستطيع أن يحضر أربعين لصلاة الجمعة بالخطبة، فحينئذٍ ليس بواجب مطلقًا، نعم.

"وأما ما لا يتم الواجب إلا به كالطهارة، وقطعِ المسافة إلى العبادة، وغسلِ بعض الرأس، فواجب عند الأكثر"

أحسنت، قال: **"وأما ما لا يتم الواجب إلا به"** هذه هي المسألة المهمة التي ينبني عليها عشرات، بل مئات، بل ألوف المسائل، وكل ما كان من باب الوسائل، فكذلك، وتستطيع أن تجعلها ما لا يتم المحرم إلا به، فهو واجب كذلك، وهكذا، أو الوسيلة إلى المحرم محرمة، تتفرع عن هذه القاعدة الكثير.

طيب، يقول الشيخ: **"وأما ما لا يتم الواجب إلا به"**؛ أي إلا بفعله، والإتيان به.

قال: **"كالطهارة"**؛ أي الطهارة من الحدثين للصلاة، **"وقطع المسافة إلى العبادة"** من وجب عليه الحج وجب عليه الانتقال إليها، ومن وجبت عليه الصلاة وجب عليه السعي إلى المسجد والجمعة، فإن السعي واجب.

قال: **"وغسل بعض الرأس"** من غسل وجهه فإن وجوب غسل الوجه يكون من منابت الشعر طولًا إلى ما انحدر من اللحيين، فمن أراد أن يصل إلى منتهى حد الرأس، فهو محتاجٌ إلى أن يغسل بعض شعر الرأس، وهو حد الرأس الأول، فقوله: **"وغسل بعض الرأس"**؛ أي ما زاد عن، أي مبتدأ إنبات الشعر من الرأس.

قال: **"فواجبٌ"**؛ أي يكون واجبًا على ذلك الشخص عند الأكثر؛ أي عند أكثر أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، بناءً على هذا التقسيم.

طيب، أريد أن أقف مع هذه المسائل؛ لأن فهم هذه المسائل ينبني عليها خلاف القول الثاني.

انظروا معي:

العلماء –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى– يقولون: إن ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى قسمين:

- **القسم الأول**: ما يكون جزءًا من الواجب، مثل الأركان، فهذا لا شك في وجوبه، بل لا خلاف بين أحدٍ من الناس في وجوبه، لا خلاف فيه، يعني الصلاة سجودها، وركوعها، والتكبير فيها، وتكبيرة الإحرام حيث قلنا: إنها ركن فيه، فلا شك في وجوبها فيه؛ لأنه لا يتم الصلاة إلا بفعلها.
- **النوع الثاني**: أن يكون خارجًا عن ماهية الواجب، وليس جزءًا منها، من ماهيتها، فهذه هي التي يسميها العلماء بالمقدمة التي يتوقف عليها الواجب.

ولنعلم أن هذه تنقسم إلى ستة أقسام، فهي:

إما أن تكون شرطًا عقليًّا، أو شرعيًّا، أو عاديًّا، أو سببًا، شرعيًّا، أو عاديًّا، أو عقليًّا.

وهذه هي الأقسام الستة، معرفة هذه الأقسام الستة مهم في القول الثاني؛ لأن أصحاب القول الثاني اتفقوا على أن ما كان جزءًا من الماهية فهو واجب، وأما هذه الستة، فقد نازعوا في بعضها، ولذلك أنا ذكرت هذه الستة لفهم القول الثاني.

طيب، نمر على هذه الستة بسرعة لضيق الوقت:

ما لا يتم الواجب إلا به، وليس جزءًا من الواجب قد يكون وهو الحالة الأولى شرطًا شرعيًّا، وهو كل ما جعله الشارع شرطًا في الشيء، وإن أمكن وجود الفعل بدونه؛ أي بدون ذلك الشيء، إمكان عقلي.

مثاله: الطهارة للصلاة، فإن الطهارة للصلاة تسمى شرطًا شرعيًّا، وسيأتي بعد قليل أن من أهل العلم من لم يقل: إنه واجب إلا الشروط الشرعية دون الأقسام الخمسة الباقية.

الثاني: وهو الشرط العقلي، وهو ما لا يمكن يعني وجود الفعل بدونه عقلًا.

مثال الشرط العقلي: قالوا: أن يترك ضد ما أُمِر به، وسيأتينا إن شاء الله في الأوامر أن المذهب أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، فحينئذٍ يكون هذا، وهو الشرط العقلي مأمورٌ به، ومما لا يتم الواجب إلا به.

الأمر الثالث وهو الشرط العادي: بمعنى أنه لا يمكن وجوده عادةً إلا به، هذا مثل عندما نقول: غسل الوجه، لا بد من غسل جزءٍ من الرأس، أو جزءٍ من الحنك اللي هو الرقبة، فهذا مما لا يتم الواجب إلا به، وهو شرطٌ عادي.

الأسباب: هي العلة، هي ليست علة؛ لأن كل علة سبب، وليس كل سببٍ علة، ولكن نقول: هو الذي يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم، وسيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم الفرق بين السبب والعلة.

السبب الشرعي، مثال، أضرب أمثلةً: قالوا: والسبب الشرعي مثاله عندما نقول: إن من وجب عليه الطلاق، فيجب عليه أن يتلفظ به، ومن وجب عليه العتق بنذرٍ ونحوه فإنه يجب عليه أن يتلفظ به، هذا يسمى سبب شرعي.

السبب العادي: يعني العادة جرت به، وهو الانتقال إلى الحج والسفر.

السبب العقلي قالوا: إن المرء لا يستطيع أن يطلب العلم إلا بالنظر في كتب أهل العلم، وهذا النظر حينئذٍ يكون واجبًا من هذا الباب.

نعم، تفضل يا شيخ.

قال: "خلافًا لبعض المعتزلة"

نعم، بعض المعتزلة قالوا: إن كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو ليس بواجبٍ إلا أن يكون جزءًا من الماهية، طبعًا جزء من الماهية لأنه متفق عليه، نعم.

"وأوجب بعض أصحابنا وغيرهم ما كان شرطًا شرعيًّا"

نعم، قوله: **"وأوجب بعض أصحابنا"** يقصد به ابن حمدان والطوفي وغيرهم كابن برهان صاحب [الأصول] وابن الحاجب، أو المعالي الجويني، قال: **"ما كان شرطًا شرعيًّا"** ظاهر هذه العبارة أنه لا يوجبون إلا الشروط الشرعية دون الأقسام الخمسة الباقية.

بينما جزم غيره وهو صاحب [التحرير] أن قول ابن حمدان وغيره أنه تجب الأسباب الثلاثة العقلي، والعادي، والشرعي، ولا يجب من الشروط إلا الشرط الشرعي، ولعل المراد ما ذكره المرداوي، فقد يكون كلام المرداوي أدق مما ذكره المصنف. نعم.

"وإذا قلنا بوجوبه، عوقب تاركه، قاله القاضي وغيره"

نعم، هذا تفريعٌ على ما سبق أنه إذا قيل بوجوبه؛ أي بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به، فإنه يعاقب تاركه ذكره القاضي، القاضي ذكره في غير مظنته، فقد ذكره في كتاب [التعليقة] في كتاب [الحج] لما ذكر هذه المسألة، ذكر أنه من أراد أن يحج عن ميت من الميقات، **قال**: فيجب على النائب أن يحج من الميقات، أو من البلد التي مات فيها الميت؛ لأن هذا سبب، والسبب؛ يعني سببٌ عاديٌّ، والسبب العادي مما لا يتم الوجوب إلا به، فهو متعلقٌ بالأول، فحينئذٍ يجب على البدل، فيجب على البدل سواءً كان حاجًّا عن ميتٍ، أو عن عاجزٍ أن يحج عليه من بيته؛ أي من حيث وجب عليه.

طبعًا هذا كلام القاضي ذكره في كتاب [الحج] من [التعليقة].

طبعًا قبل أن ننتقل للمسألة هذه، نسيت مسألتين فرعيتين كنت أذكر وأنوي تطبيق لها.

من المسائل المشهورة جدًّا التي تنبني على ما لا يتم الواجب إلا به، فهل يكون واجبًا/ مسألة اللعان:

فإن اللعان قد يكون واجبًا، فإذا وجب على المرء اللعان، فإن من شرط اللعان أن يسبقه قذف، فيجب على الرجل أن يقذف زوجته ثم يلاعنها.

ومتى يجب اللعان؟

حيث تيقن الرجل أن المرأة قد ولدت منه ولدًا من سفاح، فيجب عليه أن يلاعن لنفي الولد، فحينئذٍ يجب أن يسبقه قذفٌ، ثم يتبع القذف باللعان، على المذهب.

مثل أيضًا في رمضان، أن يجب إمساك جزءٌ من الليل وهكذا.

طيب.

"وفي [الروضة]: لا يعاقب تاركه، وذكرهُ أبو العباس وقال أيضًا: ووجوبه عقلًا وعادة لا ينكر، والوجوب العقابي لا يقوله فقيه، والوجوب الطلبي محل النزاع، وفيه نظر"

نعم، يقول الشيخ: **"وفي [الروضة]"**؛ أي لابن قدامة **"لا يعاقب تاركه"**؛ أي لا يعاقب تارك ما لا يتم الواجب إلا به، لا يعاقب عليه.

قال: **"وذكره أبو العباس"**؛ يعني أن الشيخ تقي الدين يقول: أيضًا لا يعاقب من ترك ما لا يتم الواجب إلا به، لا يعاقب.

طبعًا مرادهم حيث لم يَرِد دليلٌ بوجوبه، فإن ورد دليلٌ بوجوبه كالشرط الشرعي، فإنه يعاقب؛ لأنه ترك واجبًا شرعيًّا، وأما إن كان لم يرد دليل بوجوبه، وإنما لأجل هذه القاعدة، فإنه يُعاقب على الفعل الأصلي، ولا يعاقب على الوسيلة المفضية إليه.

إذن الفرق بين قول صاحب [الروضة]، وبين قول القاضي العقاب، الوجوب واجب، لكنه هل يعاقب على ترك ما لا يتم الواجب إلا به؟

رجح صاحب الروضة الشيخ تقي الدين أنه لا يعاقب عليه، وإنما يعاقب على الفعل الأصلي.

قال: **"وقال أيضًا"**؛ أي وقال الشيخ تقي الدين أيضًا وذكر هذا الكلام في المسودة، **"ووجوبه عقلًا وعادةً لا يُنكر، والوجوب العقابي لا يقوله فقيه"**.

انظر معي.

يقول الشيخ: **"ووجوبه عقلًا وعادةً لا يُنكر"** يدلنا على أن الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يرى أن الواجب يتوجه إلى أمرين.

الوجوب يتوجه إلى أمرين:

- **الأمر الأول**: الوجوب بمعنى الطالب الجازم.
- **والمعنى الثاني**: الوجوب بمعنى المعاقبة والذم.

انظر معي.

يقول الشيخ: **"ووجوبه"**؛ أي ووجوب ما لا يتم الواجب إلا به عقلًا وعادةً لا يُنكر؛ يعني إذا كان من باب الشرط أو السبب العقلي أو العادي، هذا معنى قوله: عقلًا وعادةً، أما لا يتم الواجب إلا به، وكان شرطًا شرعيًّا، فهو واجب عند الجميع لورود الدليل الشرعي.

قال: **"لا يُنكر"**؛ أي أنه ممكن وهو الذي يراه الشيخ.

قال: **"ولكن هذا الوجوب ينقسم إلى قسمين: وجوبٌ عقابي"** بمعنى أن هذا الوجوب يترتب عليه معاقبة، فالشيخ يقول: لا يلزم ترتيب العقاب عليه، لأن وجوبه من باب وجوب الوسائل، لا وجوب المقاصد.

إذن ما الذي يعاقب عليه؟

يعاقب على ترك المقصد، بمعنى رجلٌ وجبت عليه صلاة الجماعة مما يعني ما لا يتم الواجب إلا به، السعي إلى المسجد، حينما ترك صلاة الجماعة نقول: يعاقب على ترك صلاة الجماعة، على رأي الموفق، والشيخ تقي الدين، ولا يعاقب على السعي، على ترك السعي، مع أن السعي واجب، بينما على قول القاضي وغيره، يعاقب عقابين على ترك الجماعة، وعلى ترك السعي، فيكون ترك السعي يترتب عليه أن البعيد يعاقَب أكثر من القريب؛ لأن السعي في حقه أكثر، هذا من لازمه.

فالشيخ تقي الدين يقول: إن الوجوب العقابي لا يوجبه فقيه، يعني تأمل، ما في فقيه يقول: من ترك الجماعة عُوقِب عقابين، بمعنى أن الفقهاء، لغة الفقهاء لا يقولون: أنه يعاقب عقابين، وإنما يعاقب عقابًا واحدًا، ترك الجماعة دون ذاك الذي، أو الشرط العادي الذي جرت به.

قال: **"والثاني: الوجوب الطلبي"** الوجوب الطلبي بمعنى اللي هو الوجوب الثاني، المعنى الثاني للوجوب، وهو الوجوب بمعنى الطلب الحازم، وهذا الوجوب الطلبي، قال: **"محل نزاع في خلاف"**، فالأكثر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وُحكِي عن بعضهم مثل ما مر عن ابن حمدان وغيره والطوفي، أنهم قالوا: فقط الشرط الشرعي، وما عاداه لا يتم، فيقول: محل نزاع بين أهل العلم.

والشيخ يرى كما هو رأي كثير من العلماء أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إذن، افهم كلام الشيخ، واضح كلام الشيخ؟

طيب، انظر.

الجملة الأخيرة، قال: **"وفيه نظر"**، قوله: **"وفيه نظر"** ظن بض العلماء أنها ليست من كلام الشيخ تقي الدين.

ولذلك المرداوي ذكر في [التحبير] قال: قال ابن مفلح وابن قاضي الجبل: وفيه نظر.

وبناء على ذلك: ظُنَّ كذلك أنه من قول ابن اللحام، وليس كذا، بل إن قوله: **"وفيه نظرٌ"** هو من كلام الشيخ تقي الدين بن تيمية نفسه.

ومعني **"وفيه نظرٌ"** أي وفيه بحث، وليس معناه وفيه انتقادٌ واستشكال، مراده أي أن فيه بحثًا، ولذلك كلام الشيخ تقي الدين نصه موجود في المسودة هكذا، قال: **"وفيه نظر"** نعم، ويشبه أن يقول: هو مطلوبٌ بالجزء الثاني دون الأول، نفس الكلام الذي ذكرته لكم قبل قليل. هو الذي رجحه.

قال: **"وفيه نظر"**؛ أي بناء على التفصيل السابق، ثم ذكر تفصيلًا بيِّنًا واختيارًا له موافقًا لاختيار الموفق –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى–.

طبعًا أطلت في الجملة الأخير؛ لأن يعني قلت لكم: أن شرحها حتى عند شراح التحرير، ومختصر التحرير كان ليس دقيقًا، فأردت أن نضبط كلام الشيخ في هذه المسألة.

نأخذ مسألة على الأقل، مسألة واحد، أو مسألتين بسرعة، نعم.

"مسألة: إذا كنَّى الشارع عن العبادة ببعض ما فيها، نحو ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ [الإسراء:٧٨] و ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ [الفتح:٢٧]، دلَّ على فرضه. جزم به القاضي وابن عقيل"

نعم، هذه المسألة من المسائل التي تبنى على التفريق بين الواجب وبين الفرض، بمعنى أنه ركن، فإذا أردنا أن نفرق بين الركن وبين واجب العبادة هناك عند فقهائنا ستة قواعد، وربما كان غيرها، لكن لم أقف إلا على ست من هذه القواعد؛ لمعرفة الركن.

ما الفرق بينه وبين الواجب؟

طبعًا الركن هو الذي تبطل العبادة إن تُرِك عمدًا أو سهوًا، بينما الواجب تبطل إن تركها عمدًا، وإن تركها سهوًا، جُبِر بدمٍ، أو جُبِر بسجودِ سهوٍ، أو إلى بدلٍ، وهكذا، باختلاف أحوال العبادات.

من القواعد التي ذكرها المصنف هنا: قال: **"إذا كنى الشارع عن العبادة"**؛ أي كل العبادة ببعض ما فيها، فإنه يدل على فرضه، على أنه ركنٌ فيه، معنى فرضه؛ أي أنه ركن، فقوله: **"فرضه"** بمعنى دل على أنه ركنٌ في العبادة.

ضرب لذلك مثالًا فقال: **"نحو"**؛ أي قول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾[الإسراء:٧٨] طبعًا في قوله: ﴿**قُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾[الإسراء:٧٨] سمى صلاة الفجر قرآنًا، فدلنا ذلك على أن قراءة القرآن في صلاة الفجر ركن، وهذا يستدل به على أن قراءة الفاتحة ركن على مشهور المذهب.

ومثله: حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الحديث القدسي: «**أَنَّ الله -عَزَّ وَجَل- قَالَ: قَسَمْتُ الصَّلَاة بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَين**» فسمى الله -عَزَّ وَجَل- الفاتحة صلاة، عفوًا، هذا عكس قاعدتنا؛ لأنه سمى البعض باسم الكل، نعم، هذه القاعدة الثانية، لكن نكتفي بقاعدة المصنف، نعم، إذن الحديث قاعدة أخرى مختلفة عن قاعدة الباب، لكني ربما سرحت.

لكن للفائدة أذكرها لكم: وهي تسمية البعض باسم الكل، لا تسمية الكل باسم البعض، طيب.

طيب، قال: "**وقوله**: ﴿**مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ**﴾ [الفتح:٢٧]" سمى الله -عَزَّ وَجَل- الإحرام بالنُّسُك باسم الحلاق، وهو أخذ الشعر، فدل على أن أخذ الشعر نُسُكٌ؛ أي ركنٌ في الحج والعمرة. نعم.

قال: "**دلَّ على فرضه**" أي دل على أن الجزء المكنَّى به هو في الحقيقة ركنٌ في العبادة المكنى عنها وهو بعض العبادة، نعم.

قال: "**جزم به القاضي**"؛ أي القاضي أبو يعلا، "**وابن عقيلٍ**" كذلك، كلاهما جزما به.

طبعًا أيضًا القاضي وجدت جزمه في [التعليقة] ولم أجده في [العُدة]. نعم.

"مسألة: يجوز أن يُحرَّم واحد لا بعينه عند الأكثر"

نعم، هذه المسألة قد يعني نوزع هل لها مثالٌ أم لا؟ كما سأذكر لكم بعد قليل.

قال: "**يجوز**"؛ أي يجوز في الإمكان العقلي أن يُحرَّم إما في لسان الشارع، أو في لسان المكلفين "**واحدٌ**"، يعني في لسان الآدميين، قصدي يعني "**لا بعينه**" يعني يقول: أمنعك من كذا، أو كذا، اختر واحدة من الاثنين.

قال: "**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر الأصوليين، خلافًا للمعتزلة؛ لأن المعتزلة أوجبوا اجتناب الجميع.

أُختُلف هل لها مثال في الشريعة أم لا؟

فبعض العلماء قال: إن مثالها في الشريعة (نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الجمع بين الأختين) فإن الجمع بين الأختين هو تحريم واحدةٍ لا بعينها، وهذا يتعني اعترضوا عليه القرافي في [شرح التنقيح] وقال: إن هذا غير صحيح؛ لأن النهي إنما هو النهي عن الاشتراك، وليس نهيًا عن إفراد كل واحدةٍ على سبيل الانفراد.

ولذلك هل لهذه القاعدة مثال أم لا، يعني كلامهم طويل. لعلنا نقف عند هذه الجزئية، الجزئية التي بعدها يعني ذات أهمية يعني وهي الصلاة في الدار المغصوبة، نجعلها بدء الدرس القادم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

نعم، هنا عدد من الأسئلة نمر عليها بسرعة بما أن هذا الدرس هو آخر درسٍ نمر على بعض الأسئلة بسرعة.

السؤال: هذا أخونا يقول: والقضاء ما فُعِل بعد وقت الأداء، استدراكًا لما سبق بأن أخره عمدًا" فهل القضاء لمن أخَّر العبادة عمدًا عن وقتها جائز؟ وهل يتفاوت من عبادةٍ إلى أخرى فلا يجوز في الصلاة المفروضة مثلًا؟

الجواب: نقول: القاعدة في مشهور المذهب أنه من أخَّر الصلاة عمدًا وجب عليه القضاء، هذا هو مشهور المذهب، وحُكِي الإجماع عليه، ولكنه ليس إجماعًا؛ لأن بعضًا من أهل العلم خالف.

فممن خالف في هذه المسألة داوود الظاهري، فقال: إن من أخَّر عبادةً عن وقتها عمدًا لم يجب عليه، ووافقهم مالك في الصيام، لحديث: «**مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَان لَم يُجْزِئه صِيَام الدَّهْر وَلَوْ صَامَه**» وطرد داوود ذلك الحكم في جميع العبادات المؤقتة من أخَّرها عمدًا فلا تقضى.

وقيل: إن هذا الخلاف ملغي لعدم الموافقة له فيه، ولكن الحقيقة انتصر لهذا القول بعده الشيخ تقي الدين في بعض كتبه ليس دائمًا.

ومن المتأخرين الشيخ حسن الشاطبي له رسالة في الانتصار لهذا القول، فهو يرى أن كل عبادةٍ تُعمِّد تركها حتى انقضى وقتها لا تُقضى، ولكن عمومًا طبعًا الحسن صاحب [الحاشية على شرح الغاية مطالب أولي النهى].

ولكن الأقرب والله أعلم قول جماهير أهل العلم: أن من أخَّر عبادة حتى انقضى وقتها أنه يجب عليه القضاء، لا نقول: يجوز، وإنما يجب عليه القضاء، لكنه آثم للتأخير إذا كان عمدًا، وهذه المسألة مشهورة جدًّا ألفت فيها كتب، وقد قلت لكم عن حسن الشاطبي له رسالة كاملة.

السؤال: هذا يقول: ما الكتاب الذي بعد هذا؟

الجواب: الله أعلم، إذا جاء وقتها.

السؤال: يقول: ذكر ابن اللحام في القواعد بعد أن ذكر الفروع المبنية على القول بأن اللغة قياسية، أو يجري فيها القياس، وهذا البناء ليس بناءً جيدًا، بل هو واضح البطلان، ما وجه وضوح بطلانه؟

الجواب: هو أنا لا أذكر كلامه الآن، لعلي أراجع كلامه، لا أريد أن أعطي أمرًا مظنونًا يعني من ذهني، لعلي أراجع كلامه وأستبينه.

السؤال: هذا أخونا يقول: ما رأيك فيمن يقول: إن الصلاة على الكرسي بدعة؛ لأن الكراسي كانت موجودة في زمن الصحابة ومع ذلك لم يرشد إليها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في قوله لعمران: «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعِ فَجَالِسًا» وكذلك لم يُنقل عن الصحابة -رضوان الله عليهم- صلاتهم عليها.

الجواب: أول شيء خلينا نبدأ مع القاعدة المشهورة، وهي قاعدة إذا وجد الموجب ولم يُفعل في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهو بدعة، هذه القاعدة ذكرها الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، ولكن ذكر لها قيدًا، ذكرها في اقتضاء الصراط المستقيم.

قال: إذا وُجد الموجب ومقتضي الفعل؛ يعني الذي يقتضي فعل هذا الشيء بعينه، فلم يُفعَل، فحينئذٍ لا يكون مشروعًا، هذا أمر، وهذا يدلنا على أن كثيرًا من الأمور لو فتحنا الباب فيها لقلنا: إن طرد هذه القاعدة يمنع من كثيرٍ من الأشياء.

لنتكلم عن الصلاة على سبيل المثال، فنقول على سبيل المثال: إن الصلاة وُجدت أشياء كثيرة في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يفعلها، كالحصباء، ولم يجعل حصباء في مسجد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا عمر، ثم بعد ذلك جاءتنا هذا الموكيت، وعنده كانت حصر، والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى مرةً بحصير، ومرةً تركه.

إذن الأمر الأول: أنه ما دل عليه المعنى -سنأتي في الصلاة بعد قليل.

الأمر الثاني الذي يتعلق بهذه القاعدة: هناك فرق بين أمرٍ تركه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عمدًا له، وبين أمرٍ لم يفعله النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وفرق بين الأمرين، فرق بين شيء فعله، بين شيء تركه عمدًا، فأنت إذا أردت بالقاعدة الأول وهو وجود المقتضي للفعل، وتركه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عمدًا، فحينئذٍ تطَّرد معك القاعدة، وتكون أسلم.

بالنسبة للكراسي، نقول: إن الصلاة على الكراسي لا أعمل أحدًا أنه قال: إنها بدعة، مطلقًا؛ لأن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**صَلِّ قَائِمًا**» في حديث عمران، «**فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِع فَقَاعِدًا**» **العلماء يقولون:** نعمل بعموم الحديث، فكل قعودٍ تصح فيه الصلاة على أي هيئة.

ولذلك قالوا: يصح الصلاة مستندًا، قاعدًا مستندًا، وقاعدًا غير مستندٍ، يعني يجعل خلف جدار، ويجعل من غير جدار، ويصح أن يصلي متربعًا، ويصح أن يصلي محتبيًا، ويصح أن يصلي متوركًا، ويصح أن يصلي مفترشًا، ويصح أن يصلي مادًّا قدميه، كل هذه تصح.

فإن قال أمرؤٌ: إن الذي أرشد إليه ابن مسعود وجاء عن الصحابة إنما هو التربع. لماذا لا نقول: إن غيره مشروع، إن غير التربع غير مشروع، نقول: هذا غير صحيح؛ لأن الحديث مطلق.

ولذلك نحن نقول: إن التربع أفضل من غيره في الصلاة، نعم، لفعل الصحابة، ولأثرة نُقِلَت في الباب.

ومن معنى القعود: القعود على الكرسي، فبلسان العرب يسمى قعودًا، صلِّ قاعدًا، هذا يسمى قعودًا، فهو داخلٌ في العموم.

كذلك القاعدة عندهم: أن كل من استند إلى شيءٍ فارتفعت قدماه وسقط فإنه يسمى قيامًا، فإن المستند على ساريةٍ ونحوها إذا رفع قدمه وسقط، فحينئذٍ يكون مستندًا، يعتبر قيامًا، بخلاف جلس أو اعتمد على شيءٍ، وإذا رفع قدميه فلا يسقط، فإنه لا يسمى قائمًا؛ لأن القيام هو الاعتماد على القدمين، أو أحدهما.

وبناءً عليه: فإن صاحب الكرسي في الحقيقة هو جالس؛ لأنه معتمدٌ عليه.

الأمر الثالث: أنهم يقولون: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عندما قال: «**صَلِّ قَائِمًا، أَوْ قَاعِدًا، أَوْ عَلَى جَنْبٍ**» هذه على سبيل الحصر، بمعنى أنه لا توجد سوى، على سبيل القسمة الحاصرة، فلا سوى هذه الثلاث، فلا يوجد للشخص إلا هذه الأحوال الثلاث فقط، ولا يوجد يعني حالٌ رابعة أبدًا، إما قائم، أو قاعد، أو راقد، وما بينها ملحقٌ بإحدى الدرجات كما ذكرت لكم في المستند والمعتمد وغيرها.

المقصود من هذا بأن القول: أنها بدعة، بعيد جدًّا، ولا أعلم أن أحدًا قاله، وكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يفعله؛ لأنه لم تكن هناك كراسي في ذلك الوقت، بل إن الكرسي أحيانًا لبعض الناس، وليس لكل المصلين قد يكون أنفع له.

فبعض الناس يقول: أستطيع القيام والركوع إذا صليت على كرسي، لكن إن سجدت على الأرض لا أستطيع القيام مرةً أخرى، فيكون الصعوبة عليه في القيام، فهذا ما يتعلق بهذا الأمر، وأنا أقول بالقول: بأنها بدعة بعيد جدًّا تمام البعد.

يبقى عندنا مسألة وهي قضية يعني عندما نتكلم عن الذي يصلي على كرسي يجب أن يتقي الله -عَزَّ وَجَل-، أصبح ناس يتساهلون في الصلاة على الكراسي، يتساهلون، وهذا من الأمور الخطيرة، فإن القيام واجب في موضعين، هو ركنٌ، وشرط لركنٍ؛ هو شرطٌ لتكبيرة الإحرام، وهو ركنٌ في القيام حيث وجب؛ أي قبل الركوع وبعده، إذن هذان يجب فيهما القيام: ركنٌ وشرطٌ لركن، فمن عجز عن الركن لم يسقط عنه شرط الركن، فيجب عليه أن يكبر تكبيرة الإحرام قائمًا إن قدر، ثم بعد ذلك يجلس.

بعض الناس يتساهل يكون قادرًا على السجود، وعلى الجلسة بين السجدتين، ويجلس على كرسيٍّ، **فنقول أيضًا**: قد يقال ببطلان صلاته؛ لأنه قادر على ركن ولم يفعله، فالتساهل هذا يعني خطير جدًّا، وللأسف كثرة الكراسي جعلت الناس يتساهلون في الصلاة الكراسي.

السؤال: يقول: قرية بها أربعون رجلًا، فأراد أحدهم السفر يوم الجمعة قبل الزوال، فهل يأثم بسفره، نظرًا لأن سفره سيكون سببًا في عدم انعقاد الجمعة لنقص العدد؟

الجواب: طبعًا لا يأثم بسفرٍ، عندنا القاعدة يقولون: إن السفر يجوز قبل طلوع فجر يوم الجمعة، ويكره قبل الزوال، ويحرم بعده، بعد الزوال يحرم، وأما قبل الزوال فإنه مكروه فقط، وهذا ليس بيده؛ لأنه لم يقصد يعني إنقاص عددهم، وهذه مما لا يتم الواجب إلا به، وليس مما يتعلق بها الوجوب؛ لأنه لم يجب عليهم إلا بالزوال.

السؤال: طيب، قال: هل الركن هو الفرض عند الأصوليين؟

الجواب: لا، لكن مر معنا أن قولًا عند الحنابلة أن المراد بالفرض هو ما لا يسقط عمدًا، ولا جهلًا، عمدًا ولا سهوًا.

قال صاحب [الإنصاف] قال: فحينئذٍ يكون قسيمًا للركن.

وأما الشافعية: فإنهم يجعلون الركن يخالف الفرض.

وأما الحنابلة: بهذا المعنى، عندنا ثلاث روايات في الاستخدام.

يستخدمون الحنابلة الفرض بأربعة معاني:

- المرادف.
- والفرض بمعنى الركن.
- والفرض بمعنى الثابت بدليل القرآن، وهو استخدام الإمام أحمد.

نعم هذه هي المعاني التي أوردوها.

السؤال: قال: المصنف ذكر في ترادف والواجب أنه أصح الروايتين، ما مراده بالأصح؟

الجواب: عندنا قاعدة إذا قالوا: أصح، معناها أن في المسألة قولين، وهذا هو الأصح منها بناءً على قواعد التصحيح، قواعد التصحيح مختلفة.

مرت معنا أن أهم قواعد التصحيح ثلاثة:

- منصوص الإمام أحمد.
- أو قول الأكثر من أصحابه.
- أو البناء على قواعد المذهب.

هذه هي المعاني الأصح، والتصحيح ليس لكل أحد.

قال: هل المراد فيه الأكثر؟

نعم، أكثر الحنابلة الأصوليين يقولون بذلك، وأما أكثر نصوص أحمد فعلى خلافه كما قال ابن تيمية وابن القيم وابن رجب.

قال: في مسألة الإعادة هل يدخل في ذلك صلاة الجنازة، لأننا نلاحظ كثيرًا، وخاصةً بأخرة أن كثيرين يصلون الجنازة في المسجد، ثم إذا ذهب إلى المقبرة ووُضِعَت ليصلي عليها، من لم يصلي عليها قبل جاء بعض من صلى وأعاد الصلاة، وأحيانًا يطلب منه الإعادة.

الجواب: نقول: شوف: أما أولًا إن كنت قد صليت على نفس الجنازة، وكان الوقت وقت نهيٍ فلا يشرع تكرارها وجهًا واحدًا، وخاصة بعد صلاة العصر.

وأما إذا كان الوقت ليس وقت نهي، فالمعتمد في المذهب أنه لا يستحب التكرار.

قالوا: وأما ما جاء عن أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى على الصحابة في أُحُد، وصلى على جعفر أكثر من مرة، فقالوا: إن ثبت؛ لأن بعضهم تكلم في ثبوته، فقالوا: إن ثبت، فهذا يكون من خصائص النبي، ومن خصائص جعفر، ولا يُعرف ذلك لغيره.

ولذلك فإن عندهم لا يصلى على الجنازة أكثر من مرة بعض الناس يصلي عليها في المغسلة، ثم يذهب ويصلي مع الناس في الجماعة، ثم يذهب ويصلي ثالثًا بعد ذلك، فالسُّنة عدم الإعادة.

وإن كان ما ذكرت أن الطوفي قال: إن المذهب أنه لا يشترط فيها العمل، لكن من حيث التطبيق، لا بد أن يكون فيها خلل كما قلت لكم: عند المتأخرين.

الشيخ: نعم، هذا نبهني على أنني قلت: السبكي، والصواب أنه الزركشي، صح.

السؤال: يقول: لم يتضح لي الفرق بين السبب العادي والعقلي والشرعي؟

الجواب: سيأتينا إن شاء الله الدرس القادم في الحكم الوضعي، السببب أنواعه الثلاثة بتفصيل أسع لأن الوقت انتهى.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.



شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ–

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

المجلس السادس

بسم الله والحمد لله

وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد:

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "مسألة: يجتمع في الشخص الواحد ثوابٌ وعقابٌ، خلافًا للمعتزلة"

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمد عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:

فإن المؤلف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما تكلم عن الوجوب وعن التحريم ذكر بعد ذلك مسألةً متعلقة باجتماعهما، وهذه المسألة التي سيتكلم عنها المصنف هي متعلقةٌ باجتماع الوجوب والتحريم، أو اجتماع الحِل والحُرمة، أو اجتماع الثواب والعقاب معًا.

وهذه المسألة من المسائل التي لها تفريعات كثيرة جدًّا، وسيورد المصنف أقسامًا من هذه التفريعات؛ ولذا فإننا سنأخذ كل قسمٍ ونورد تقسيم العلماء فيه؛ ليتضح هذه المسألة المهمة وهي اجتماع الثواب والعقاب، أو الحِل والحرمة والوجوب والتحريم، وهذه مسألة من المسألة التي أُلفَت فيها كتب، حتى إنَّ هناك دراسات معاصرة في مسألة اجتماع الحسنة والسيئة، أو جزء من مباحث هذا أو هذه المسألة متعلقةٌ بعلم الاعتقاد، وكثيرٌ من مسائلها متعلقةٌ بأحكام الفروع الفقهية.

يقول الشيخ: **"يجتمع في الشخص الواحد ثوابٌ وعقابٌ، خلافًا للمعتزلة"**

بدأ المصنف في أول صورة وهو اجتماع الثواب والعقاب في الشخص الواحد؛ أي بالنظر للشخص دون النظر إلى الفعل الذي يتحقق به الثواب والعقاب، وأما باعتبار الفعل، فسيذكره بعد ذلك في الصورة التي بعدها.

وبناءً على ذلك: فإن معنى اجتماع الثواب والعقاب في الشخص الواحد تارةً يكون في الزمان الواحد، وتارةً يكون في الأزمنة المتعددة، والحكم فيهما سواء.

صورة ذلك: لو أن شخصًا عَمِل عملين في زمانين مختلفين، فإن ذلك الشخص يوصف في الزمان الأول بأنه قد أثيب عليه، والعمل الثاني يوصف بأنه قد عوقب عليه؛ لأنه محرَّم، فاجتمع في حقه ثوابٌ وعقاب، باعتبار زمانين.

باعتبار زمان واحد: قد يعمل شخص عملين في وقت واحد كأن يقول بلسانه قولًا، ويفعل بجوارحه فعلًا آخر، وأحد هذين الأمرين كالقول مثلًا يكون مثابًا عليه؛ لكونه واجبًا أو مندوبًا، والآخر كفعل الجوارح مثلًا يكون محرمًا في حقه، فيجتمع في حقه الثواب والعقاب.

إذن المسألة هنا باعتبار الشخص أنه يجتمع في الشخص الواحد؛ لذلك عبَّر المصنف في الشخص الواحد الثواب والعقاب، وهذا هو معتقد أهل السنة؛ لأن أهل السنة قد أجمعوا على أنه يجتمع في الشخص الواحد في الثواب والعقاب، ويجتمع فيه ما يُمدح، وما يذم عليه، فيمدح بالحسنات، ويُذم بالسيئات.

ويدل لقول أهل السنة والجماعة قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾[التوبة:١٠٢] خلطوا عملًا صالحًا، وآخر سيئًا، فبيَّن الله -عَزَّ وَجَل- أن هؤلاء القوم قد جمعوا بين الثواب، أو العمل الذي يترتب عليه الثواب، وجمع معه عملًا آخر يترتب عليه العقاب، وهذا الحديث، أو هذه الآية نصٌّ في المسألة وهو اعتقاد أهل السنة.

ثم قال الشيخ: "**خلافًا للمعتزلة**"

وذلك أن المعتزلة قاعدتهم: أنه لا يجتمع في الشخص ثوابٌ وعقاب، سواء كان باعتبار الزمن الواحد، أو في الأزمان متعددة؛ **لأن من أصولهم**: أن من أُثيب فإنه لا يُعاقَب، ومن عوقب فإنه لا يُثاب؛ ولذلك إما إلى جنة، وإما إلى نار، ولا يجتمع في الشخص الواحد مدحٌ من وجه، وذمٌّ من وجهٍ آخر، وهذه من المسائل الأصولية، وأعني بالأصولية؛ أي الأصولية المتعلقة بأصول الدين والاعتقاد التي خالف فيها المعتزلة أهل السنة، وليس لهذه المسألة ثمرةٌ في الفروع الفقهية المتعلقة بالشخص، وإما ما يتعلق بالفعل، فإن لها ثمرة كما سيأتي بعد قليل، ولكن ناسب ذكرها للتمييز بين مسألة اجتماع الثواب والعقاب باعتبار الشخص، واجتماعها باعتبار الفعل.

"**ويستحيل كون الشيء واجبًا حرامًا من جهةٍ واحدة**"

نعم، يقول الشيخ: "**ويستحيل كون الشيء واجبًا حرامًا من جهةٍ واحدة**"

هنا قوله: "**ويستحيل**" عطف هذه المسألة على المسألة التي قبلها، إذ شبيهةٌ بها، فإن المسألة الواحدة متعلقة بوصف الشخص الواحد بالمحسن والمسيء، أو بالثواب والعقاب، وأما هذه المسألة الثانية التي أوردها هنا المصنف فهي متعلقةٌ بوصف الفعل الواحد بالوجوب والحرمة، أو بما يوجب الإساءة ويوجب الإحسان، أو ما يترتب عليه الإساءة والإحسان بمعنى أدق.

طيب، إذن الفرق بين المسألتين:

- الأولى: متعلقة بالشخص.
- والثانية: متعلقة بالفعل.

قبل أن نبدأ بكلام المصنف هنا أريدك أن تعرف أن الفعل باعتبار وصفه واجبًا حرامًا ليس له صورة واحدة، وإنما له صور، وقد أورد المصنف صورتين، وإنما هي في الحقيقة ثلاث صور؛ لكي تكمل عندنا القسمة العقلية التي تكون حاصرة لاجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد.

نقول:

- **الحالة الأولى**: أن يكون الفعل الواحدُ من جهةٍ واحدة، وهو واحدٌ بالنوع، ولكنه متعددٌ بالأشخاص، فهذا انعقد الإجماع على أنه يجوز واجبًا حرامًا.

مثال ذلك: السجود، فإن السجود فعلٌ واحد ومن جهة واحدة، وهو هيأته واحدة في النوع، لكنه يختلف باختلاف الأشخاص، فمن سجد لله كان فعله واجبًا، ومن سجد لصنمٍ كان فعله محرمًا، فهنا يجتمع في الفعل الواحد الذي هو من نوعٍ واحد ما يصدق عليه أنه واجبٌ محرَّم، ولم يذكر المصنف هذه الصورة الأولى؛ لأنها واضحة جدًّا، ولوضوحها أغفل المصنف ذكرها.

- **الحالة الثانية**: أن يكون الفعل واحدًا، ومن جهةٍ واحدة، ولكن يكون من شخصٍ واحد، فهذه هي المسألة التي تكلم عنها قبل قليل المصنف، وقال: "**إنه يستحيل**" بمعنى أنه لا يمكن أن يوصف هذا الفعل بأنه واجبٌ حرام من شخصٍ واحد، فلا نقول: إن هذا السجود الذي سجده زيدٌ هو واجبٌ وحرام؛ لأنه إذا وصفته بهذا الوصف فقد جمعت بين النقيضين، فحينئذٍ لا يصح؛ لأنه من باب التناقض، فهو إما أن يكون لله؛ لأن الفاعل له واحد، فيكون إما لله، فيكون واجبًا، وإما أن يكون لصنمٍ فيكون محرمًا، وحينئذٍ لا يجتمع في الفعل الواحد من الشخص الواحد الوصف له بأنه واجبٌ حرام، وهي التي قصدها المؤلف هنا.

- **الحالة الثالثة سيذكرها المصنف بعد قليل**: سأذكرها على سبيل الإجمال، ثم سنرجع لها بعد قليل عندما نقرأ كلام المصنف، وهو: إذا كان الفعل واحدًا، ولكن له جهاتٌ متعددة، بمعنى أنه يُنظر له من جهةٍ شيء، ومن جهةٍ أخرى بشيءٍ آخر.

مثل: الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنه إذا نظرت لكونها صلاةً فهي واجبة، وإذا نظرت لموضعها فإنها محرمة، هذه المسألة وهو الفعل الواحد الذي له جهاتٌ متعددة هل يوصف بكونه واجبًا محرمًا؟ سيفرد لها المصنف بعد قليل بحثًا منفصلًا، وسنتكلم عنها؛ لأنها من المسائل التي يعني طال فيها الجدل، وكثر فيها الخلاف في المذهب وفي غيره.

- إذن نرجع للصورة الثانية التي أوردها المصنف وهو الفعل الواحد الذي يكون من جهة النظر إليه من جهةٍ واحدة، والذي يكون فاعله شخصٌ واحد.

يقول المصنف: "**ويستحيل**" أي لا يمكن أن يجتمع ذلك؛ لأنه من باب التناقض، إذ الجمع بين النقيضين محال.

"ويستحيل كون الشيء واجبًا حرامًا من جهةٍ واحدة"

قوله: "**من جهةٍ واحدة**" يعني أن الفعل واحدٌ، وفاعله واحدٌ، وجهته واحدة، وأما إن كان الفاعل متعددًا، **فقلنا**: إنه يجوز باتفاق، وأما إن كانت الجهات متعددةً، فهي التي يوردها بعد قليل المصنف، وهي مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة.

قال: "**إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال، أو تكليف المحال**"

المراد بقوله: "**عند بعض من يجوز تكليف المحال**" الذين يجوزون التكليف بالمحال بعضهم يجوز ذلك، وبعضهم يمنع منه.

ولذلك ذكر العضد الإيجي في شرحه لمختصر ابن الحاجب وتعليقه عليه: أن بعضًا ممن يرون التكليف بالمستحيل منع من اجتماع الوجوب والتحريم من الجهة الواحدة، **قال**: نظرًا لأن الوجوب يتضمن جواز الفعل، وهذا من باب النقيض للتحريم، إذن فقول المصنف: "**بعض**"؛ أي ليس الجميع، وإنما فيه نزاعٌ بينهم.

"وأما الصلاة في الدار المغصوبة، فمذهب إمامنا والظاهريةِ وغيرِهم: عدمُ الصحة، خلافًا للأكثرين، وقيل: يسقط الفرض عندها لا بها"

نعم، هذه المسألة من المسائل المهمة الفروعية المشهورة جدًّا، وهو اجتماع الحِل والحُرمة في الفعل الواحد إذا كان من أكثر من جهة، بأن تكون له جهتان فأكثر؛ ولذلك يقول المصنف: "**وأما**"، فقوله: "**أما**" هذا تفريعٌ على ما سبق، وقيل: إن قول المصنف: "**أما**" هو من باب رد اعتراضٍ وارد، والنتيجة واحدة فإن

قلت: إنه تفريع، فواضح، فإن السابق إذا كان من جهة، وهنا من جهتين، **وأما إذا قلنا**: إنه رد اعتراضٍ فإن من خالف في المسألة السابقة، قال: لِمَ نقضتم أنفسكم في هذه المسألة؟

فذكر المصنف: أننا لم نناقض أنفسنا فإن مذهب إمامنا مخالفٌ لقول الأكثرين، فإن مذهب الإمام أحمد وهو المشهور عند أصحابه: أنه وإن كان الفعل الواحد من جهتين، فإنه يمنع من اجتماع الوجوب والحرمة فيه، وإنما يُغَلَّب الحرمة؛ لأنه إذا اجتمع المبيح والحاضر، غُلِّب الحاضر.

طيب، قال الشيخ: "**وأما الصلاة في الدار المغصوبة**"

هنا ذكر المسألة على شكل مثال، وإلا حقيقتها هو اجتماع الفعل الواحد، هو اجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد من جهاتٍ متعددة، ويكون الفاعل واحدًا.

ومثَّل المصنف بالصلاة في الأرض المغصوبة لأنها هي الأشهر عند أهل العلم في التمثيل، وهذه المسألة من المسائل المشهورة جدًّا جدًّا لا يكاد يعني كتابٌ من كتب الفقه وخاصة المطولة، إلا ويورد فيه هذه المسألة، وإلا فإنما يشبه هذه المسألة كثير جدًّا، فمن توضأ في إناءٍ مغصوب، أو مسح على خُفٍّ مغصوب، أو حج على دابةٍ مغصوبة، وغير ذلك من الأمور، كله داخلٌ في هذا المعنى.

وقول المصنف: "**الصلاة في الدار المغصوبة**"

طبعًا المغصوبة ليس المراد بها المأخوذة على وجه القهر فقط، فإنه قد مر معنا في كتاب [الغصب]: أنهم يرون أن كل من تصرف في مال غيره، فإنه يكون غاصبًا، فالسارق، والناهب، وجاحد العارية، وجاحد الوديعة كذلك، والمماطل في تسليمها، بل إن من التقط لقطةً بغير قصد التعريف، فإنه يكون كذلك تكون يده يد غصب.

نعم، قول المصنف: "**وأما الصلاة في الدار المغصوبة**"

فمذهب إمامنا؛ إي الذي نص عليه الإمام أحمد، فعبَّر بالمذهب باعتبار الأشهر؛ لأن أحمد قد جاءت عنه روايتان في المسألة كما سأذكر الرواية الثانية في القول الثاني إن شاء الله، وهو الذي عليه أكثر أصحاب الإمام أحمد: أن الصلاة في الأرض المغصوبة غير صحيحة؛ لأنه لا يجتمع وجوبٌ وحرمة، وإن كانوا قد عللوا بتعليلٍ آخر، وهو أن النهي يقتضي الفساد، وستأتينا هذه المسألة مفردةً إن شاء الله بعد بضعة دروس.

قال: "**والظاهرية وغيرهم**"

أي وغيره من أهل العلم عدم الصحة؛ أي عدم صحة الصلاة، فحينئذٍ لا يسقط الفرض بها، ولا يسقط عندها، وسيأتي ما معنى سقوط الفرض بها وعندها بعد قليل.

قال: "**خلافًا للأكثرين**"

أي خلافًا لأكثر العلماء وجمهورهم، فإنهم يصححون الصلاة في الأرض المغصوبة، وهي روايةٌ في مذهب الإمام أحمد اختارها جمعٌ من، أو عدد من كبار أصحابه كأبي بكر الخلال، وابن عقيل، ورجحه الشيخ تقي الدين لأجل مناطه الذي سنذكره في النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟ ورجحها الطوفي بناءً على هذا المناط؛ لأن الطوفي رأى قول الجمهور بأنه يجتمع في الوجوب والحرمة في الفعل الواحد إذا كان من جهات، وهو الذي مشى عليه ابن الحاجب وغيره كالآمدي وغيره. طبعًا هو اختيار أيضًا الشيخ تقي الدين وغيره.

قال: "خلافًا للأكثرين"

عرفنا أن الأكثرين يخالفون في مسألتين:

- في صحة الصلاة في الأرض المغصوبة.
- وفي أصلها، وهو أنه يمكن أن يجتمع في الفعل الواحد الوجوب والحرمة إذا كان من أكثر من جهة.

قال: "**وقيل**"

هذه الصيغة عادةً يؤتى بها على صيغة التضعيف، وهذا من باب تضعيف هذا القول، فإن هذا القول في غاية الضعف، وهذا القول الذي قال عنه المصنف: "**وقيل**" هو قول أبي بكرٍ الباقلاني والفخر الرازي، وهذا القول يعني في غاية الضعف.

يعني حتى قال بعض فقهاء مذهب الإمام أحمد: إن هذا القول باطلٌ مردودٌ على صاحبه، وهو شبيهٌ بالهذيان، كما سأذكر، أو كما سيتضح من هذا القول.

- طبعًا الذي ذكر ذلك ذكره ابن قاضي الجبل، الذي قال: أنه باطل.
- والذي ذكر أنه شبيهٌ بالهذيان هو ابن عبد الهادي نقلًا عن غيره.

قال: "وقيل: يسقط الفرض عندها"

قوله: "**يسقط عندها**"؛ أي عند الصلاة.

قال: "**لا بها**"

أي لا بالصلاة نفسها؛ لأن الذي صلَّى هذه الصلاة كان مطيعًا للأمر بأداء الصلاة، فعندها أطاع الأمر، فسقط الفرض به.

طيب "**لا بها**" أي أن هذه الصلاة لا ثواب عليها، ولا أجر، فحينئذٍ لا تكون مقبولةً، فليس بها وإنما عندها حيث امتثل الأمر، فسقط الفرض عنده؛ لأجل امتثال الأمر؛ لا لأن صلاته صحيحة أو مقبولة.

هذا القول سيأتينا إن شاء الله في الصحة والفساد بعد ما يتعلق باللوازم التي تقتضي بطلانه كما ذكر جمعٌ من المحققين. نعم.

"مسألة: وأما من خرج من أرض الغصب تائبًا، فتصح توبته فيها، ولم يعص بحركة خروجه عند ابن عقيل وغيره خلافًا لأبي الخطاب"

نعم، هذه المسألة مسألة أخرى غير المسألة السابقة، لكن فيها بعض التعلق بها، ونستطيع أن نعنون هذه المسألة بأن نقول:

أن مَن لم يمكنه الخروجِ من المعصية إلا بمعصية، فما حكمة هذه المعصية التي خرج بها؟

من كان عاصيًا بفعلٍ معين، ولا يمكنه أن يتخلص من هذه المسألة إلا بفعل معصيةٍ أخرى، فما حكم هذه المعصية التي يخرج بها من المعصية الأولى، هذا هو عنوان هذه المسألة.

والحكم عندما نقول: ما حكم هذه المعصية الثانية؟

الحكم ينظر في هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: هل تصح توبته من المعصية الأولى قبل تخلصه منها بالفعل الثاني أم لا؟

والمذهب: لا يعرف فيه خلافٌ أن توبته تصح، وإن لم يتخلص من المعصية الأولى بالفعل الثاني، وإنما حُكِي الخلاف في هذه المسألة عن المعتزلة فقط، أو عن بعض المعتزلة.

المسألة الثانية المتعلقة معنا وهي التي يقصدها هنا في البحث وهو أنه إذا تخلص من المعصية بفعلٍ هو معصية، فهل الفعل الثاني يكون معصيةً أم لا؟ هل نسميه معصية أم لا نسميه معصية؟

وهذه المسألة يترتب عليها فروع سأوردها عندما نعرف الخلاف في المسألة.

طيب، يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"وأما من خرج من أرض الغصب تائبًا"**

انظر هنا من كان غاصبًا لأرض، فإن غصبه للأرض يكون بمكثه فيها، فإذا تاب فإنه تصح توبته، ولكن لا تكمل توبته إلا برد المغصوب لصاحبه.

وكيف يرد الغصب لصاحبه؟

أن يخرج من الأرض المغصوبة، فهنا لا يمكن التخلص من المعصية؛ لأنه متلبسٌ بها إلا بمشيه في هذه الأرض وخروجه منها، فحينئذٍ لم يتخلص من المعصية الأولى إلا بمعصيةٍ ثانية.

فهل خروجه هذا معصيةٌ أم لا؟ هذا الذي يورده المصنف.

هنا مثال فقط، أمثلة كثيرة كذلك:

من غصب مالًا لغيره وهو على رأسه فتاب، فأراد أن يرده إلى صاحبه، فردّه هذا المال الذي على الرأس لصاحبه هل يكون معصيةً أم ليس معصية؟ وغير ذلك من المسائل الشبيهة بهذه، والأمثلة كثيرة جدًّا.

يعني من الأمثلة مثلًا: قالوا: لو أن رجلًا توسط جرحى في الحرب ثم أراد الخروج لو مكث بينهم لهلك، وكان توسطه لهم بسبب معصية؛ لأنه قتلهم مثلًا، أو نقول في غير حرب، نقول: عمومًا يعني، ثم أراد التوبة، فخروجه هنا بعدما تاب لا بد أن يطأ على بعض أولئك الجرحى فهل يخرج أم لا؟ فهذه أيضًا متعلقة بهذه المسألة.

من المسائل أيضًا التي ذكرها الشيخ تقي الدين متفرع عن هذه المسألة: وهي مسألة من وجبت عليه صلاة الجماعة، وكان لا يمكنه الوصول إلى هذا المسجد إلا بالمشي في أرض غيره، فهل إذا مشى في أرض غير يكون كذلك أم لا؟ سيأتي إن شاء الله فروع أخرى أيضًا غير هذا.

طيب، **هذه المسألة وهي مسألة من تلبس بمعصية ولم يمكنه التخلص منها إلا بمعصيةٍ أخرى:**

قلنا: إنه يتعلق بها حكمان: التوبة، ومجزومٌ به عند أصحاب الإمام أحمد وغيرهم؛ لأنهم لم يحكوا خلافًا إلا عن المعتزلة أن توبته صحيحة، ولكن الخلاف كله متعلق في قضية الخروج هذا الفعل الثاني هل هو معصية أم لا؟

قبل أن أورد الخلاف الذي أورده المصنف أريد أن نعرف تحرير الخلاف في هذه المسألة:

ولم يورد تحرير الخلاف في هذه المسألة فيما أعلم إلا ابن رجب، فقد ذكر ابن رجب تقسيمًا جميلًا في هذه المسألة يحل إشكالًا كبيرًا، وقلت: إنه إشكال؛ لأن ابن عقيل وأبا الخطاب استشكلا بعض الصور، فإذا وجد تحليل المسألة التي أوردها ابن رجب انحل استشكال الذي أورده أبو الخطاب، وأورده ابن عقيل.

هذه المسألة طبعًا سماها ابن رجب في قواعده جعل لها قاعدة **وسماها "من تعلق به الامتناع من فعلٍ هو متلبسٌ به، فبادر إلا الإقلاع عنه، هل يكون إقلاعه فعلًا للممنوع منه أم تركًا له فلا يترتب عليه شيئًا من أحكامه؟"** هذا العنوان الطويل هو عنوان الذي ذكرنا قبل قليل وهو أن من وقع في المعصية ولا يمكنه التخلص منها إلا بفعل معصيةٍ أخرى، فهل الثانية تكون معصية أم لا؟

ذكر ابن رجبٍ أنها أربعة أنواع، وإنما الخلاف في النوع الرابع الذي قصده ابن اللحام، الأولى فإن فيها نزاعًا مختلفًا.

- **الحالة الأولى**: **يقول الشيخ أبو الفرج بن رجب قال**: ألا يتعلق بالفعل حكم الامتناع بالكلية إلا وهو متلبسٌ به؛ يعني لا يتعلق عفوًا بالشخص، ألا يتعلق بالشخص حكم الامتناع إلا وهو متلبس، مثل أنه يكون قد أحرموا عليه قميص، فإنه في هذه الحالة يقولون: إن نزعه للقميص لا يكون معصيةً، وإنما هو تركًا

محضًا، فليس عليه دمٌ لأجل القلع؛ لأنه نزعٌ في هذه الحالة، وإنما ثبت عليه الحكم، أو لم يثبت الحكم إلا وهو متلبسٌ بالأمر هذا، وقد كان قبل ثبوت الحكم مباحًا في حقه.

وهذا معنى قول فقهاء الحنابلة لما جاءهم حديث الطيب «**إنَّ مَن طيَّب ثَوْبَه فِي الْإِحْرَام فَإِنَّه لَيْسَ عَلَيْه فِدْيَة عِنْدَهم**» لكن إذا نزعه، ثم لبس ثوبه مرةً أخرى كأن يكون رداءً، فإن عليه فدية؛ لأن تطييب الثوب قد ورد به النص، فلا يعني يكون ممنوعًا ما دام سابقًا على الإحرام، وإنما الممنوع عندهم ابتداء تطييب للثوب، هذه الحالة الأولى.

- **الحالة الثانية من الحالات التي أوردها ابن رجب قال**: أن يمنع الشارع من الفعل في وقتٍ معين، ويعلم الشخص بالمنع، ولكنه لا يشعر بوقت المنع حتى يتلبس بالفعل، ثم يقلع عنه حينئذٍ في الحال، قال: **فهذه المسألة يكون فيها وجهان في المذهب:**

- أحدهما أنه لا يترتب على فعله عند الإقلاع منه أثر، وإنما يكون تركًا للفعل.
- والوجه الثاني: أن حكمه حينئذٍ يكون حكم الفاعل بالترك.

من أمثلة ذلك: المسألة المشهورة جدًّا، وهي مسألة النزع لمن جامع في ليل رمضان فأذَّن عليه أو طلع عليه الفجر، وهو مجامعٌ، فهل نزعه يعد جماعًا أم لا؟

فمشهور المذهب: أنه يعد جماعًا.

والرواية الثانية التي اختارها الشيخ تقي الدين: أن النزع لا يعد جماعًا، وإنما هو تخلصٌ وترك، وحينئذٍ فإن هذه المسألة وهي مسألة النزع التي استشكلها ابن عقيل هي في الحقيقة خارجة عن محل النزاع في هذه المسألة سنوردها.

- **الحالة الثالثة قال، أو ذكر ابن رجب قال**: أنه يعلم قبل الشروع بأنه متى ما شرع في الفعل ترتب عليه التحريم وهو متلبسٌ به.

فحينئذٍ فيه قولان الأصحاب:

هل يباح له الإقدام على هذا الفعل، أم لا يباح له الإقدام عليه؟

وهذه المسألة مشهورة عند الفقهاء، وقد أفرد بعض الفقهاء رسالة مستقلة، وهو إذا قال لرجل لزوجته: (إن وطئتك فأنتِ طالقٌ ثلاثًا، أو فأنتِ عليه كظهر أمه).

فحينئذٍ إذا وطَئَ هل يترتب عليه الأثر أم لا؟ هذه فيها وجهان.

- **الحالة الرابعة**: وهي التي أوردها ابن اللحام في هذه المسألة، وجعل ابن رجب الخلاف خاصًّا بها، قال:

"أن يتعمد الشروع بفعل محرم مع علمه بالتحريم"

إذن، فالمعصية الأولى: دخل فيها عالمًا بالتحريم.

قال: ثم يريد تركه؛ أي الفعل الأول الذي دخل فيه عالمًا بالتحريم والخروج منه وهو متلبسٌ به، فحينئذٍ يخرج يتخلص من الفعل الأول بمباشرته للفعل الثاني، هذه المسألة التي فيها الخلاف الذي أورده المصنف.

فقط هذه المسألة: وهو تحرير الخلاف في هذه المسألة، يعني أوردت كلام ابن رجب مع طوله لأهميته، ولم أجد لا عند الحنابلة، ولا عند غيرهم مَن ذكر هذا التفصيل إلا ابن رجب، وربما موجود في غيره، لكنني لم أقف عليه، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم.

طيب، نرجع لكلام المصنف، إذن عرفنا هنا مسألة أن تحرير النزاع في المسألة أنها أربعة أحوال، وإنما النزاع إنما هو في الحالة الرابعة أن يعلم قبل الشروع في الفعل الأول الذي عصى الله -عَزَّ وَجَل- به أن الفعل محرم، فدخل فيه عالمًا به، ثم أراد التخلص بعد التوبة.

يقول الشيخ: **"وأما"** أي أنها تفريعٌ على ما سبق.

"من خرج من أرض الغصب تائبًا فتصح توبته فيها" "تصح توبته فيها"

أي في الأرض؛ وهذا يكاد يكون باتفاق أهل العلم، أن توبته تصح في الأرض المغصوبة ولا يلزم خروجه منها.

قال: **"ولم يعصي بحركة خروجه"**

هذه هي المسألة الثانية وهي مسألة هل خروجه يعصي به أم لا؟

هذه هي المسألة الثانية، فالذي قدَّمه المؤلف ونص عليه ابن عقيل وغيره: أن خروجه ليس معصيةً، وإنما لا يوصف بكونه طاعة؛ لأنه محرم، ولا يوصف بكونه معصية، وإنما يسمى تركًا محضًا، كأنه امتنع، والترك ليس فعلًا إلا أن ينوي به عندهم، وسيأتينا إن شاء الله في مسألة التروك، فعندهم أن الترك ليس فعل، ولذلك لا يشترط فيه النية التروكات، فألحقوا هذا بالتروكات، وسيأتي استشكال سأورده بعد هذا القول.

قال: **"ولم يعصي بحركته"**

هذا هو القول الأول أنه لا عصيان بحركة خروجه.

قال: **"عند ابن عقيل وغيره"**

ابن عقيل أطال على هذه المسألة وبحثها بحثًا طويلًا.

وقوله: "**وغيره**" أي وغيره من الفقهاء، حتى قال ابن بَرهان صاحب كتاب [الوصول] وهو كان حنبليًّا ثم تشفع.

الذين كانوا من علماء الأصول حنابلةً ثم تشفعوا أشهرهم اثنان:

- الآمدي.
- وابن بَرهان، ولا تقل: ابن بُرهان، وإنما بفتح الباء ابن بَرهان.

وهذان الاثنان يكثر الحنابلة من النقل عنهما، ولعل لكونهما كانا حنابلةً في أول أمرهما أثر ربما في كثرة نقل الحنابلة عن ابن بَرهان، وعن الآمدي.

طيب، ذكر ابن بَرهان: أن هذا القول هو قول يعني عامة الفقهاء والمتكلمين، وانتصر له كثير من أهل العلم منهم ابن قاضي الجبل وغيرهم.

يقول الشيخ: "**خلافًا لأبي الخطاب**"

أي أنا أبا الخطاب خالف في الجزئية الثانية ولم يخالف الجزئية الأولى نص على ذلك ابن رجب وغيره، **فقالوا:** إنه لم يخالف في كونه تصح توبته، وإنما خالف في فعل خروجه.

فقال أبو الخطاب: أن فعل خروجه معصية، وحينئذٍ لما كان معصيةً فإنه يأثم بخروجه، فهو آثمٌ بغصبه الأول، وآثمٌ بخروجه، ولكن خروجه مع كونه معصية واجب عند أبي الخطاب من باب درء أعظم المفسدتين بأقلهما.

انظر فهم قول أبي الخطاب:

أبو الخطاب يقول: إن خروجه معصية وهو آثمٌ بها، وفي نفس الوقت هي واجبةٌ عليه لا لكونه يجتمع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد، وإنما باعتبار درء أعظم المفسدتين، وأعظم المعصيتين بأخفهما، فهذا من باب أخف المعصيتين، وهذا هو رأي أبي الخطاب.

وممن وافق أبا الخطاب ابن الزاغوني في كتابه الذي طُبع مؤخرًا باسم [المفردات] فقد أيَّد هذا القول وانتصر له وعلل له، فوافق قول أبي الخطاب، وأبو الخطاب من طبقة شيوخ ابن الزاغوني، طيب.

عندي هنا مسألتان أختم بهما:

– المسألة الأولى: هل ينبني على هذه المسألة أثر فقهي في المسألة أم لا؟

وأنا قلت في الفتوى لِمَ؟

لأن وجود الأثر في قضية الأثر وعدمه واضح، لكن لا تعلق لها بالفتوى، فإن الفتوى تتعلق بالكفارات، تتعلق بالصحة والفساد ونحو ذلك، والوجوب وعدمه ونحو ذلك من المسائل.

نقول: نعم، نص فقهاؤنا على أن لها ثمرة.

فمما خرَّجوه على هذه المسألة قالوا: لو أن امرئً طيَّب بدنه وهو محرم فإنه يلزمه أن يزيل ذلك الطيب، فإن أزال ذلك الطيب بيده، وهو الأصل بأن يكون قد غسله، فهل عليه فديةٌ لأجل هذا الفعل أم لا؟

طبعًا، إن كان فعله الأول التطيب الأول عمدًا، فإنه حينئذٍ إن قلنا: إن عليه فدية، فالفديتان تتداخلا، وإن قلنا: إن تطيبه الأول نسيانًا، فإنه تسقط عنه الفدية، وغسله للطيب تجب به الفدية، وضحت المسألة؟ طيب.

هذه المسألة خرَّجها جمع من العلماء على هذه القاعدة، وهو أن التخلص من المعصية هل يكون معصيةً أم لا؟

وبناءً على ذلك: **فإن في المسألة وجهان في غسل الطيب من اليد:**

- حيث لم تجب فيه الفدية إذا كان عالما بأن كان ناسيًا.
- والذي المعتمد المذهب هو الأول: أن التخلص منه إنما هو من باب الترك، فلا فدية عليه.

مما يمكن تخريجه أيضًا على هذه المسألة المسألة التي يكثر الفتوى فيها أو السؤال عنها في كل سنة، عندما يأتيك شخص ويقول: أنا محرمٌ بحجٍّ أو عمرة فهل يجوز لي أن أحلق شعر نفسي أم لا؟

المحرم لا يجوز له أن يحلق، أن يقص شعره، أو شعر غيره، فإن فعل وجبت عليه الفدية، لكن لما كان الحلق نُسُك، فإن فعل النُّسُك واجب، وحلاقه لشعر نفسه ممنوع، **فهل تجب عليه فديةٌ أم لا؟**

المذهب: أنه لو حلق لنفسه فلا فدية عليه، بل ولو حلق لغيره، وهي متخرجة أيضًا على هذه المسألة من باب الترك، نعم، هي ليست معصية الحلق، وإنما هي ركن أو نُسُكٌ في الحج والعُمرة، ولكنها في معناها؛ لأنها من باب التخلص والترك. طبعًا هذه المسألة.

المسألة الثانية: أن القول الأول وهو قول الأكثر أن الخروج من المعصية وإن كان ظاهره محرَّم إلا أنه ليس بمعصية، استشكله كثيرٌ من الأصوليين عقلًا.

فقد ذكر أبو حامد الغزالي في كتابه [المنخول] وهذا كتاب جميل جعله أبو حامد على طريقة الفقهاء في أغلبه، تعرفون أن كتب الأصول بعضها على طريقة الفقهاء، مثل كتاب [التبصرة] لأبي إسحاق الشيرازي، ومنها أيضًا كتاب [المنخول] لأبي حامد الغزالي، وبعض كتب الأصول جُعلت على طريقة أهل الكلام،

قيل: إن أول من أدخل هذه الطريقة في علم الأصول هو أبو بكر الباقلاني أدخلها على الفقهاء، وإلا فإن غيرهم لهم كلامه، والمنطق أدخله أبو حامد في كتابه [المستصفى].

ذكر أبو حامد: أن هذه المسألة التي تكلمنا عنها قبل قليل كان من أول من ألقاها أبو هاشم، اللي هو الجبائي، **قال**: فحارت فيها عقول الفقهاء، واستشكلوها، وإن شيخه أبا المعالي الجويني **قال**: لم أقف فيها من قول الفقهاء على ثبتٍ، وإنما الوجه فيها القطع بسقوط التكليف عنها، **قال**: لا نقول: إنه واجبٌ، ولا نقول: إنه محرَّم، بل سقط التكليف عنه في هذه اللحظة، **قال**: مع استمرار حكم سخط الله عليه وغضبه.

يقول الغزالي: أنه سأله قال: فقلت: كيف تقول: لا حكم لها، وأنت تقول: إنه لا تخلو واقعة من حكم، معروف كلام أبو المعالي في [البرهان] أنه مشهور جدًّا أنه يكون: لا يمكن أن تخلو واقعة من حكم.

فرد عليه أبو المعالي فقال: حكم الله ألا حكم في هذه المسألة، **قال أبو حامد**: يقول: فقلت له: لم أفهم هذا، كيف حكم الله لا حكم؟ ولذلك هذه المسألة فيها بعض الاستشكال وخاصةً على طريقة الفقهاء فيها لكن عمومًا الحكم فيه ما تقدم.

"**مسألة: الندبُ لغةً: الدعاءُ إلى الفعل**"

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بعد ذلك في هذه المسألة يتكلم عن موضوعٍ متعلقٍ بالندب، وسيعرفه بعد قليل.

فبدأ باللغة فقال: "**الندب**"

وهو المصدر.

"**لغةً الدعاء إلى الفعل**"

وهذا مشهور في لسان العرب.

فقد قال قريط ابن أنيس العنبري وهو أحد شعراء الحماسة:

"**لا يسألون أخاهم حين يندبهم**" أي حينما يدعوهم "**في النائبات على ما قال برهانًا**" فالندب في الأصل عندهم هو الدعاء إلى الفعل، نعم.

"**وشرعًا: ما أُثيب فاعله ولم يعاقب تاركه**"

قوله: "**وشرعًا**"

هذا العريف مشى عليه كثير من الأصوليين منهم القاضي أبو يعلا وغيره من أصول الحنابلة.

وقوله: "**شرعًا**"

الحقيقة أن هذا الذي سيعرفه المصنف ليس الندب، وإنما هو تعريفٌ للمندوب، وكثيرٌ من العلماء يتساهل في إطلاق الندب على المندوب، وسيأتي أيضًا أمثلة من كلام المصنف، فإن قوله: **"ما"** هو المندوب وليس الندب الذي هو الفعل.

قال: **"ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه"**

قوله: **"ما"** اسم موصول بمعنى الذي وهذا من صيغ العموم، فيشمل قوله: **"ما"** الأفعال بالأركان، والأقوال باللسان، ويشمل أيضًا أفعال القلوب، فإن أفعال القلوب قد يدخلها الندب.

فمن أفعال القلوب التي يدخلها الندب: هو الخشوع في الصلاة، فإن الخشوع في الصلاة مندوب، وأما اعتقاد القلب وهو التصديق بالله فهو واجب، ولكن أفعال القلوب هي التي يدخلها الندبُ، وقد تدخلها أيضًا الكراهة أيضًا كالغل على المسلم، فقد يدخلها أيضًا التحريم.

قال: **"ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه"**

هذه الجملة قوله: **"ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه"** مشى المصنف عليها على طريقته المشهورة، وقد مر معنا في الواجب أن عليها اعتراضًا كثيرًا، فقد يفعل الشخص الفعل ولا يثاب عليه إن كان واجبًا، وقد لا يعاقب عليه عند تركه، وقد يقال بعض ذلك الكلام في المندوب كذلك، فإنه قد يفعل الفعل ولا يثاب عليه؛ لوجود شيءٍ من الموانع.

وقد يعاقب على تركه لوجود أحد الأسباب كالجحود.

مثل ما جاء عن الإمام أحمد –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى– أنه قال: إن الذي يترك الوتر رجل سوءٍ، وقد اختلف فقهاء المذهب مع الإمام أحمد ما معنى كلمة الإمام أحمد إن الذي يترك الوتر والسنن الرواتب رجل سوء؟

والذي حققه بعضهم كالمرداوي أن المراد بذلك من تركه على سبيل الديمومة، أو جحده، وفي كلا الأمرين أن هذين الأمرين يكون قد تلبس بترك المندوب أمرٌ رتَّب عليه وصفه بكونه رجل سوء.

طيب، هذا التعريف زاد بعض الأصوليين كالطوفي عليه كلمة مطلقًا؛ ليخرج بذلك الواجب المخيَّر، والواجب على الكفاية؛ لأن الواجب المخير يثاب على فعله، ولا يعاقب تاركه حتى يترك الكل، والفرض الكفاية حتى يتركه الكل.

وزاد بعض المتأخرين وجدت هذا في حاشية ابن حميد على المنتهى، أعني ابن حميد المكي عن [منتهى الإرادات] زاد كلمة (في الجملة) والسبب في ذلك أن بعضًا من فقهاء الحنابلة كما سيأتينا إن شاء الله بعد قليل ذكروا أن بعض صور المندوب، أو بعض أنواع المندوب لا يثاب عليها فاعلها، وسيأتي إن شاء الله في

كلام السامورِّي؛ لكي نربط كلام السامورِّي هنا، **ولذلك يقولون**: في الجملة؛ لأنهم ذكروا أن نوعًا من المندوب لا ثواب عليه، سيأتي إن شاء الله.

إذن هذا التعريف مر، يعني مشى عليه كثير من الحنابلة منهم القاضي أبو يعلا، ومنهم أيضًا يعني أبو علي العُكبري في رسالته أصول الفقه المتقدمة، وذكر يعني بعض المتأخرين أن أكثر الحنابلة على هذا التعريف.

"**وقيل**: **مأمور به يجوز تركه لا إلى بَدَلٍ**"

نعم، قوله: "**وقيل**" هذا قولٌ آخر "**مأمورٌ به**" هو الإشكال التعريف المندوب بكونه مأمورًا به فيه إشكال؛ لأنه سيأتينا بعد قليل هل المندوب مأمورٌ به أم لا؟

فالأولى أن يأتي بعبارة لا تكون شاملةً للخلاف في كون المندوب هل هو مأمورٌ به أم لا.

قال: "**يجوز تركه إلى غير بدل**"

لأن الواجب الموسع يجوز تركه إلى بدل وهو فعله في آخر الوقت، ومثله أيضًا الواجب المخير، فإنه يجوز تركه إلى بدل وهو فعل الأصناف الأخرى التي يجوز فعلها.

"**وهو يرادف السنة والمستحب**"

نعم، وهذه المسألة مهمة جدًّا، والحقيقة أنا قد أطيل عليها؛ لأنها يترتب عليها فهم كلام الحنابلة، وخاصةً في فروعه الفقهية.

قول المصنف: "**وهو مرادف السنة والمستحب**"

بمعنى أن المندوب كقوله: "**وهو المندوب يرادف**"

أي يكون معناه كمعنى السنة والمستحب، فيكون حينئذٍ متعددًا في المبنى، متحدًا في المعنى لهذه الألفاظ الثلاثة، وبعضهم زاد أمرًا رابعًا فقال: هو مرادفٌ للمسنون والمستحب، والمرغَّب فيه.

وقول المصنف هنا -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**إنه مرادفٌ للسنة والمستحب**"

معناه أن معناهما واحد، وهذا هو الذي عليه أغلب فقهاء مذهب الإمام أحمد، وصححه من المتأخرين البهوتي في أكثر من موضع في [الكشاف وشرح المنتهى]، فهو الذي مشوا عليه أن المندوب والسنة والمستحب مترادفة.

ولكن نقول: إن قولهم: إنها مترادفة إنما هو باعتبار التعريف الذي أورده المصنف؛ أي أنه يثاب فاعلها، ولا يعاقب تاركها مطلقًا أو في الجملة كما تقدم معنا.

ولا ينظر إلى أنها مترادفة في الدلالة من كل وجه.

بل إن بين السنة وبين المندوب اختلافًا متعددًا عند أكثر، أو للعلماء فيهم أكثر من طريقة في التفريق بينها، من ذلك:

أن فقهاء المذهب المعتمد عندهم أنهم يفرقون بين المندوب، وبين المسنون من جهة الدليل، فما كان دليله نقليًا في الكتاب أو السنة أو الإجماع، لأن الإجماع يكون كاشفًا في الكتاب والسنة فلا بد للإجماع من دليل كما تعلمون، وسيأتي إن شاء الله، فإنه حينئذٍ يسمى مسنونًا.

وأما إن كان الدليل ليس نقليًا، وإنما هو من الأدلة العقلية مثل المصلحة، نظافة البدن عندما نقول: يستحب تنظيف البدن عند وجود الوسخ، وإزالة الرائحة وغير ذلك، أو لأجل مراعاة الخلاف، وسيأتي إن شاء الله تفصيل في مسألة مراعاة الخلاف بعد ذلك، فإنه حينئذٍ يكون مندوبًا ولا يكون مسنونًا.

ومثله أيضًا قال: لو كان الدليل قياس، فإن القياس عندهم يكون الحكم فيه مندوب، ولا يكون مسنونًا.

- طيب، يترتب على تفريقهم هنا بين المندوب والمسنون باعتبار الدليل أمور نجدها في استخداماتهم من ذلك:

- أن الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كان لا يحب التعبير عن ترك المندوب بكونه تارك سنة؛ ولذلك الإمام أحمد لما تكلم عن رفع اليدين، **قال:** من ترك رفع اليدين فقد ترك السنة، هكذا قال.

فسألهم الرُّودي من ترك رفع اليدين هل يكون تاركًا للسنة؟

فقال: لا نقول هكذا، وإنما نقول: رغب عن فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فترك السنة إنما يكون للسنة التي فعلها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وواظب على تركها دائمًا كما نص على ذلك القاضي ونقل عنه في الفروع.

- من الآثار المترتبة على هذه المسألة:

أن التعبير بالسنة قلنا: إن ما كان دليله النص، وبناءً على ذلك فإن بعضًا من فقهاء المذهب قد يطلق السنة على الواجب بناءً على أن دليلها هو ورود النص، وصرح بذلك أبو علي العكبري في رسالته في أصول الفقه.

ومن أمثلة تطبيقهم على ذلك الذي أشكل على بعض المتأخرين: ما نقله صاحب الفروع أن أبا الفرج الشيرازي سمى الواجب سنةً، وكذلك ابن شهاب الحنبلي القاضي في بغداد سمى الواجب سنةً، فإن ابن شهاب سمى المبيت في منى ورمي الجمار، وطواف الوداع سماها سنة، وإنما مراده بها الوجوب، وأخطأ من

ظن أن هذين العالمين أعني أبا الفر وابن شهابٍ يقصدان بالسنة هنا المندوب، وإنما أتوا بالسنة هنا بمعنى أن دليلها النقل، هكذا وجهها ابن مفلح في الفروع.

من الأمثلة أيضًا عند المتأخرين يعني بعد استقرار المصطلحات: أنه قد وجد بعض هذا الشيء، أنه وجد في بعض كتب المتأخرين أنه يسن إعفاء اللحية، **قال في [الروض الندي] قوله**: ويسن إعفاء اللحية ويحرم حلقها؛ أي يحرم حلقها، فجعل هنا السنة بمعنى الوجوب.

إذن المراد من هذا: أن بعض من فقهاء المذهب أطلق السنة على كل ما كان دليله النص، وقد يتجوز فيسمي الواجب سنة، وهذه أمثلة أوردتها لكم ويوجد غيرها.

الأمر الأخير أيضًا: أن بعضًا من محققي المذهب عاب على من سمى ما كان دليله غير نقليٍّ فسماه بالسنة، فقد جاء أن طريقة ابن مفلح كما نص على ذلك الحجاوي في [حواشي التنقيح] **قال**: إن طريقة ابن مفلح أنه لا يفرق بين السنة وين المندوب في الاستخدام مطلقًا، نحن قلنا: إنه لا فرق بينهم من حيث النتيجة الثواب والعقاب، وأما من حيث الدلالة فإن بينهما فرقًا، ثم رد عليه؛ أي رد على ابن مفلح الحجاوي في [حواشي التنقيح] **فقال**: إنه أخطأ، وأخطأ من تبعه، وهو المرداوي في [حواشي التنقيح].

وذلك حينما قال أي صاحب [الفروع] وصاحب [التنقيح]: يسن النطق بالنية سرًّا، رد عليهم الحجاوي **وقال**: هذا غير صحيح، فلا يوجد نقل على سنية النطق بالنية، ولكن الصواب أن يقول: ويندب، مر معنا أنه أقرب أن يقال: ويندب؛ لأن الندب دليله المصلحة؛ لأن كثير ممن يقع في الوسواس لا يعرف هل نوى أو لم ينوِي، فيندب في حقه النطق لا الجهر، فإن الجهر عندهم ممنوع بالنية لأجل هذا المعنى.

وهذا أيضًا وافقه بعض المتأخرين مثل البهوتي، فقد وافق كلام الحجاوي.

طيب، الأمر الثاني، نحن قلنا: الأمر الأول في التفريق بين السنة والمندوب باعتبار الدليل.

الأمر الثاني: أن بعضًا من الحنابلة وهو أبو طالب البصري المسمى بعبد ليان، ابن عبد ليان في كتابه [الحاوي الكبير] جعل تقسيمًا آخر، لم أقف على من وافق ما هو عليه، لكنه ذكر هذا التقسيم ونسبه لمذهب الإمام أحمد، **فقال**: إن المندوب ينقسم إلى ثلاثة أقسام، **قال**: فما كان يعظم أجره يسمى سنةً، وما يقل أجره يسمى نافلةً، وما كان متوسطًا بين الأجرين؛ يعني بين القليل والكثير فإنه يسمى فضيلةً ورغيبة.

طيب، ذكر أيضًا بعد ذلك هو نفسه ذكر: **هل يسمى ما يواظب على فعله وليس ظاهرًا، هل يسمى سنةً أم لا؟**

قال: فيه وجهان: أن ما لم يكن ظاهر هل يسمى سنة أم يسمى فضيلة؟

قال: فيه وجهان عند الحنابلة، **ومثَّل لذلك قال**: بسنة الفجر القبلية، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يحافظ عليها ولكن لا يظهرها.

فهل نقول: **إنها تسمى سنة أم تسمى فضيلة؟**

قال: فيه وجهان، هكذا حكى عن مذهب أحمد ولم أقف عليه عند غيره.

التفريق الثالث عند الحنابلة: ما ذكره الساموري وهو الذي راعاه ابن حميد في حاشيته فقال: في الجملة.

فقد ذكر الساموري في كتاب [الشهادات] من المستوعب، لم يذكره في المقدمة، وإنما ذكره في الأخير في كتاب [الشهادات] تفريقًا غير التفريق السابق.

وذكر أن المندوب نوعان:

- مندوبٌ يكون قربة يثاب على فعله، وهي الطاعات المعروفة.
- ومندوبٌ لا يكون مثابًا عليه، وإنما يكون الندب إليه ندب إرشادٍ لأجل المصلحة، **قال**: مثل الإشهاد على العقود، فإن الإشهاد على العقود لا يثاب عليه هذا هو رأيه، قد يوافقه غيره، وقد يعارضه، فإنه يرى أن الإشهاد على العقود إنما هو لأجل الاستيثاق، وما كان كذلك، فإنه لا يثاب على فعله، ولا يعاقب ويؤثم على تركه.

أنا أطلت في هذه المسألة بعض الشيء لأنها مهمة في قضية التعابير والاستخدام الفقهي يخالف الاستخدام الأصولي.

فإن الأصوليين يقولون: إنهما مترادفان، **فنقول**: نعم، مترادفان باعتبار تعريف الأصول.

- أما في استخدام الفقهاء، فإن الحنابلة لهم ثلاثة طرق، ذكرت لكم قبل قليل في التفريق:

- **الأول**: وهو عليه عامته إلا ابن مفلح، فإنه تجوز وأنكر عليه ذلك.
- **والثاني**: عند أبي طالب البصري.
- **والثالث**: عند ساموري.

"وهو مأمور به حقيقةً عند الأكثر، وقال الحلواني وأبو الخطاب: مجازًا"

قال: **"وهو"**

هنا الضمير هناك طريقتان في المذهب لما يعود، فالذي مشى عليه أبو محمد بن قدامة أن قوله: **"وهو"** يعود إلى المندوب، فيكون إذا أظهرنا الضمير فيقول: **"والمندوب مأمورٌ به حقيقةً"**.

واختار الشيخ تقي الدين كما في المسودة أن الصواب أن يقال: والمأمور به ندبًا هل هو مأمورٌ حقيقةً أم لا؟ لماذا قال الشيخ تقي الدين هذه المسألة؟

لأنه سيأتينا بعد قليل ما يسمى المندوب إليه ترغيبًا لا بنص، وسيأتي في كلام الشيخ؛ ولذلك فإن المصنف أحسن حينما أبهم وجعله يعني ضميرًا عندما قال: **"وهو"** ليدخل القولان: قول الموفق وغيره، وقول الشيخ تقي الدين، وسيأتي إن شاء الله توضيح هذه المسألة في كلام المصنف بعد قليل.

قوله: **"وهو"** أي المندوب أو المأمور به ندبًا بأن يأتي نصٌّ بالندب مثل أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالسواك وغيره من الأمور التي أمر بها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على سبيل الندب.

قال: **"هو مأمورٌ به حقيقةً"**

المأمور به ندبًا، أو المندوب هناك فيه مسألتان:

- المسألة الأولى: هل مأمورٌ به؟
- والمسألة الثانية: هل الأمر به أمر حقيقةٍ أم أنه أمر مجاز؟

المسألة الأولى: هل هو مأمور به أم لا؟

هذه خالف فيها الكرخي من الحنفية والرازي **وقالوا:** إنه ليس مأمور به، واعتُرِض على هذا القول اعتراضات يعني طويلة قد أشير لها فيما بعد.

المسألة الثانية: هل الأمر به أمر حقيقة، أم أنه أمر مجازٍ؟

هذه هي المسألة التي أوردها المصنف، فقط لكيلا ندخل المسألتين معًا.

طيب، قال المنصف: **"هل هو مأمورٌ به حقيقةً، أم أنه مجاز؟"**

إذن هما قولان:

- أنه حقيقة.
- وأنه مجاز.

نبدأ بالقول الأول وهو كونه كحقيقة: معنى كونه مأمورًا به حقيقة إذا أُمِر بمندوب، أو كان الفعل مندوبًا عمومًا.

فإن الأمر يشمل أمرين:

- يشمل الأمر الجازم.
- والأمر غير الجازم.

فهو متردِّدٌ بين أمرين، **إن قلنا**: إن الأمر غير الجازم حقيقة، فينبني على ذلك ثلاثة أوجهٍ أو وجهان.

لنقول: إنهما وجهان:

- ما مشى عليه أبو محمد البغدادي الذي يسمى بالفخر عند الحنابلة، إذا أطلق الفخر عند الحنابلة فهو أبو محمد البغدادي فخر إسماعيل، **فقال**: إنه يكون حينئذٍ من باب المتواطئ؛ أي أن الأمر متواطئٌ يصدق على ما كان أمرًا على سبيل اللزوم، وما كان أمرًا على غير سبيل اللزوم.
- **الطريقة الثانية طريقة القاضي أبي يعلا**: قال: إنه يكون حقيقةً لكن كدلالة العامي على بعض أجزائه، فيكون حقيقةً على الجميع وليس من باب المتواطئ بل هو حقيقة في الجميع.

وكأن الشيخ تقي الدين يميل لهذا الرأي، فإنه قد ذكر في المسودة أن الندب الذي هو الطالب غير جازم جزء من الطلب الجازم، فيكون واحدًا، فيكون فيه الأقوال الثلاثة التي في العام.

قال: **"عند الأكثر"**

المراد ب**"الأكثر"** أي أكثر الحنابلة وغيره، أما من قال بهذا من الحنابلة القاضي أبو يعلا، وأبو محمد التميمي في [رسالة الأصول]، وأبو حفص العكبري فيما نقل عنه ابن أبي يعلا في [الطبقات]، وكثيرٌ من المتأخرين كالموفق، وابن أبي الفتح في [المطلع]، وغيرهم مشوا على هذا القول.

وقد ذكروا أنه هو منصوص الإمام أحمد، فقد ذكر ابن عقيل أنه ظاهر كلام أحمد، وذكر نحوه أبو الخطاب، وذكر نحوه، بل قال أبو الخطاب: إنه نص كلام أحمد، والنص أصرح من كونه الظاهر.

ويعنون بكلام الإمام أحمد الذي هو نصٌّ في هذه المسألة: أن الإمام أحمد قال: إذا أمَّن القارئ فأمِّنوا، فإنه أمرٌ من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، مع أن الأمر فيه أمر ندبٍ فجعله أمرًا حقيقةً.

وكذلك جاء عن الإمام أحمد أنه قال: تقاد على المذبوحة قودًا رقيقًا، أو تقاد المذبوحة أي الشاة على المذبح قودًا رقيقًا، وتوارى السكين، أمر بذلك رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، مع أن أمره في حديث أوس، ابن أبي أوس الحدثان إنما هو على سبيل الندب، لا على سبيل الوجوب.

قال: **"وهو مأمورٌ به حقيقةً عند الأكثر"**

يعني هذا هو يعني قول أكثر فقهاء الحنابلة في المسألة.

قال: **"وقال الحلواني"**

الحلواني طبعًا هناك اثنان عند الحنابلة يسمى الحلواني، أبو الفتح وابنه عبد الرحمن، ويشكل كثيرًا التفريق بينهما؛ لأن كل منهما له كتابه، وله آراؤه الأصولية.

الحلواني في هذا الموضع المراد به الابن عبد الرحمن بن أبي الفتح، الحلواني نص على ذلك صاحب المسودة، أبو المجد، أو حفيده، نسيت الآن.

قال: **"وأبو الخطاب"**

سأقف مع قول المصنف: **"وأبو الخطاب"** وقفة.

نقل المصنف هنا أن أبا الخطاب يقول: إنه مجاز، مع أن أبا الخطاب قد صرح في [التمهيد] بأنه حقيقة؛ ولذلك نص كلام أبي الخطاب **قال**: إذا قام دليلٌ يمنع من حمل الأمر على الوجوب، فإنه حقيقةٌ في المندوب، فهذا صريح جدًّا، أن أبا الخطاب يوافق سائر فقهاء المذهب المتقدمين.

لكن ذكر ابن مفلح أن أبا الخطاب ذكره في مسألة أخرى في موضعٍ آخر وهو الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، ولكنني لم أقف بعد على كلامه في الموضع الثاني، ولكن كلامه في محله مقدَّم، وتعرفون كلام المشايخ أن المسألة إذا اختلف صاحب المنتهى والإقناع، فذكرها في موضعين، واختلف رأيه فيهما، **قال**: فيقدم قوله في المسألة في موضعها الأصلي، وما ذكره في مسألة في موضع آخر على سبيل بالاستطراد، إذا تعارض مع الموضع الأصلي وقدم الموضع الأصلي.

<u>فبناء على قاعدته لفهم كلام العلماء نقول</u>: إن قول أبا الخطاب هو قول سائر الحنابلة المتقدم قبل قليل.

قوله: **"مجازًا"**

أي أنهم يقولون: إنه مجاز، طبعًا ولذلك في المسودة لم يذكر هذا القول منسوب لأبي الخطاب، وإنما اكتفى بأنها قول ابن الحلواني.

قوله: **"مجازًا"**

طبعًا هنا منصوب على حذف الاسم الناقص، وهو يكون أي يكون مجازًا، يكون الأمر مجازًا.

نختم بمسألة في هذه المسألة وهي قضية هل هذه المسألة لها ثمرة فقهية أم لا؟

اختلف في هذه المسألة هل لها ثمرة أم لا؟

فقال ابن بَرهان في [الأصول] إنه لا ثمرة لها، وأن الخلاف فيها لفظي، وقد مال لذلك الشيخ تقي الدين، فقد ذكر في المسودة أن البحث فيها اصطلاحي، ومعنى قوله اصطلاحاه؛ أي أنها لفظية لا ثمرة له.

وقيل: إن الخلاف في هذه المسألة له ثمرة، ومن الثمرات التي أوردوها، **قالوا**: إنه إذا قيل: إن المندوب مأمورٌ به حقيقةً، فإن الأمر إذا صرف عن الوجوب، فإنه يجوز أن يحتج به على الندب، فبنوا على هذه المسألة مسألة أصولية أخرى.

وإن قيل: إن المندوب ليس مأمورًا به، فإنه حينئذٍ لا يحتج به على الندب إذا صرف عن الوجوب ابتداء، ذكر هذا أبو القاضي أبو يعلا وفيه تتبع.

أيضًا مما بنوه على الخلاف في هذه المسألة أنهم قالوا: إن المأمور به إذا قلنا: إن المندوب مأمورٌ به، فإنه يكون على الفور؛ لأن القاعدة أن المأمور به على الفور، ويكون كذلك للتكرار؛ لأن الأصل المأمور به على التكرار، وسيأتي إن شاء الله في المباحث الأمر.

وإن قيل: بأنه ليس مأمورًا به، أو أنه مجازًا فلا يكون بالقول ولا الاضطرار.

- أيضًا مما خرج على هذه المسألة مسألة أصولية أخرى وهي: أننا سيأتينا إن شاء الله أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، فإن قلنا: إن المندوب مأمورٌ به، فهل يكون نهيًا عن ضده أم لا؟ خرجها العلماء على مسألة هل المندوب مأمورٌ به أم لا؟

"وذكر أبو العباس أن المرغَّب فيه من غير أمرٍ، هل يسمَّى طاعةً وأمرًا حقيقة؟ فيه أقوال: ثالثُها يسمى طاعةً لا مأمورًا به"

قال: **"وذكر أبو العباس"**

يعني الشيخ تقي الدين أن المرغب فيه؛ أي المشروع والمندوب من غير أمرٍ؛ أي من غير صيغة أمر من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وهذه لها يعني سببان أو موجبان:

- **الموجب الأول**: أن يأتي حديث ليس فيه أمر، مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**رَحِمَ اللهُ امْرَئً صَلَّى قَبْلَ العَصْر أربَعَة**» في الصحيح عند الترمذي، وحسنه جماعة من أهل العلم، أو أن يكون دليلها ليس نقليًّا، فيه صيغة الأمر، وهذا الذي يسمى المرغّب فيه.

قال: أن المرغب فيه من غير أمرٍ هل يسمى طاعةً وأمرًا حقيقةً أم لا؟

قال: فيه ثلاثة أقوال، الأقوال الثلاثة قسمة عقلية:

- **القول الأول**: أنه يسمى طاعةً وأمرًا، وهذا هو الذي ظاهر كلام الحنابلة فيما تقدم، فإنهم لم يفرقوا بين المندوب وغيره، سواء كان مرغبًا فيه بصيغة الأمر أو بغيره.
- **القول الثاني**: أنه ليس طاعةً ولا أمرًا حقيقةً، وهذا يعني قول لبعض الأصوليين.

- **القول الثالث الذي ذكره المصنف**: أنه يكون طاعةً وليس مأمورًا به، فيكون طاعةً؛ لأن فيه ثوابًا يترتب عليه، ولا يكون مأمورًا به لعدم وجود صيغة الأمر الصريحة فيه، وهذه المسألة قد تكون ثمرتها أقل أيضًا كما تقدم.

"**مسألة: الندبُ تكليفٌ. ذكره ابن عقيل وصاحب [الروضة] وغيرهُما، ومنعه الأكثر**"

نعم، هذه المسألة أيضًا متفرعة على قضية هل الندب مأمورٌ به أم لا؟

فإن من قال: إنه مأمورٌ به: فإن المأمور به تكليفًا، هذا هو الأصل؛ **ولذلك فإن من قال**: إن المندوب مأمورًا ب، ثم قال: إنه ليس بتكليف وقع في التناقض، ومنهم ابن الحاجب، فابن الحاجب تناقض؛ ولذلك فإن بعض الأصوليين أراد أن يبرر لابن الحاجب، فقال: يعني نبرر له بأن ثمرة في كونها تكليف، أو ليس بتكليف لفظي.

فيقول الباب ارتي وهو بعد يعني متأخر تقريبًا في آخر السبعمئة يقول: إذا كان كذلك بمعنى أنه مأمورٌ به نقض هذا القول قول ابن حاجب عاد الخلط في تحرير المبحث، وكان قوله؛ أي قول ابن الحاجب: هي لفظية معذرة ذلك؛ يعني عذره أنه لا ثمرة لها؛ ولذلك فإن ما قدمه المصنف أصوب مما ذكره ابن الحاجب، فإن من لازم كونه مأمورًا، أن يكون تكليفًا.

ولذلك يقول المصنف: "**والندب تكليف**"

قوله: "**والندب**" المقصود والمندوب؛ أي الفعل المندوب.

"**والندب تكليفٌ**" أي أنه من الأحكام التكليفية، وهذه المسألة سواء قلت: إنه تكليف، أو ليس بتكليف ثمرتها لفظية؛ لأنهم يرتبون عليه الثواب باتفاق.

قال: "**ذكره ابن عقيل وصاحب [الروضة] وغيرهما**"

أي وغيرهم من الأصوليين، وقد جزم في المسودة أن هذا هو قول الحنابلة، قول أصحابنا من الحنابلة، وصحح هذا القول ابن قاضي الجبل، وغيرهم، **والسبب** لأن التكليف إنما يصدق على ما كان فيه مشقة، والفعل المندوب فيه مشقة، وإن كانت يعني قد تكون مثل الواجب أو أقل، لكنه فيه مشقة؛ ولذلك يسمى تكليفًا.

ثم قال الشيخ: "**ومنعه الأكثر**"

المراد ب"**الأكثر**" أي أكثر الأصوليين، وليس أكثر الحنابلة، وإنما قال: منع منه بعض الحنابلة، **فقد ذكر ابن مفلح**: أنه قد منع منه بعض أصحابنا؛ أي بعض الحنابلة.

بل قال الباب ارتي في شرحه للمختصر قال: (العامة على أنه ليس بتكليف) ولم يخالف طبعًا الباب ارتي، لكن قال: ولم يخالف في ذلك إلا أبو **إسحاق الإسفراييني فقال**: إنه تكليف، وقلت لكم قبل قليل: أن أبا إسحاق الإسفراييني في كتابه [التبصرة]، وكذلك في (١:١٢:١٦) جعل كتابه على طريقة الفقهاء فهي أنسب لقواعد الفقهاء ومبانيه.

"**مسألة**"

هذه المسألة التي أوردها المصنف مسألة مهمة جدًّا وهي ما تسمى **بمسألة الزيادة على أقل الواجب**، وهي مسألة من المسائل المهمة، فمن زاد عن أو على أقل الواجب، الزيادة عليها تسمى واجبًا، أم ليس بواجب؟ يترتب عليها أحكام سيوردها المصنف بعد قليل.

وقبل أن نتكلم على كلام المصنف لا بد أن نحرر النزاع في هذه المسألة، فنقول: إن الزيادة على أقل الواجب لها حالتان، أورد المصنف الحالة الثانية فقط ولم يورد الأولى.

فالحالة الأولى: هي أن يكون الواجب مقدرًا بحد معين، مثل الصلاة، فإنها مقدرة الركعات، فيزيد المرء عليها بركعات أخر، أو أن الصوم في رمضان فإنه محددٌ بشهر رمضان، فيزيد عليه أيامً أخر، فإنَّا حينئذٍ نقول: إن الزيادة على أقل الواجب ندبًا باتفاق العلماء، طبعًا الزيادة عليه ليست ظنًّا أنه مشروع منه، أنه جزء منه مثل الركعات يجعلها خمسًا، فإن هذا مبطل للصلاة، وإنما قال: سأصلي أربع وأزيد بعدها ركعتين وركعتين، وركعتين، نقول: إن الزيادة هنا ندب، وليس بواجب باتفاق العلماء.

الحالة الثانية وهي التي أوردها المصنف: وهو أن يكون الواجب غير محدد بحدٍّ معين، هذا الذي فيه الخلاف الذي سيورده المصنف بعد قليل.

"**إذا طال واجبٌ لا حدَّ له، كطمأنينةٍ وقيامٍ: فما زاد على قدر الإِجْزاءِ نفلٌ عند أحمد وأكثر أصحابه**"

يقول المصنف -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى-: "**إذا طال الواجب لا حد له**"

هنا قوله: "**إذا طال الواجب لا حد له**" معناه القيد الذي ذكرناه قبل قليل: أنه ليس بمحدود، إذ المحدود باتفاق أهل العلم أن ما زاد يكون ندبًا وليس بواجب، إذا كان مشروعًا طبعًا، وأما ما كان غير مشروع فقد يعود على الفعل بالبطلان.

قال: "**كطمأنينة وقيام**"

المراد بالطمأنينة الطمأنينة في أركان الصلاة، والقيام؛ أي الاستتمام قائمًا.

سأذكر الآن ما هو الحد الواجب وهو المجزئ في الطمأنينة والحد الواجب المجزئ في القيام؛ لكي نعرف ما زاد عليه؟

فقهاؤنا يقولون: إن الحد الواجب في الطمأنينة هو رجوع كل عضوٍ إلى محله كما جاء في حديث مالك بن حويرث: «حَتَّى عَادَ كُل عُضْوٍ لمكَانِه» وهذا صريح بأن هذا هو حد الوجوب فيه.

وحد الوجوب في القيام قال: هو أن يستتم قائمًا معتمدًا على قدميه، فحيث استتم قائمًا معتمدًا على قدميه، بحيث لو رفع قدميه معًا سقط، فإنه يسمى حينئذٍ قائمًا، إذن بهذين القيدين، **مثله أيضًا** نقول في الركوع والسجود، فإن حد السجود هو وضع الأعظم السبعة على الأرض، والطمأنينة زائدةٌ عنه.

وحد الركوع هو اجتماع وصفين:

- الوصف الأول: انحناء الظهر.
- والوصف الثاني: وصول اليدين إلى الركبتين.

وبعض الإخوان يقولون: إن الوصف الثاني لم يذكره بعض المتأخرين، نقول: بل هو صريح، منصوص أحمد عليه، وذكر (١:١٥:٣٨) هذه المسألة.

وذكر ابن مفلح في حاشيته على المحرر: أن الفقهاء سكتوا عنه، ويجب أن تذكر، فإن منصوص أحمد عليه، والحديث صريح في حديث مسلم (**أمرنا بوضع الأيدي على الركب**) فدل على أن الفعل لا يسمى ركوعًا إلا بوضع اليد على الركبة، وعدم الذكر لا يلزم منه النفي مطلقًا، قرر ذلك يعن كثير من أهل العلم.

طيب، قال: "**كطمأنينة والركوع**"

ذكر القولين:

القول الأول قال: "**فما زاد على قدر الإجزاء**"

أي قد الإجزاء الذي هو أقل الواجب، وعرفناه قبل قليل في الأمثلة السابقة قال: "**نفلٌ**" بمعنى أنه ليس بواجب؛ لأنه يجوز تركه من غير بدلٍ ولا كفارة ولا قضاء، فحينئذٍ يكون نفلًا ولا يكون واجبًا.

قال: "**عند أحمد**"

أي الإمام أحمد.

"**وأكثر أصحابه**"

فأكثر أصحاب الإمام أحمد على هذا الأمر.

طيب، قول المصنف: "**على أكثر أصحابه**"

نستفيد منها أن أصحاب الإمام أحمد لهم قولان، **فإنه قال**: أكثر الأصحاب على هذا مفهومه أن بعضهم على القول الثاني؛ ولذلك سأذكر من قال بالقول الثاني.

هنا قال: "**خلافًا لبعض الشافعية**"؛ أي وبعض أصحاب أحمد؛ لأنه في الأول قال: "**وأكثر أصحاب أحمد**".

أكثر أصحاب أحمد ممن ذكر، أو ممن نص على أن الزيادةُ نفلٌ: أبو محمد المقدسي في رسالته، بل نص أنه قول أحمد، وصرح بأنه قول الإمام أحمد، واختار هذا القول أبو الخطاب، وابن عقيل، ونقل ابن عقيل أنها الصحيح عن القاضي أبي يعلا؛ لأنه قد جاء عن القاضي أبي يعلا أنه أخذ بالقول الثاني، ومشى على ذلك أيضًا ابن قدامة، والطوفي وصوبه وقدمه ابن مفلح، وهنا المصنف أيضًا قدمه، وهو قول الثلاثة؛ أي العلماء الثلاثة، الفقهاء الثلاثة، خلافًا للشافعية.

طيب، قال: "**خلافًا لبعض الشافعية**"

هذا هو القول الثاني، فقد خالف بعض الشافعية، وبعض الحنابلة مما فُهِم من قول المصنف: "**وأكثر أصحاب أحمد**" فقالوا: إن الزائد عن أقل الواجب مما لا حد له من الواجب يكون واجبًا كذلك، فيكون واجبًا، **وممن قال به من فقهاء الحنابلة** هو القاضي أبو يعلا في أحد قوليه، وإن كان تلميذ ابن عقيل؛ يعني صحح عنه قول الذي وافق فيه الأكثر.

وأخذ ابن عقيلٍ هذه الرواية أو هذا القول من كلام أحمد، وأخذ القاضي هذا الكلام من كلام الإمام أحمد، فإن قد قال؛ أي القاضي: لأنه استحب أحمد للإمام أن ينتظر على المأمور في الركوع بما لا يشق على المأمومين، **هذا كلام القاضي**: فلو لم يحكم بأن إطالة الركوع واجبة، لم يصح إدرام المأموم للركعة؛ لأنه يفضي إلى أن يكون المفترض تابعًا للمتنفل. نقل هذا عنه ابن عقيل، ثم رده واعترض عليه.

قول المصنف: "**خلافًا لبعض الشافعية**"

الذي عزاه لبعض الشافعية، والقاضي أبو يعلا، وأما غيره فقد عزا للشافعية القول الأول مثل ابن عقيل تلميذه، فقال: إن الشافعي على القول الأول، وهو الذي ذكره الغزالي في [المستصفى] فقد ذكر أن أصحابه على القول الأول، **لكن ذلك الأنسب أن يقال**: وينسب، ويروى، وينقل، أظن ابن مفلح قال: وينقل عن بعض الشافعية لأن الذي نقله إنما هو القاضي، لكن الذي جزم بهذا القول هو القاضي في أحد قوليه، وجزم به بعض الحنفية كالكرخي، وقد صرح بذلك الحنفية.

أختم بمسألة في هذه: هل هذه المسألة ينبني عليها فروع فقهية أم لا؟

نقول: نعم، أورد فقهاءٌ عددًا من الفروع الفقهية المبنية عليها.

من ذلك:

أنهم قالوا: إن من أدرك أقل الواجب من الركوع مع الإمام، فإنه يكون مدركًا للركوع معه، ولا يلزمه أن يدركه من أوله، وهذه واضحة.

لماذا قلنا هذا الشيء؟

لأن ما زاد تلزم متابعته فيه، لكن لما لم يدركه فقد سقط عنه، فحينئذٍ يكون مدركًا للركعة.

من الفروع كذلك: لو أن رجلًا قال لشخصٍ آخر وكيلًا عنه: تصدق من مالي، فنقول: إن هذه الكلمة هل تجعل للوكيل أن يملك التصدق بأقل ما يصدق عليه أنه مال، أم أن يتصدق بما شاء من الكثير والقليل؛ لأن ما زاد عن أقل الواجب يعتبر واجبًا، ويكون داخلًا فيما أطلقه الموكل؟

هذه فيها خلاف، **وقد ذكر المرداوي في تصحيح الفروع**: أن الصواب في ذلك يجب الرجوع إلى القرائن، **قال**: والقول الثاني: بأنه أقوى، والأول أحوط بناءً على ما تقدم.

أيضًا عندهم قضية الإعسار بنفقة الخادم خرَّجها القاضي على هذه المسألة، قال: من أتعسر بنفقة الخادم أو أعسر بنفقة الأُدْمِ، والأدم ليس بواجبٍ عند أقل النفقة، فهل تثبت في ذمته أم لا، بحيث وجبت عليه ابتداء؟

خرجها القاضي على هذه المسألة، فقال: إن نفقة الخادم والأدم زائدٌ عن الحد الأدنى في النفقة الواجبة للزوجة، فحينئذً إذا أعسر بها سقطت، **وعلل ذلك قال**: لأنها من الزائد على الواجب.

وخالفه في ذلك الموفق في [المغني] وصحح أنها تثبت في الذمة، وأوجد فرقًا بين المسألتين، **وقال**: إنها تفارق الزائد، أن الزائد عن الواجب يفارق نفقة المعسر، بأنها قد ثبتت في الذمة ابتداء ، ثم سقطت بعد ذلك، قد ثبتت في الذمة، بينما المعسر هي ساقطة ابتداءً بالإعسار.

"مسألة"

نعم، بدأ بعد ذلك المصنف في المكروه فقال.

"المكروه ضد المندوب".

قال: **"المكروه"**

المكروه مشتق من الكره وهو المشقة، لأن الطبع يعني ينفر عن ذلك عن كل ما فيه شدةٌ ومشقة، هذا وجه الاشتقاق من المكروه.

قال: **"ضد"**

طبعا لم يقولوا: المكروه من الكراهية ؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- لا يكره المباح وهو فيه يعني شبهٌ بالمباح من جهة عدم وجود الإثم عليه.

قال: "**ضد المندوب**"

قوله: "**ضد**" عبَّر المصنف بالضدية ولم يعبر بالنقيض؛ لأن المكروه أحيانًا؛ لأن ترك المندوب أحيانًا قد لا يكون مكروهًا، وإنما يكون خلاف الأولى كما سيأتي.

وقول المصنف: "**ضد المندوب**" أي من حيث الحقيقة من حيث الإثابة والعقاب كما تقدم.

"**وهو: ما مُدح تاركه ولم يذم فاعله**"

نعم، هذا هو التعريف الأشهر عند الأصوليين وتقدم أنه قد يعترض عليه.

"**وهو في كونه منهيًّا عنه حقيقةً ومكلفًا به كالمندوب**"

قوله: "**وهو أي المكروه في كونه منهيًّا عنه حقيقةً ومكلفًا به كالمندوب**" أي فيجري فيه الخلاف المتقدم، وتقدم معنى قبل قليل أن الصحيح في المندوب ننقله هنا، فنقول: فإن الصحيح أن المكروه منهيٌّ عنه، وأنه مكلف به، هذا هو الصحيح الذي مشى عليه فقهاؤنا، وإن كان غالب الأصوليين على أنه منهيٌّ عنه، وليس مكلفًا به.

"**ويطلق أيضًا على الحرام وعلى ترك الأولى**"

قال: "**ويطلق أيضًا على الحرام وترك الأولى**"

يقول المصنف هنا: إن المكروه يطلق على ثلاثة أشياء:

- على المكروه كراهة التنزيه.
- وعلى المحرم.
- ويطلق أيضًا على ما تركه أولى.
- وبعضهم زاد أمرًا رابعًا وهو على المشتبه، ذكر هذا الرابع ابن قاضي الجبل تبعًا للغزالي والآمدي.

وفقهاؤنا يُعملون إطلاق المكروه على المشتبه، ويعنون بالمشتبه ما كان فيه مراعاةٌ لخلاف العلماء، فما كان فيه خلافٌ قوي، فقال بعض أهل العلم بتحريمه، فإنهم يحكمون بكراهته مراعاةً للخلاف.

يذكرون في قول الفقهاء لما قالوا: "ويكره المسخَّن بالنجس" عللوا ذلك قالوا: مراعاةٍ لخلاف أبي حنيفة في هذه المسألة، فالحنابلة يعللون كثيرًا جدًّا بالكراهية، وهنا مرداهم بالكراهية ليس كراهية التنزيه الذي ورد به النص، ولا كراهية ترك الأولى، وإنما كراهية دفع المشتبه، فيكون نوعًا رابعًا، وإن كان بعضهم يدمجه في الأنواع الثلاثة السابقة.

طيب، قوله: "**ويطلق أيضًا على الحرام وترك الأولى**"

إذن صارت له ثلاثة معاني أو أربعة، هذا الإطلاق عليها حقيقةٌ في الجميع، نص على ذلك ابن قاضي الجبل وغيره، وقيل، ونقل هذا القول الثاني المرداوي: أنه يكون حقيقةً في كراهة التنزيه مجازٌ في كراهة التحريم، وكراهة ترك الأولى.

إذن هذا معنى قوله: "**ويطلق**" فقوله إذن: ويطلق إما حقيقةٌ على الجميع، أو هو حقيقةٌ في الأول، مجازٌ في الثاني والثالث.

طيب، نبدأ بها، قال: "**ويطلق أيضًا على الحرام**" إطلاقه على الحرام ورد في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- والنصوص الشرعية، وورد في كلام الأئمة بعد ذلك، نبدأ بها ابتداءً، أما وروده في كلام الله -عَزَّ وَجَل- فقد جاء في كلام الله -عَزَّ وَجَل- أنه قال: ﴿**كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا**﴾[الإسراء:٣٨] أي محرمًا، فحينئذ يكون واردًا في كتاب الله.

وأما وروده عند الأئمة: فقد كثر ذلك في كلام الشافعي خصوصًا، وفي كلام الإمام أحمد أنه قد يطلق المكروه أحيانًا، ويقصد به المحرَّم.

ولذلك يقول الطوفي: (كثيرٌ ما يوجد في كلام الشارع وأئمة العلم كالشافعي وأحمد لفظ الكراهة ومعناه التحريم) طبعًا ليس مطلقًا وإنما كما نبَّه (إذا قام الدليل على التحريم من سياق كلامهم) وسيأتي يعني مسألة تنبني على هذا القيد الذي ذكرته قبل قليل. طيب، هذا في كلام الأئمة المتقدمين.

هل أطلقت على ذلك الكراهة على التحريم؟

نقول: نعم، إن بعضًا من متقدمي الحنابلة كثيرًا ما يطلقون الكراهة ويعنون بها التحريم، وقد ورد ذلك؛ يعني وقفت على موضعين عند الخرقي في مختصره فقط، فمن ذلك:

أنه قال الخرقي: (ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة)، وقد ذكروا أنه لا خلاف في المذهب أن الوضوء من آنية الذهب والفضة محرَّم، فتكون الكراهة هنا كراهة تحريم، لا كراهة تنزيه.

الموضع الثاني في قول الخرقي-نسيته الآن، نسيت حتى أن أكتبه معي، عادةً أكتب مثل هذا، لكن نسيته- لكن عمومًا هو موجودٌ عند الخرقي في موضعين هذا أحدهما، والثاني يعني قد أذكره بعد قليل إذا ذكرته.

ولذلك يعني ذكر المرداوي في [الإنصاف] عندما ذكر الكلام الثاني لعلي أتذكره للخرقي قال: هذا مصطلحٌ عند المتقدمين في إطلاقهم الكراهة ويريدون به التحريم، وعلى ذلك جزم الأصحاب في إرادة الخرقي ذلك.

وسيأتي بعد قليل استخدام المتأخرين في كلام المصنف.

- **طيب، الأمر الثاني: إطلاق الكراهة على ترك الأولى:**

هذه المسألة مهمة أريد أن تقف معها؛ لأنها مفيدة جدًّا، وهي مسألة الفرق بين المكروه كراهة تنزيه، وبين المكروه كراهة خلاف الأولى.

أولًا: نبدأ بمعنى خلاف الأولى أو ترك الأولى: خلاف الأولى أو ترك الأولى **قال علماؤنا معناه**: هو ترك ما يكون فعله راجحًا على تركه، أو أن يفعل ما تركه راجحٌ على فعله، ولو لم يرد النهي عن الترك، بمعنى أنه لم يرد نصٌّ في النهي عن الترك.

وبناءً على ذلك: فإن المكروه وترك الأولى يتفقان في الحد من حيث الإثابة على الترك، وعدم العقاب على الفعل، ويختلفان بأن ما كان خلاف الأولى غير مقصودٍ بذاته، بخلاف المكروه فإنه يكون مقصودًا.

ويختلفان كذلك بأن المكروه أشد وأقوى من منع خلاف الأولى، نص على هذين الفرقين المرداوي في [التحبير].

من الأمثلة التي يطلقونها يعني من استخدامهم المكروه على خلاف الأولى، أن الخرقي قال: (ومن صلى بلا أذان ولا إقامة كُرِه ولا يعيد) حملها بعض فقهاء المذهب، أقول: أن بعضهم قال: مكروه كراهة تنزيه نص عليه الزركشي، لكن بعضهم حمله على أنه خلاف الأولى، وليس مكروه كراهة تنزيه.

من أمثلة ذلك: ما جاء عند صاحب الإقناع أنه قال: ولا يسن الكلام على الوضوء، بل يُكره) قال صاحب [الإقناع]: والمراد بالكراهة عنا ترك الأولى؛ أي الكلام على الوضوء، فعبروا بالكراهة مقصود به ترك الأولى.

ولذلك فإن الخلوة في حاشيته على الإقناع عاب التعبير بالمكروه فقال: ألا يقول بالمكروه، وإنما يقول: ترك الأولى ابتداءً، ويسكت عن قوله مكروهٌ، والمراد به خلاف الأولى.

طيب، عندنا مسائل كيف نستطيع أن نحكم أن الفعل مكروهٌ، أو أنه خلاف الأولى؟

والأمر الثاني: ما نتيجة التفريق بينهما؟

وندمجها بعد يعني مع بعضهما؛ اختصارًا للوقت.

عندنا أول مسألة: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عندنا قاعدة أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- لا يفعل المكروه، لكنه قد يفعل خلاف الأولى، نص على هذه القاعدة جماعة من أهل العلم كابن مفلح وغيره، وكثيرًا ما يريدونه في شرحهم الأحاديث، فكل ما فعله النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مما ورد ما يدل على تركه فنقول: إن هذا الذي فعله خلاف الأولى، وليس هو مكروه؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل محرمًا ولا مكروهًا، وإنما يفعل المكروه للحاجة.

وقواعد الحنابلة: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل المكروه لحاجه التعليم، وإنما يفعله لحاجة أخرى غير التعليم، **وبناءً على ذلك** فإنه لا نعلل بحاجة التعليك مطلقًا في طريقة استنباطهم للنصوص.

الأمر الثاني الذي ينبني عليه: أننا نقول: إن المكروه ما حكم بكراهته، فإنه يشرع المداومة على تركه بخلاف خلاف الأولى، فإنه لا يشرع المداومة عليه.

ولذلك فإن ترك السنة نوعان:

- ترك السنة يكون مكروهًا.
- وترك سنة يكون خلاف الأولى.

فالسنن الرواتب لما كانت سنةً مؤكدةً، فإن تركها مكروه؛ ولذلك يكره ترك السنن الرواتب ولو أحيانًا، وأما غيرها من السنن فإن السنة أن تترك أحيانًا.

ولذلك عندنا قاعدة: أن من السنة ترك السنة أحيانًا، ليس مطلق السنة، وإنما السنة التي يكون تركها خلاف الأولى، وليس من السنن التي داوم عليها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ولذا قال فقهاؤنا من تطبيق ذلك: ويستحب صلاة الضحى غبا؛ أي ويستحب أن يترك صلاة الضحى أحيانًا وألا يحافظ عليها، فإن المحافظة عليها ليس هو كمال السُّنَّة.

من الفروقات التي ذكرها العلماء على خلافًا بينهم أنهم قالوا: أن تارك المكروه يسمى مسيئًا، وأن تارك الأولى فلا يسمى مسيئًا، ولا يسمى مخالفًا.

"وذكر بعض أصحابنا وجهًا لنا أن المكروه حرام. وقاله محمد بن الحسن"

انتبه لهذه المسألة؛ يعني أريدك أن تعرفها فإنها فهمها يحتاج إلى، هي سهلة جدًّا، لكن سياق الكلام قد يوهم.

يقول الشيخ: **"وذكر بعض أصحابنا وجهًا لنا أن المكروه حرام"**

قوله: "ذكر بعض أصحابنا" أي ذكر بعض علماء المذهب وجهًا لنا أن المكروه حرام، معنى ذلك يعني أن الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- إذا سُئِل عن مسألةٍ فأجاب بأنه مكروهٌ ولم يقم عندنا دليلٌ من كلامه أنه أراد بالكراهة كراهة التنزيه، أو كراهة التحريم.

فنقول: إن هذه المسألة يخرَّج فيها وجهان من باب الإيماء:

- فوجهٌ إيماءً من أحمد أن الفعل مكروه.
- ووجهٌ أنه محرَّم.

لأن بعض الإخوان يقول: ما الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة؟

فإن المسألة السابقة قالوا: ويطلق المكروه على المحرَّم.

وهنا قال: وذكر بعض أصحابنا وجهًا لنا أن المكروه حرام.

نقول: الفرق هناك أطلق أحمد على المحرَّم مكروه، ودلالة السياق تدل على أنه محرَّم، وذكرت لكم ذلك في كلام الطوفي، وأنه قد قيده بذلك، هنا لا دلالة على السياق، لا على أنه مكروه كراهة تنزيه، ولا أنه كراهة تحريم، وإنما قال: (أكرهه) وسكت.

ولذلك فإن كثيرًا من علماء المذهب يقولون: إذا قال: سئل أحمد عن مسألة فقال: أكرهه وسكت، فقال نخرِّج فيها قولان، أو نخرِّج قولين: أن هذه المسألة محرمة، وأنها مكروهةٌ كراهة تنزيه، ثم يرجح بعد ذلك بقواعد أخرى في المذهب، فيخرَّج قول قد يُفتى به، أو قد لا يُفتى به.

نعم، ثم قال: "**وقاله محمد بن الحسن**" محمد بن الحسن الذي هو الشيباني تمي أبو حنيفة النعمان.

محمد بن الحسن أشكل كلامه إذا قال: مكروه، فقد نقلوا عنه أنه قال بهذا النص: (كل مكروهٍ حرام) وينقلون هذه الكلمة في بابٍ عندهم عند الحنفية يبوبون بابًا يسمونه (باب الكراهية) فيقولون: كل ما في هذا الباب هو حرام؛ لأن محمد بن الحسن يقول: (كل مكروهٍ حرام)، وبعضهم يقيد مثل العينيي في [منحة السلوك شرح تحفة الملوك] **قال**: نص قصد محمد بن الحسن في باب الكراهة فقط.

طيب، محمد بن الحسن لماذا أطلق المكروه على الحرام بصفة الكلية؟

قالوا: لأنه إن لم يطلق في الحرام؛ لأنه لم يجد نصًّا قاطعًا في المسألة، **وبناءً على ذلك** فيكون المكروه والمحرم عند محمد بن الحسن نسبة المكروه إلى المحرم كنسبة الفرض إلى الواجب عند الحنفية، إذ الحنفية يرون أن الفرض ما ثبت بدليلٍ قطعي، والواجب ما ثبت بدليلٍ ظنيّ، فيكون محمد بن الحسن مصطلحه أن المحرَّم ما ثبت بدليلٍ قطعي، والمكروه ما ثبت بدليل ظني، نص على ذلك ابن نجيم، وغيره نبهوا لهذا المذهب. هذا القول الأشهر عن محمد بن الحسن.

القول الثاني: وهذا القول موجود في كتاب [الحجة] له، فقد صرح فيه محمد بن الحسن بأن مراده بالكراهة كراهة التنزيه، فقد قال أنقل لكم النص الكلام بنصه **يقول**: (يُكره نكاحهن) أي الإماء من أهل الكتاب (فأما أن يكون حرامًا، فليس عندنا بحرام) صريح جدًّا، أن مراده هنا بالكراهية كراهية التنزيه.

وبناءً على ذلك فقد ذكر بعض محققي الشافعية وهو صاحب [البناية لشرح الهداية] أن دلالة مصطلح الكراهية عن محمد بن الحسن مختلفٌ فيها، وذكر العيني يعني مفهوم كلام العيني في شرح التحفة الذي يسمى [منحة السلوك]: أن قول محمد بن الحسن: كل مكروهٌ محرَّم إنما هو خاصٌّ بما أورد في كتاب [الكراهية]، أو ما يسميه بعضهم بباب [الحظر والإباحة].

"وعن أبي حنيفة وأبي يوسف هو إلى الحرام أقرب"

قوله: " **وعن أبي حنيفة وأبي يوسف هو إلى الحرام أقرب"** يعني جاء ذلك فيما نقله السرخسي وهذه فائدة لغوية، السرخسي الحنفي، والسرخسي الذي روى البخاري يصح فيه سكون الراء وتحريكها (السَّرَخْسِيُّ، والسَّرْخَسِيُّ) نص على ذلك ابن حجر في [تبصير المنتبه].

طيب، السرخسي نقل في [المبسوط]: أن أبا يوسف سأل أبا حنيفة: إذا قلت في شيءٍ: أكرهه، فما رأيك فيه؟ فقال: إلى الحرمة أقرب، **وفي موضعٍ آخر قال**: هو التحريم.

فصرح بالموضع الأول للتحريم في الجزء الحادي عشر، وفي الجزء الثلاثين نص على أنه للحرمة أقرب.

طيب، عندنا هنا في فهم كلام أبي حنيفة الذي سأله عنه أبو يوسف عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: أن قول أبي حنيفة: إن المكروه هو ما كان للحرمة أقرب، مراده بذلك المكروه كراهة التحريم، لا مطلق المكروه؛ لأن أبا حنيفة أحيانًا يطلق المكروه ويقصد به كراهة التنزيه.

ولذا يقول ابن نُجيم في [البحر]: وهذا الحد؛ يعني الذي نقله أبو حنيفة هو للمكروه كراهة تحريم، وأما المكروه تنزيه فإنه إلى الحلال أقرب.

قال: وهذا خلاصة ما ذكروه في الكتب المعتبرة، ثم ذكر أن بعض الناس أطال في شرح هذا الكلام بكلامٍ لا محصلة منه.

فالخلاصة التي ذكرها ابن نجيم هي التي ذكرت لكم إياها قبل قليل.

طيب، المسألة الثانية معنا: قول أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللهُ-: هو إلى الحرام أقرب) ما معناها؟

ذكر بعض المتأخرين، وهذه موجودة في [حاشية الطحطاوي] وغيره نقلًا عن بعضهم، أن معنى قوله: (هو إلى الحرام أقرب) معناه أنه لا يعاقب عليه بالنار، وإنما يعاقب عليه بعقوبةٍ أخرى كترك الشفاعة مثلًا، ألا يشفع له، طبعًا ليس الشفاعة الكبرى، إنما الشفاعة الأخرى بأن يعني بعدم الخروج من النار الشفاعة الأولى أو غيرها يعني من الشفاعات التي لا يشفع له، وهذا الكلام يعني يحتاج إلى دليل، والذي قاله إنما هم متأخرون.

ولعل الصواب: أن قول أبي حنيفة: إنه إلى الحرام أقرب مثل ما ذكر ابن نجيم يقصد به المكروه كراهة تحريم، فهو إلى الحرام أقرب، لكن دليله يكون أضعف، فيكون موافقًا لقول محمد بن الحسن، وتحقيق ابن نجيم أدق من كلام المتأخرين، وقد انتقد عليهم ابن نجيم هذا التقسيم.

"وإطلاقه في عرف المتأخرين ينصرف إلى التنزيه"

نعم، قال: "**وإطلاقه**"

أيضًا وإطلاق المكروه في عرف المتأخرين الفقهاء؛ يعني الفقهاء "**المتأخرين ينصرف إلى التنزيه**" أي ينصرف إلى كراهة التنزيه، وهذا نص عليه كثيرون أن المتأخرين إذا أطلقوا الكراهة، فإنما يعنون به التنزيه لا التحريم، وإن كان أحيانًا يطلقونه بمعنى التحريم.

يقول المرداوي: المتأخرون اصطلحوا على أنهم إذا أطلقوا الكراهة فيريدون التنزيه، وإن كان عندهم لا يمنع أن يطلق على الحرام، لكن جرت عادتهم على أنهم يطلقونه للتنزيه.

هذه هنا فائدة مهمة: أن بعض الفقهاء ينقل عن بعضهم كلامًا ويتبعه فيه من غير تدقيقٍ في المصطلحات عند المتأخرين، فبعض المتأخرين قد ينقل من الفروع، والفروع ينقل عن الأوائل مصطلحًا كما مر معنا أن بعضهم يسمي الواجب مسنونًا، مر عن ابن شهاب العكبري، وأيضًا عن أبي فرج الشيرازي أنهما يسميان الواجب مسنونًا.

كذلك أيضًا كثير عند متقدمي الحنابلة ونصوص أحمد أنه يسمى المحرم مكروهًا، فيأتي المتأخرون فيتابعونه على ذلك.

أضرب مثالًا أو مثالين، والأمثلة كثيرة جدًّا، ويعني جمعت المسائل التي ذكر المتأخرون أنها مكروهة، وإنما هي كراهة تحريم، فقاربت لم تصل عشرة، وإنما قاربت عشر مسائل.

من ذلك يعني التي نص عليها الفقهاء:

أن فقهاءنا نصوا في كتاب [الأيمان] على أن الحلف بالأمانة مكروه.

قال صاحب [الإقناع]: والكراهة هنا كراهة تحريمٍ) نص عليه الزركشي.

من ذلك: أنهم نصوا على كراهة إسبال الثوب، قال في [الإنصاف] قال: وهذا ضعيفٌ جدًّا، يقصد وإن مشى عليه أغلب المتأخرين وغيرهم، إن أرادوا كراهة التنزيه.

وقد ذكر الموفق والمجد: أن المراد كراهة التحريم، قال: (وهو الأليق)؛ أي بنصوص الإمام أحمد في تعظيمه النصوص الشرعية.

"مسألة: الأمرُ المطلقُ لا يتناولُ المكروهَ عند الأكثر خلافًا للرازي الحنفي"

هذه المسألة التي أوردها المصنف فيها شبه من المسألة السابقة المتقدمة وهي يستحيل أن يكون الشيء واجبًا حرامًا من جهة واحدة، كذلك هذه المسألة يكون مأمورًا به مكروهًا؛ ولذلك فإن ابن الحاجب دمج هاتين المسألتين معًا وجعلهما مسألةً واحدة، والمصنف فرق بينها تبعًا لابن مفلح، وتبعًا لجمع الجوامع.

قال: **"الأمر المطلق"**

هنا عبر المصنف بالأمر المطلق تبعًا للطوفي، وعبَّر غيره بأنه مطلق الأمر.

ممن عبر بذلك: المرداوي في [التحرير]، والتعبير الثاني هو الأصوب، أنه مطلق الأمر لا الأمر المطلق، وقد أطال ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في [بدائع الفوائد] في التفريق بين مطلق الأمر والأمر المطلق، وذكر أربعة أوجه تراجع هناك لضيق الوقت.

قال: "**الأمر المطلق لا يتناول المكروه عند الأكثر**".

قوله: "**لا يتناول المكروه**" لأن المكروه مطلوبٌ من المكلف تركه، والأمر مطلوب امتثاله، فكيف يتناوله؟ وقد نص على ذلك أيضًا بعض المتأخرين، أو بعض الحنابلة مثل التميمي وعلل ذلك وقال: (لأن الحكيم -يعني الشارع-لا يستدعي ما يكره مع غناه عنه).

قال: "**خلاف للرازي الحنفي**" المراد بالرازي الحنفي أبو بكر صاحب كتاب [الفصول] هو الرازي قصاص، فإنه قد خالف في هذه المسألة، وقد خالف الأئمة الأربعة جميعًا، وقد ذكر الرازي في ظاهر كلامهم أن الأمر هنا يتناول المكروه هذا هو ظاهر كلام المصنف وغيره، وقد اعترض على ذلك بأن الحنفية جميعًا ومنهم الرازي في كتابه [الفصول] مصرحون بأن المباح غير مأمور به، فمن باب أولى المكروه لا يكون مأمورًا به.

عمومًا هو ليس كذلك؛ يعني كما ذكر من اعترض، وإنما محل ذلك أن يكون الفعل فيه أمرٌ مكروه، فهل يكون كذلك أم لا؟

طيب، هذه المسألة آخر مسألة عندنا فيها وهي: هل لها ثمرةٌ أم لا؟

نعم، **قالوا**: إن لها ثمرة في الاستدلال.

فهل يصح الاستدلال بالأمر المطلق على صحة الفعل مع وجود الكراهة أم لا؟

مثل: أن يستدل على صحة الطواف مع عدم الطهارة بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[الحج:٢٩]، أو يستدل على كراهة التخصر والسدل في الصلاة مع صحة الصلاة بالأدلة التي

دلت على وجوب الصلاة مطلقةً، ومثله أيضًا يقال في الحج وغيره. هذه ذكرها المؤلف في القواعد، **وقال**: إن ثمرة الاستدلال بهذه المسألة الأصولية في الاستدلال فقط.

"**مسألة**: **المباح غير مأمور به، خلافًا للكعبي**"

نعم، مر معنا ثلاثة مسائل، أو مسألتان وهذه هي الثالثة:

- مر معنا هل المباح حكمٌ شرعية؟
- ومر معنا هل المباح تكليفٌ أم لا؟
- هذه هي المسألة الثالثة: هل المباح مأمور به؟ (٤٦:٣٨) قبل فترة يعني قبل درسين تقريبًا.

قول المصنف: "**المباح غير مأمور به**" يعني أنه لم يأتِ النص بالأمر به لا حقيقةً ولا مجازًا، قال: "**خلافًا للكعبي**" وهو أحد المعتزلة الذين لهم أراء يعني عقلية كبيرة جدًّا.

وجه استدلال الكعبي، قال: لأن الأمر يستلزم إيجاد الفعل والمباح يجوز فعله، فحينئذٍ يكون داخلًا في مطلق الأمر العام.

هذه المسألة ذكرها الشيخ تقي الدين فيها تفصيل في شرح كلام الكعبي.

ذكر الشيخ تقي الدين في [درء التعارض]: أن الكعبي يزعم أنه لا مباح في الشريعة، قال: لأنه ما من فعلٍ يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشتغلٌ به عن محرَّم، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده، فيكون من فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها، فيقول: دائمًا الشخص وإن فعل مباحًا، فإنه مأجورٌ مطلقًا، هذا ظاهر كلام الكعبي.

يقول الشيخ تقي الدين: **وجوابه**: أن النهي عن الفعل ليس أمرًا بضدٍّ معين لا بطريق القصد، ولا بطريق اللزوم، بل هو نهيٌ عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين أضداد، فهو أمر بمعنى مطلق؛ يعني كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمرًا بمعينٍ مخصوص ولا نهيًا عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين، أي معين كان، فهو أمرٌ بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن

معين الخيرة فيه إلى المأمور، ولم يؤمر به، ولم ينهى عنه، وما اشتركت فيه المعينات وهو القدر المشترك وهو الذي أمر الآمر.

ولخص القول بأن الكعبي يقول: (إن الآدمي مأجورٌ على جميع المباحات؛ لأنه انكفافٌ عن محرم).

نحن نقول: لا، ليست المباحات مأمورٌ بها، فلا يؤجر عليها، وإنما قد يؤجر على نيته، أيأتي أحدنا أهله وله أجر؟ قال: «نَعَم، أَرَأَيْتَ إِنْ وَضَعَهَا فِي حَرَام» فيؤجر على فعلٍ وهو النَّية، ولا يؤجر على مجرد فعل المباح، وهذه يترتب عليها بعض الآثار فيما يتعلق في أيضًا تتعلق بالإرجاء، وبعض الأمور المتعلقة بها، وهذه مفصلة في محلها.

طبعًا قبل أن انتقل الأثر في هذه المسألة عقدي بحت.

وقد ذكر بعض يعني فقهاء الحنابلة: أن المسألة ثمرتها لفظي، ممن نص على ذلك الطوفي، فقد صرح أن هذه المسألة الخلاف فيها لفظي، وأيده، أو وقد قال كذلك التاج السبكي في شرحه.

"وعلى الأول، إذا أُريد بالأمر الإباحة، فمجاز عند الأكثر"

نعم، قال: **"وعلى الأول"**

أي على القول بأن المباح غير مأمور به إذا أريد بالأمر الإباحة فمجاز؛ يعني إذا جاء أمرٌ من الشارع، ثم دلت على الإباحة، فإنه يكون حينئذٍ مجاز، **والسبب**؛ لأن الحقيقة رجحت، لأن الحقيقة هو طلب الامتثال، ولم يطلب الامتثال فحينئذٍ تكون مرجوحةً.

قال: "عند الأكثر" أي عند أكثر العلماء وهم الأربعة، وأكثر الأصحاب كما قال المرداوي.

"وقال أبو الفرج الشيرازي"

أبو الفرج الشيرازي الحنبلي المشهور.

"وبعض الشافعية: حقيقة"

نعم، **قال**: وبعض الشافية قالوا: هو حقيقة.

هذا الخلاف هل هو حقيقةٌ أم أنه مجاز؟

ذكر الصفي الهندي فائدة، فقال: إن من قال: إن الأمر حقيقةٌ في رفع الحرج عن الفعل، فالأمر حقيقةٌ في المباح، **ومن قال**: إن الأمر حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو في القدر المشترك، فليس مأمورًا به ويكون مجازًا، فجعل الخلاف بين القولين ليس خلافًا يعني حقيقيًّا، وإنما الخلاف بينهما في معنى الأمر الحقيقي.

نقف عند هذا الجزء، ونبدأ في الخطاب التكليفي الوضعي إن شاء الله الدرس القادم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس السابع

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد:

"مسألة: خطاب الوضع: ما استفيد بواسطة نصب الشارع علَمًا معرِّفًا لحكمه لتعذرِ معرفةِ خطابه في كل حالٍ"

نعم، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:

قبل أن أبدأ بهذه المسألة لأربط الأول، أو المتقدم بالمتأخر والسابق اللاحق.

مر معنا أن المصنف ابتدأ كتابه بمبحثٍ مختصرٍ في المباحث الكلامية، وأوجز فيه بناءً على أصل فقهائنا، وهو عدم التوسع في المباحث الكلامية.

ثم بعد ذلك عقد مبحثًا، أو جمع مسائل تتعلق بالمبادئ اللغوية، وكلا هذين الأمرين انتهينا منهما، ثم بدأ بعد ذلك المصنف في الأمر الثالث وهو الحديث عن الأحكام، ومر معنا في أول كلمةٍ عند قول المصنف (الأحكام) أن المصنف سيتناول أربعة أشياء: الحاكم، ونوعي الحكم الشرعي، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.

فالحديث عن الحاكم أنهيناه عند قول المصنف: "لا حاكم إلا الله"

وأما نوعا الحكم فإنها:

- التكليف.
- والوضع.

وأنهينا ما ذكره المصنف من الحديث عن الحكم التكليفي، وسيبدأ المصنف اليوم بالحديث عن الحكم الوضعي، فنكون بذلك باليوم نكون أنهينا الحديث عن الحاكم وعن نوعي الحكم، ويتبقى لنا في مبحث الأحكام المحكوم فيه والمحكوم عليه، وإن يسر الله -عَزَّ وَجَل- سنهيها في درسٍ واحد، وبذلك نكون قد أنهينا مبحث الأحكام كاملًا وهو نصف الأصل.

والنصف الثاني هو المتعلق بأدلة الأحكام، وهو نصف ثانٍ لكنه طويل، وسنبدأ به بعد ذلك، ثم يأتي بعد ذلك حشو الأصول وهو المتعلق بالحجاج، وما يتعلق أيضًا بالاجتهاد والتقليد.

إذن فأول الأصول وهو المباحث الكلامية واللغوية من حشو الأصول، وآخره وهو المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد هي من حشو الأصول، وأما لب الأصول فإنه الحديث عن الأحكام وأدلتها، والأحكام هي التي نتكلم عنها الآن.

فقط هذه تصح أن تكون خارطةً ذهنيةً لكي تعرف ما الذي تكلم عنه المصنف، وما هو عرضه لهذا الموضوع لمباحث كتابه.

طيب، يقول الشيخ: "مسألة"

هذه المسألة جعلها المصنف تابعةً للمسألة السابقة، وخاتمةً للحديث عن نوعي الحكم الشرعي، فإن المسائل السابقة كانت متعلقةً بالحكم التكليفي، وفي هذه المسألة وما فيها أطال المصنف، أو تكلم المصنف عفوًا عن الحكم الوضعي، وذكر أنواعه وتفصيلاته، وجُل ما ذكره المصنف في الحكم الوضعي لم يستفده من ابن الحاجب، وإنما يكون قد نقله بحرفه مع تغيير ولا شك من كلام الطوفي في مختصره، فإنه قد تأثر بالطوفي في كثيرٍ من هذه المباحث المتعلقة بهذه المسألة.

يقول الشيخ: " خطاب الوضع"

خطاب الوضعِ يقابل خطاب التكليف، وسُمي هذا الخطابُ خطابَ وضعٍ؛ لأن الشارع وضعه؛ أي جعله، فجعل الشارع أمورًا جعلها كهيئة العلامات.

وهذه الأمور إما:

- أن تكون أسبابًا.
- أو شروطًا.
- أو موانع وعللًا.

إذا وُجِدت هذه الأمور فإنه يوجد عندها الحكم الشرعي.

إذن وضع الشارع عند الحُكم الشرعي علاماتٍ وأعلامًا، هذه العلامات والأعلام يوجد عندها الحكم وجوبًا، أو حُرمةً، أو سُنيةً، أو كراهةً، أو إباحة؛ ولذا فإن بعض العلماء يسمي هذا الخطاب بخطاب الإخبار؛ أي أخبر الشارع عن هذه العلامة، وهذا العَلم أنه يوجد عنده الحكم الفلاني، إذن فيسمى خطاب الإخبار، أو خطاب الوضع.

يقول الشيخ: "ما أُسْتُفِيدَ"

"ما" اسم موصول بمعنى الذي؛ لكي يشمل الأنواع التي سيوردها المصنف أو الأصناف؛ لأنه سماها أصنافًا، الأصناف التي سيوردها المصنف في خطاب الوضع، والأحكام الوضعية.

قال: "ما أُسْتُفِيدَ بواسطة نصب الشارع"

أي أن الشارع هو الذي نصب هذه العلامات والأعلام، واسْتُفِيدَ منها معرفة الحكم، فقوله: "أُسْتُفِيدَ بواسطة نصب الشارع"؛ لكي يدل على أنه قد توجد هناك أعلام ليست بنصب الشارع، وإنما بنصب غيره.

مثال ذلك: عندما ترى لوحةً في الشارع مكتوب عليها (مسجد) فهذه علامةٌ أُسْتُفِيدَت بوضع غير الشارع وهو البلدية، وضعوا علامةً إلى المسجد جُعِلَت عَلَمًا معرِّفًا على هذا العين وهو المسجد المحدد، فحينئذٍ لا نسمي ذلك حكمًا وضعيًا؛ لأنه ليس من وضع الشارع.

وكذلك الشروط العقلية، فإن الشروط العقلية لا تسمى أحكامًا وضعية بالمعنى الاصطلاحي، وسيأتينا إن شاء الله الحديث عنها في كلام المصنف.

قال: "ما أُسْتُفِيدَ بواسطة نصب الشارع"

إذن فقول المصنف: "بواسطة نصب الشارع" نستفيد منه الاحتراز عما أُسْتُفِيدَ بنصب غيره كالعلامات التي تكون في الطرق، أو العلامات العقلية عمومًا التي سيرد الإشارة إليها.

وقوله: "علَمًا"

العَلَم هي العلامة؛ ولذلك سيكرر المصنف هذه الكلمة بعد قليل، فكل ما جُعِل علامةً فإنه يكون عَلَمًا؛ ولذلك يُجعَل على رأس الجبل عَلامةً تسمى علم، بل الجبل كله يسمى عَلَمًا، علمٌ في رأسه نار كما تعرفون هذه الكلمة المشهورة، فالجبل أيضًا يسمى عَلَمًا؛ لكونه علامةً واضحةً وجلية.

قال: "معرِّفًا لحكمه"

قوله: "معرِّفًا لحكمه" لكي يشمل العلة والسبب وغيرها، فإن العلة قد تكون موجبةً بنفسها كما سيأتي، وأما السبب فليس موجبًا، والمانع ليس موجبًا كذلك؛ ولذلك قال: "معرفًا"؛ أي عند وجودها يوجد الحكم سواءً كان بالنفي أو بالإثبات.

وقوله: "لحكمه" أي للحكم تكليفي المتعلق بهذه المسألة، هذا هو تعريف خطاب الوضع، أو يعني شرحه، أو بيان معناه على سبيل الجملة.

ثم علل المصنف فائدة إيراد خطاب الوضع لمَ جُعِل خطاب الوضع، ولم يُكتفى بخطاب التكليف، والأحكام التكليفية؟

قال: "لتعذرِ معرفةِ خطابه في كل حالٍ"؛ أي أنه يصعب معرفة الخطاب التكليفي في كل مسألةٍ في عينها.

فعلى سبيل المثال: صلاة الظهر إذا قال الشارع: صلِّ الظهر هذا حكم تكليفي، لكن الظهر يتكرر في كل يوم، فإن يتعذَّر أن يأتي في كل يومٍ خطابٌ من الشارع يكون آمرًا بالصلاة في كل يوم، هذا من جهة، فالأمور التي تتكرر، وذلك أن بعض الأحكام الوضعية متكررة وبعضها ليس متكررًا، قد أشير إلى هذا التقسيم فيها بعد، فإنه أُحتِيج لذكر خطاب الوضع؛ لأجل التكرر فيه.

الأمر الثاني: أن الوقائع والنوازل التي تقع للمكلفين كثيرة وغير محصورة، ولو أردت حصرها، وجعل دليلٍ نصيًّا في كل واحدةً منها لتعذر.

أضرب لك مثالًا واحدًا متعلقًا بالقتل: فإن صور القتل لا تكاد تُحصى عددًا، بل إن الذي يقضي في مسائل جنايات الناس، وقتل بعضهم لبعض يجزم جزمًا كاملًا أنه لا تكاد توجد قضيتان متابشهتان من كل وجه.

- ولذا فقد جعل الشارع علاماتٍ يُعرف بها وجوب القصاص، منها:

- أن يكون مباشرًا، فإذا اجتمع المباشر مع المتسبب فإنه يقاد من المباشر دون المتسبب، فإن لم يكن هناك، أُقْتِيدَ من المتسبب.

- ومنها أن تكون الآلة قاتلةً، وقصد الفعل عدوانًا.

وهكذا من العلامات الكثيرة التي يُعرف عندها وجود الحكم وهو وجوب القصاص حيث وُجِدت الجناية.

إذن المقصود من هذا كله: أن نعلم أن خطاب الوضع له فوائد أوجزها المصنف في قوله: "لتعذر معرفة خطاب"؛ أي لتعذر معرفة خطاب الشارع في كل حالٍ إما لأجل التكرار، أو لأجل تعدد الوقائع والنوازل حيث لا يمكن معها معرفة الحكم في كل مسألة؛ ولذلك الكلمة المشهورة التي سببت جدلًا طويلًا عند الأصوليين وهي كلمة أبي المعالي إمام الحرمين الجويني في [البرهان] قال: (ولقد عُلِمَ أن النصوص الشرعية لا تفي بعشر معشار الأحكام) هذا كلامه، طبعًا هو أتى بها في سياق القياس، والإثبات الاحتجاج بالقياس.

وأيضًا قال أيضًا في الأحكام الوضعية: (فإن الشرع إما قد أتى بها على سبيل النص الحكم المباشر التكليفي، أو على سبيل الإخبار والوضع، فإنه قد دلَّ على ذلك.

"وللعَلَم المنصوب أصنافٌ"

بدأ يتكلم المصنف عن أقسام الحكم الوضعي.

وعلماؤنا يقولون: إن الحكم الوضعي ينقسم إلى قسمين، وهذا التقسيم ذكره صاحب المسودة.

- القسم الأول: قالوا: ما يظهر الحكم بحيث يكون علامةً عليه، وهو الذي قصده المصنف هنا في قوله: "وللعَلَم المنصوب أصنافٌ" فحينئذٍ يكون ثلاثة أو أربعة، وسأذكر العدد بعد قليل، هل هي ثلاثةٌ أم أربعة، فيشمل ذلك العلة، والسبب، والشرط والمانع التي سيوردها المصنف.
- القسم الثاني من خطاب الوضع والإخبار قالوا: هو الصحة والفساد، فإن الصحة والفساد ليستا على من، وإنما الصحة والفساد هما حكمان وضعيان بعد الفعل لا قبله.

وبذلك نفارق بين النوع الأول والنوع الثاني، فالصحة والفساد بعد الفعل نحكم بصحتها، فنقول: إنه لا يلزم الإعادة مثلًا، بينما إذا حكمنا بالفساد ألزمنا إعادة وقضاء هذه العبادة مثلًا؛ ولذلك فيجب أن نغاير بين النوعين أو القسمين، فإن لكل قسمٍ حكمًا منفصلًا عن الآخر من حيث الهيئة، فالأول يكون متقدمًا على الحكم التكليفي، والثاني يكون بعد الفعل، الأول يكون متقدمًا على الفعل، والثاني يكون بعد الفعل، لكن دلالته على الفعل المتقدم قبله دلالةً مؤثرة من حيث هل تلزم الإعادة فيه أو لا تلزم، وهل يترتب عليه أثر في العقود أو غيرها؟

طيب، إذن فقول المصنف: "وللعلم المنصوب" هنا ذكر أصناف الخطاب الوضعي باعتبار كونه يظهر به الحكم؛ لأنه قال: "وللعَلَم"؛ أي وللعلامة المنصوبةِ للدلالة على الحكم أصناف.

طيب، قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "أصنافٌ"

أورد المصنف ثلاثة أصناف.

فقال:

- "أحدها" أي أحد الأصناف "العلة".
- والصنفُ الثاني السبب.
- والصنف الثالث قال: "هو الشرط"، ثم قال: "وعكسه المانع".

والسبب: أن المصنف لم يجعل المانع صنفًا رابعًا، احتمالان وكلاهما صحيح:

- إما أن يكون قصده الإيجاز والتوضيح، فبدل أن يقول: والصنف الرابع المانع وهو عكس الشرط اختصرها.

- أو والمعنى أيضًا الثاني الصحيح: أن كثيرًا من الفقهاء يقولون: إن وجود المانع هو انتفاء لشرط، وسيأتي تفصيل علاقة المانع بالشرط إن شاء الله بعد قليل عندما نصل إليه.

إذن فقوله: "أصناف" اختلف في عد هذه الأصناف، قيل: إنها ثلاثة، وقيل: إنها أربعة، والنتيجة واحدة لا فرق، ليس إنكارًا للمانع، وإنما هو إدخالٌ للمانع في الشرط، وسيأتي التفصيل إن شاء الله بخلاف القرافي في هذه المسألة.

"أحدها العلة"

نعم، قوله: "أحدها" أي أحد أصناف العلم المنصوب الذي يظهر به حكم العلة، ثم بدأ يعني يتكلم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في معنى العلة في اللغة وفي الاصطلاح، وقبل أن نذكر تعريفه.

العلة اختُلف هل هي حكمٌ وضعي، أم ليست حكمًا وضعيًا؟

لأن بعضًا من المتكلمين يرى أنها أمرٌ عقلي، وليس حكمًا وضعيًّا، فإن العلة تكون موجبةً بذاتها، وحيث كانت موجبةً بذاتها، فلا تكون حكمًا وضعيًّا عندهم، وسيأتي الإشارة لهذا الكلام.

"وهي في الأصل"

نعم، قوله: "وهي" الضمير يعود إلى العلة.

وقوله: "في الأصل" أي في أصل الوضع اللغوي، فهو يشير في قوله: "في الأصل" إلى أصل اللغة.

"العرض الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي"

نعم، قول المصنف: "العرَض" المراد ب"العَرَض" هو الأمر الطارئ الذي يكون غير قائمٍ بنفسه.

وذلك أن من ألفاظ المناطقة أنهم يفرقون بين العرض والجوهر:

فالجوهر: يكون قائمًا بنفسه.

والعرض: ليس قائمًا بنفسه، وإنما هو أمرٌ طارئٌ.

وهذا هو الفرق بين العرض والجوهر، وتقدم الإشارة لهذا المعنى عندما تكلمنا عن العقل حينما قال بعضهم: إنه جوهر لطيف.

إذن "العرض" هو أمرٌ طارئ يطرأ، فالعلة كذلك طارئة، وليست قائمة بنفسها.

وقوله: "الموجب" هذا يدلنا على أن العلة موجبة بنفسها، وسيأتي إن شاء الله الحديث عنها.

قال: "لخروج البدن الحيواني" البدن الحيواني؛ أي بدن الحيوان الذي يكون حيًّا، وهذا يدلنا على أن الجمادات كل ما يطرأ عليها مما يغير هيأتها فلا يسمى علةً، وإنما العلة تكون طارئةً على البدن الحيواني كالإنسان، والحيوانات الأخرى، والحشرات، فالذي تطرأ عليه من الطوارئ التي تغير حاله، وتخرجه عن الاعتدال المعتاد الطبيعي إلى غيره، فإنها تُسمى علةً أو مرضًا، والمرض حينئذٍ يكون بمعنى العلة بهذا المعنى.

إذن قال: "لخروج البدن الحيواني"؛ لكي يخرج ما ليس بحيوان كالجمادات والنباتات، فإن الطوارئ عليها لا تسمى عللًا، ما يسمى إن الشجرة إذا قُطِعَت جاءها علة، وإنما يقال: قُطِعت، أو جاءها عرضٌ أخرجها عن اعتدالها.

وقوله: "عن الاعتدال الطبيعي"؛ أي المعتاد الذي جرت به الطبيعة والعادة، وهذا هو تعريف العلة في اللغة، فيكون حينئذٍ بمعنى المرض أو مرادفًا له.

"ثم أُسْتُعِيرَت عقلًا لما أوجب الحكم العقليَّ لذاته كالكسر للانكسار"

نعم، هنا بدأ يتكلم المصنف عن العلة العقلية؛ لأن المصنف قد تكلم عن العلة اللغوية وانتهينا منها وهي قريبةٌ من المرض وعرَّفها، ثم سيتكلم بعد ذلك عن العلة العقلية، ثم سيتكلم بعد ذلك المعنى الثالث العلة الشرعية.

فقال: "ثم أُسْتُعِيرَت عقلًا"؛ أي العلة العقلية أُسْتُعِيرَت من الاستخدام اللغوي، أو الوضع اللغوي، أن نقول: الوضع اللغوي، إلى الاستخدام والتصرف العقلي.

قال: "ثم أُسْتُعِيرَت عقلًا لما أوجب الحكم العقلي لذاته"

إذن العلة العقلية: تعريفها هي ما يوجب الحكم لذاته، فكل ما أوجب الحكم لذاته فإنه يكون علةً.

طبعًا ضرب لذلك المصنف مثالًا، فقال: "كالكسر للانكسار".

أي شيء منكسر ما الذي أوجب انكساره؟

الكسر.

كما أن الشيء الأسود ما الذي أوجب سواده؟

هو التسويد، فتسويد علةٌ عقليةٌ لسواد الشيء، كما أن الكسر علةٌ عقليةٌ موجبةٌ للانكسار، فلا يمكن أن ينكسر العود بلا كسرٍ، ولا يمكن أن يسْودَّ الثوبُ بلا تسويدٍ، وهذه اللي يسمونها العلة العقلية.

العلة العقلية عند المناطقة جميعًا متفقون على أنها موجبة.

- ومن طريقة الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في التدليل على أصول أهل الحديث والأثر أنه يقول: (إنَّ ما تزعمون أنه دليلٌ مسَلَّم، وأنه صحيحٌ من كل وجهٍ خاصةً في الأدلة الكلامية والعقلية أنه قد يطرأ عليها ظن، فأنتم عندما تزعمون أن أدلة الآحاد والخبر، بل دلالة القرآن أنها ظنية وتقدم عليها الدلائل العقلية أنكم مخطئون، بل أدلتكم العقلية مطعونٌ فيها).

ومن كتب الشيخ التي بناها على هذا الأصل كتابه القيم جدًّا وهو كتاب [الانتصار لأهل الأثر] انتصر فيه لأهل الحديث، ومن المعنيين بطريقتهم فقهاء الحنابلة، وغيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة –رحمة الله على الجميع-.

تكلم الشيخ عن العلة العقلية عند قولهم: إن العلة هي الموجبة له، فذكر بعض الاعتراض على ذلك.

- فقال الشيخ في كتابه [الانتصار] لأهل الأثر: فقال: (إن استعمال اسم العلة في الموجب للشيء، أو المقتضي له هو من عرف أهل الكلام، وهي وإن كانت بينها وبين العلة اللغوية مناسبة من جهة التغيير، فالمناسبة في لفظ التولد أظهر، وهذا توجيه أيضًا حتى في استخدامهم اللغوي، أن فيه إشكالًا.

"ثم أُسْتُعِيرَت شرعًا لمعانٍ"

طبعًا قول المصنف: "لما أوجب الحكم العقلي لذاته" يخرج ما أوجب لأمرٍ خارجيٍّ، أو أمرٍ اصطلاحي، فإنه يكون ليست علة عقلية، وإنما يكون إنما علة شرعية، أو علة عرفية؛ لأنها لأمرٍ خارجي من وضع الشارع، أو من وضع الآدميين، مثل الإشارة للوقوف ونحو ذلك.

"ثم أُسْتُعِيرَت شرعًا لمعانٍ"

قول المصنف: "ثم أُسْتُعِيرَت شرعًا"؛ أي ثم إن العلة أُسْتُخدِمَت عند فقهاء الشريعة لمعانٍ، إذن فقوله: "ثم أُسْتُعِيرَت شرعًا" أي اسْتُخْدمت عند فقهاء الشريعة.

و"أُسْتُعِيرَت" من ماذا؟

أُسْتُعِيرَت من العلة العقلية، إذن أُسْتُعِيرَت العلة العقلية من اللغوية، وأُسْتُعِيرَت العلة الشرعية من العلة العقلية؛ لأنه قال: "ثم" تفيد الترتيب، فدل على أنها أُسْتُعِيرَت من العقلية؛ ولذا فإنه سيأتي بعد قليل الإشارة إلى أن بعض الاستعمالات مأخوذةٌ من استعمال العلة العقلية.

وقول المصنف: "ثم أُسْتُعِيرَت شرعًا"؛ أي أن هذا الذي سيتكلم عنها المصنف هي التي تسمى بالعلة الشرعية، وعندما نقول: الشرعية لا نقصد بها الشرعية في لسان الشارع، وإنما نقصد بها الشرعية في لسان أهل الشريعة، وعلماء الشريعة، وهم علماء الفقه خصوصًا، فإنهم يستخدمونها بهذا الاستخدام.

وقول المصنف: "لمعانٍ" أي أنها أُسْتُخدِمَت لأكثر من استعمال، فإن فقهاء الشريعة يستخدمون العلة لثلاثة معانٍ أوردها المصنف؛ ولذلك يختلف استخدامهم من موضعٍ لآخر بناءً على الأمور، أو المعاني الثلاثة التي سيوردها المصنف.

"أحدها: ما أوجب الحكم الشرعيَّ لا محالةَ"

قال: "أحدها" أي أحد هذه المعاني "ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة" سيأتي معنى إن شاء الله كلام طويل جدًّا في باب القياس هل العلة موجبة بنفسها، أم أنها علامةٌ يوجد عندها الحكم مطلقًا؟ وسيأتي إن

شاء الله التفصيل في هذه المسألة، وهي فيها كلام طويل جدًّا، وهل لها ثمرة؟ سيأتي إن شاء الله في باب القياس.

لكن نمشي على عبارة المصنف، وهي كذلك صحيحة، أنها "ما أوجب الحكم الشرعيَّ لا محالة"، قوله: "لا محالة" مراده؛ أي قطعًا؛ أي فحيث وُجِدت وُجِد عندها الحكم الشرعي.

وبناءً على ذلك: فإن العلة بهذا الاستعمال يكون الفقهاء قد استعملوها مرادفةً للموجِب للحكم الشرعي، فحيث قلنا: إن الموجب كذا، فقد يسمونه العلة له كذا.

وحينئذٍ تكون يعني مأخوذة من العلة العقلية؛ لأن العلة العقلية موجبة، وهذه تكون موجبة كذلك في الحكم الشرعي، وهنا موجبة للحكم العقلي.

"وهو المجموع المركب من مقتضى الحكم وشرطِه ومحلِّه وأهلِه"

قول المصنف: "وهو" الضمير هنا عائدٌ ليس للعلة، وإنما لما أوجب الحكم الشرعي؛ يعني لاستعمال هذا الثاني وهو الموجب؛ لأنَّا قلنا: إن الاستعمال الثاني بمعنى الموجب للحكم الشرعي، فما أوجب الحكم الشرعي لا محالة وهو العلة باستعمال الأول هو الذي قصده المصنف بقوله: "وهو"؛ أي وهو العلة بهذا الاستعمال.

"المجموع" يعني أن العلة بهذا الاستخدام لا بد من وجود فيها أربعة أشياء.

فتكون مركبةً من أربعة أشياء ومجموعة منها:

- وهو المقتضي.
- والشرط.
- والمحل.
- والأهل.

ولذلك قال: "المركب وهو المجموع المركب من مقتضي الحكم وشرطه ومحله، وأهله" وهذه الأمور الأربع قالوا: إنها شبيهةٌ بأجزاء العلة العقلية الأربع.

فإن عندهم أن العلة العقلية مكونةٌ من أربعة أجزاء:

- المادية.
- والصورية.
- والفاعلية.
- والغائية.

بنفس الترتيب المتقدم، فتقابل المادية المقتضي، والصورية الشرط، والفاعلية المحل، والغائية الأهل.

- نبدأ بها واحدةً واحدة:

الأول: قول المصنف: "المركب من مقتضي الحكم" مقتضي الحكم هو المعنى الطالب للحكم الذي يطلب الحكم، وشرطه، وسيأتي إن شاء الله شرط الحكم وتعريفه.

"ومحله": والمحل الحكم هو ما يتعلق به الحكم، سواءً كان في شخصٍ أو كان في جمادٍ ونحوه.

"وأهله" المراد بالأهل؛ أي أهل الحكم هم المخاطبون به، وسيأتي إن شاء الله أن المخاطب به هو المكلف في مبحثٍ مستقل، هذا له أمثلة متعددة.

على سبيل المثال التي ضربوها لإطلاق العلة على ما شمل الأمور الأربع: قالوا: لما يقال: إن وجوب الصلاة، يقال: إن وجوب الصلاة حكم شرعي مقتضي وجوب الصلاة هو الدليل الشرعي الذي أمر فيه الشارع بالصلاة، هذا هو المقتضي.

الأمر الثاني: شرط وجوب الصلاة هو كونه أهلًا مثلًا أهل المصلي، وسائر الشروط الباقية.

المحل: قالوا: الصلاة نفسها، هذا هو محل وجوب الصلاة، "أهله" هو المصلي نفسه، فهو أهل الوجوب.

مثاله أيضًا: في وجوب كفارة اليمين، فقالوا: إن وجوب كفارة اليمين حكمٌ شرعي مقتضيه هو أمر الشارع بالتكفير عند الحلف، فيكون الحلف هو المقتضي حينذاك.

شرطه: أنه لا بد أن يحنث بعد أن يحلف، محله: هو المحلوف عليه، أهله: هو الحالف الذي قد حنث.

وهكذا يقال في سائر الأحكام، فتكون هذه الأمور الأربعة مجموعة تسمى علةً، وهذا موجود عند بعض خاصة الفقهاء المتقدمين جدًّا يعبرون بهذا التعبير.

"الثاني: مقتضى الحكم وإن تخلف لفوات شرطٍ أو وجودِ مانعٍ"

نعم، قال: "الثاني" أي المعنى الثاني الذي أُسْتُعِيرَت له الأدلة الشرعية في استخدام الفقهاء، قال: "هو مقتضي الحكم"؛ أي أن العلماء يطلقون العلة في مقابل المقتضي.

وتقدم أمثلة للمقتضي مثل:

- أن يقال: إن العلة في وجوب كفارة اليمين هو الحلف، باعتبار أنه هو المقتضي.
- أو يقال: إن العلة في وجوب الصلاة أمر الشارع بها.
- أو يقولون: إن العلة في حصول الملك في النكاح مثلًا: هو عقد البيع، نقول: عقد النكاح مثلًا، إن حصول الملك في عقد البيع هو عقده بالإيجاب والقبول، فيكون هو المقتضي، فيكون جزءًا من الأجزاء الأربعة.

ومثله أيضًا نقول: إن المقتضي لأن يكون المرءُ مالكًا للبضع هو الإيجاب والقبول الذي تحقق به عقد النكاح، فيكون هذا علة هذا الأثر الذي تقدم.

قال: "وإن تخلف"؛ أي وإن تخلف الحكم عن المقتضي فقوله: "وإن تخلف"؛ أي وإن تخلف الحكم عنه؛ أي عن المقتضي.

قال: "وإن تخلف"؛ أي الحكم "لفوات شرطٍ" لعدم وجود أحد الشروط، مثل لما قلنا: إن المقتضي هو الحلف اليمين، ومن شرطه الحنث، فمن لم يحنث لا يترتب عليه الحكم بعد ذلك وهو وجوب الكفارة.

"أو لوجود مانعٍ من الموانع" التي سيأتي الإشارة لبعضها، مثل: أن أبًا قتل ابنه، فالحكم هو القصاص، ولكن تخلف الحكم هنا، طبعًا المقتضي هو القتل، والحكم هو القصاص، لكن تخلف الحكم هنا لكون الجاني أبًا للمجني عليه، فوجود المانع يمنع من وجوب الحكم، فتخلف الحكم مع وجود المقتضي، هذا استعمال بعض الفقهاء، وهذا من باب يعني يدلوننا على مسألة سأشير لها عندما ننتهي من هذه الأصناف.

"الثالث: الحكمة"

نعم، "الثالث"؛ يعني الاستعمال الثالث مما يستعمل فيه الفقهاء معنى العلة، قال: وهو "الحكمة"؛ أي حكمة الحكم، وسيأتي إن شاء الله تفصيل لها في باب القياس، ومعنى "الحكمة" هو المعنى المناسب الذي نشأ الحكم عنه، أو شُرِع الحكم لأجله.

" كمشقة السفر للقصر والفطِرُ، والدِّينِ لمنع الزكاة، والأبوةِ لمنع القصاص"

قال: "كمشقة السفرِ للقصر والفطر" فنقول: إن المشقة للسفر والقصر علةٌ، مع أنها ليست مناطًا بها الحكم، وإنما هي حكمة، وسيأتي إن شاء الله تفصيل هل يصح التعليل العلة القياسية بالحكمة أم لا؟ سيأتي إن شاء الله في محله.

فنقول حينئذٍ: بناءً على هذا الاستخدام أن بعض الفقهاء يقول: (والعلة في قصر الصلاةِ في السفر وجود المشقة) لكن لو أردت أن تدقق في العبارة تقول: "والحكمة"، فهنا استخدم العلة بمعنى الحكمة، والحكمة تارةً يُعلق بها الحكم وجودًا وعدمًا، وتارةً لا يعلَّق، وإنما تبقى مناسبةً فقط لا يناط بها الحكم.

قال: "ومثله الفطر"؛ أي الفطر تكون علته وحكمته هي المشقة في السفر.

قال: "والدَّين لمنع الزكاة" قوله: "والدَّين لمنع الزكاة" مرادهم من كان مالكًا النصاب، ثم كان عليه دينٌ يستغرق ماله، فعبَّروا بصورةٍ واحدة من صور أثر الدين على النصاب؛ لأن كل مَن كان عليه دين، وكان الدين مما يعني يكون مؤثرًا في الوعاء الزكوي، فإنه يخصم من الوعاء الزكوي؛ فلو أن الرجل ملك مئةً والنصاب عشرة، وعليه دين عشرون، فإنه يزكي ثمانية، لكن لو كان ماله مئة، ودينه تسعون، فإنه قد سقطت

الزكاة عنه؛ لأنه لا تجب الزكاة إلا في عشرة، والنصاب عشرون، فهو أقل من النصاب، وهذا معنى قوله: "والدين" أي "وكالدين لمنع الزكاة، فإنه يكون حكمةً".

وصورة ذلك أن نقول: يعني كيف التعليل به نقول: إن الدَّين في ذمة المسلم الذي يملك النصاب، فإنه إذا أنقص المال عن النصاب يكون علةً لمنع وجوب الزكاة، هو ليس علةً في ذاته، ولكنه حكمة، وإلا فإنه يكون مالكًا النصاب في الحقيقة، ولكن لما كان الدين الذي عليه مستغرقًا المال كله، أو أغلبه فيكون منقصًا له عن النصاب، فإنه يكون يسمى حينئذٍ علةً.

قال: "والأبوة لمنع القصاص" هذا تقدم، فإنه يقال حينئذٍ أحيانًا: أن الأبوة علة، مع أنها في الحقيقة مانع، وإنما هي في الحقيقة لأجل كونها حكمة، فعندما يعبر بعضهم فيقول: إن كون الجاني أبًا للمجني عنه علة انتفاء القصاص هي حقيقتها حكمته؛ لأن الشخص لا يقتص منه بجنايته على نفسه.

وقد قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «أَنْتَ وَمَالَك لِأَبِيك» فَنُزِّل الابن منزلة الجزء من النفس، فحينئذٍ فإنه لا يقتص منه، فهذه من باب الحكمة؛ ولذلك دخلت فيها.

"الصنف الثاني: السبب"

نعم، الصنف الثاني من أصناف العلم المنصوب شرعًا للتعريف بالحكم الشرعي، قال: هو "السبب" السبب كذلك أيضًا يستخدم في استعمال الفقهاء لأكثر من استخدام نذكره بعد قليل.

"وهو لغة: ما تُوصل به إلى الغرض"

قوله: "وهو لغةً: ما تُوصِّل به إلى الغرض" يعني هذا التعريف الذي ذكره المصنف تبع فيه الطوفي؛ لأن الطوفي رجَّح هذا التعريف، وترك التعريف الذي ذكره صاحب [الروضة] وكثير من الأصوليين حينما قالوا: إن السبب هو الذي يحصل الحكم عنده لا به، وهذا هو المشهور في كثير من كتب الأصوليين، ولكن المصنف تبع الطوفي في تعريفه بقوله: "ما يتوصل به إلى الغرض".

قوله: في تعريفه في اللغة بأنه "ما يتوصل به"؛ أي أنه ليس هو الذي أوجب، وإنما كان وسيلةً.

ولذلك يجب أن نعرف أهم فرق بين السبب والعلة: أن السبب ليس موجبًا بنفسه، وإنما هو وسيلة؛ ولذاك قال: "ما يتوصل به" فهو وسيلةٌ للوصول إلى الغرض، وهذا أهم فرقٍ يُفَرق فيه بين السبب والعلة في الاستخدام اللغوي، فالعلة تكون موجبة لمعلولها، بينما السبب ليس موجبًا له، وإنما هو يعني يتوصل به إليه، فيكون كالأمارة حينذاك.

"وأُسْتُعِيرَ شرعًا لمعانٍ"

"وأُسْتُعِيرَ شرعًا" أي وأُسْتُعِيرَ شرعًا من الاستخدام اللغوي، ليس كالعلة أُسْتُعِيرَ من الاستخدام العقلي، وإنما أُسْتُعِيرَ شرعًا من الاستخدام اللغوي، أو الوضع اللغوي بالمعنى الأدق، فنُقِل من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي.

وقول المصنف: "أُسْتُعِيرَ شرعًا" ليس ذلك المراد به في لسان الشارع، وإنما المراد في لسان حملة الشرع وهم الفقهاء، فالذي يتكلم عنه المصنف هنا استعمال الفقهاء وحملة الشرع لا في الشرع نفسه.

وقول المصنف: "لمعانٍ" أورد المصنف أربعةً، وسيذكرها بنصها.

"أحدها ما يقابل المباشرة كحفر البئر مع التردية فالأول سبب، والثاني علة"

قال: "أحدها" هنا عبَّر بالأحد ولم يعبِّر بالأول؛ لأن قاعدة العلماء في الفقه والأصول، إذا عبروا بالأول فمعناه الأقوى أو الأكثر، ولما عبَّر بأحدها فيدل على أنه مستوٍ مع ما بعدها، فلا مزية له على غيرها، ومثله يقال أيضًا في العلة.

وهذا "أحدها" التي ذكرها المصنف هو أول المعاني التي أُسْتُعِيرَ له السبب الشرعي من الوضع اللغوي.

قال: "ما يقابل المباشرةَ" فالسبب تكون في مقابل المباشرة، وهذا الاستخدام كثير جدًّا عند الفقهاء، وخاصةً في باب الجنايات، وفي باب الغصوب؛ أي باب الغصب حينما يتكلمون عن السبب والمباشرة، المتسبب والمباشر، ولهم في المتسبب والمباشر حديثٌ طويل، وتفريعاتٌ كثيرة، وقواعد متعلقة بهذا الأمر منها:

❖ القاعدة التي أوردتها في أول الحديث: [إذا اجتمع المتسبب والمباشر فالضمان على المباشر، ولا يسقط ذلك العقوبة عن المتسبب، وأما إن كان الجناية من متسبب ولا مباشر، فالضمان على المتسبب بحيث لا مباشر].

وفي بعض المواضع يُجعل المتسبب كالمباشر، كالمكره، وقد يجتمع الضمان عليهما معًا، وهذا حديثها أظن يعني أن تكلمنا عن بعضها باختصار في الزاد.

إذن، فقول المصنف: "ما يقابل المباشرة" هذا من أكثر استخدام الفقهاء في باب الجنايات.

ومثَّل له بمثالٍ سهل، قال: "كحفر البئر مع الَتردية" يعني لو أن رجلًا حفر بئرًا، ثم جاء آخر فردَّى؛ أي رمى شخصًا ثالثًا في تلك البئر، رمى فيها آدمي، أو رمى فيها بهيمةً فتلفت، فالآدمي ضمانه بالقصاص أو الدية، والبهيمة بضمانها بقيمتها.

فنقول: إن حفر البئر سبب، والحافر متسببٌ، والتردية وهو الدفع مباشرةٌ، والدافع مباشرٌ، فحينئذٍ اجتمع السبب والمباشرة، فيكون الضمان على المباشر، وهذا معنى قوله: "فالأول" وهو حفر البئر "سببٌ"؛ أي سببٌ في الجناية، والثاني وهو الدافع أو المردي، "والثاني علةٌ" فيكون علة القتل؛ ولذلك جعلنا الضمان عليه؛ لأنه هو المباشر.

إذن فاعل علته هو المباشر، وهو الذي في الحقيقة قام بالجناية؛ لأنه ينسب إليه بأنه هو الدافع.

"الثاني: علة العلة"

قال: "الثاني"؛ أي من المعاني التي اُسْتُعِيرَ لها لفظ السبب شرعًا في لسان حملة الشرع، قال: "علة العلة" يعني أن السبب يطلق بمعنى على العلة، فتكون العلة لها علةٌ موجودة، فحينئذٍ تكون علةً لها.

مثاله: يعني أورد المصنف مثالًا، سأورد بعده مثالًا آخر.

" كالرمي هو سبب القتل، وهو علة الإصابة التي هي علة الزهوق"

يقول الشيخ: "كالرمي" لو أن رجلًا رمى آخر بسهمٍ فقتله، فالعلماء يقولون: إن علة قتله الرمي، وبناءً عليه فهذا الرمي إن كان بقصد الجناية وهذا الشرط الأول لها؛ يعني أن يكون عمدًا عدوانًا، والشرط الثاني: أن يكون الرميُ بمحددٍ أو مثقَّل، ونحو ذلك من الآلات التي تكون قاتلةً، فإنه حينئذٍ العلة قد استوفت شرطيها ففيها (٤٨:٤٣)، فيكون فيها أن الرمي هو العلة.

الحقيقة أن الرمي ليس هو علة القتل، وإنما هو علة العلة؛ ولذلك يقول: "كالرمي هو سبب القتل" الحقيقة هو على العلة وليس سببًا لها؛ لذلك يقول: هو على الإصابة الذي قتل إنما هو الإصابة، فهذا هو العلة، ولم تحدث إصابةٌ إلا لأجل الرمي، فكان الرمي علة الإصابة، والإصابة علة زهوق الروح، فكان علة العلة حينئذ.

"الثالث: العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول"

قال: "الثالث" يعني أن من استعمالات حملة الشريعة للسبب أنهم يسمون العلة بدون شرطها سببًا.

فقول المصنف: "العلة" هي التي تقدم ذكرها "بدون شرطها"؛ أي بدون الشرط الذي يكون مصاحبًا لها، فحينئذٍ لما ذكرنا تذكرون في معنى العلة المعنى الثالث: بأن العلة هي التي تكون المقتضي للحكم ولو بدون الشرط، ولو تخلف معها الحكم، فحينئذٍ يكون السبب بالمعنى الثالث مرادفًا وموازيًا للعلة بالمعنى الثالث؛ ولذا الفقهاء قد يسمون العلة سببًا لهذا المعنى.

"الرابع: العلةُ الشرعيةُ كاملةً"

نعم، هذا المعنى الرابع، قال: "هو العلة الشرعية الكاملة" وهو العلة المركبة من الأمور الأربعة وهو المعنى الأول؛ مركبة من المقتضي، ومركبة من الشرط، ومركبة كذلك من المحل، ومركبة كذلك من الأهل الذي يكون له، أربعة أشياء تقدم ذكرها، فإذا اجتمعت هذه الأمور سُمِّيَ سببًا.

❖ قبل أن ننتقل للشرط نستفيد:

أن السبب يستخدمه الفقهاء بمعنى العلة في موضعين، وفي موضعين يجعلونه علة العلة، أو يعني يجعلونه معنًى قريبًا من العلة، هذا واحد، وهذا يدلنا على أن استخدام الفقهاء للسبب والعلة ليس مطَّردًا لمعنًى واحد، بل قد يتجوزون فيطلقون العلة على السبب، والسبب على العلة بخلاف الاستخدام العقلي، فإن الاستخدام العقلي يفرِّق بين العلة وبين السبب، وأما الفقهاء فأن لهم تجوُّزًا في هذا الباب.

ولذلك فإن أغلب استخدام الفقهاء لما كان متغايرًا الثمرة له قليلة جدًّا، لكن من الثمرات، لا أقول: ما فيها، لكن من الثمرات للتفريق بين السبب والعلة.

- المسألة المشهورة جدًّا: هل يجوز أن يتقدم الشيء على سببه أم لا؟

فنقول: إن كان ذاك السبب علةً وهو المقتضي للحكم، فإنه لا يجوز أن يتقدم عليه، وإن كان ليس هو المقتضي، وإنها كان هو أحد القيود المتعلقة به، فيجوز أن يتقدم عليه، وبعضهم يسميه الشرط.

مثل: مسألة الحنث، فإن من حلف بالله -عَزَّ وَجَل- جاز له أن يكفِّر قبل أن يحنث لحديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-:«إِنِّي إِنْ شَاءَ اللهُ لَا أَحْلِف عَلَى يَمينٍ فَأَرَى غَيْرهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا» في لفظٍ «فَعَلْتُ الذِي هُوَ خَيْر، وَكَفَّرت عَنْ يَمِينِي» وفي لفظٍ «إِلَّا كَفَّرْت عَنْ يَمِينِي وَفَعَلْت الذِي هُوَ خَيْر» والحديث في الصحيح من حديث أبي موسى.

ولذلك مثل أيضًا يقال في الحج: فإن الكفارات التي يعني الفدية يجوز فعلها قبل فعل المحذور، لكن بشرط أن يكون محرمًا، فلا بد من وجود المقتضي وهو الدخول في النسك؛ يعني هذه من أهم الثمرات المتعلقة بالتفريق بين السبب وبين العلة.

"الصنف الثالث: الشرط"

النوع الثالث من خطاب الوضع هو "الشرط"

"وهو لغة: العلامة ومنه جاء أشراطها"

هذه واضحة، الشرط في اللغة الأصل أنه العلامة على الشيء، ومنه سميت الشرطة شرطةً؛ لأنها تضع علامات على صدورها في الزمان الأول، ومنه جاء قوله الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[محمد:١٨]؛ أي علاماتها؛ أي العلامات الصغرى.

"وشرعًا: ما يلزم من انتفائه انتفاء أمر على غير جهة السببية"

قوله: "ما يلزم" هذا يخرج السبب، وسيأتي أيضًا إخراج السبب في آخره؛ أن السبب لا يلزم منه.

قوله: "ما يلزم من انتفائه انتفاء أمرٍ" عبَّر بانتفاء الأمر؛ لأن الشرط أحيانًا قد يكون لحكم شرعي، وقد يكون لحكم وضعي آخر، وعبَّر المصنف بقوله: "ما يلزم من انتفائه انتفاء أمرٍ"؛ لكي يخرج المانع، فإن المانع يلزم من وجوده انتفاء أمرٍ، بينما الشرط يلزم من انتفائه انتفاء أمر.

إذن الفرق بين المانع والشرط هي كلمة واحدة:

الشرط يلزم من وجوده انتفاء الأمر، بينما الشرط هو يلزم من انتفائه وجود الأمر.

قال: "على غير جهة السببية" هذا القيد لكي يخرج السبب؛ لأن السبب لا يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من انتفائه النفي، أما التي يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من انتفائه النفي هي العلة الشرعية بمعنى المقتضي.

لكن السبب يلزم من انتفائه النفي، فلما كان يشبه الشرط من أنه يلزم من انتفائه النفي زاد عبارة "على غير جهة السببية"؛ لكي يخرج السبب، فلا يكون داخلًا في هذا التعريف.

ضرب المؤلف مثالين.

" كالإحصان والحولِ ينتفي الرجمُ والزكاةُ لانتفائهما"

يقول: "كالإحصان" بقيوده الأربع المشهورة في المذهب، لأن المذهب يزيد قيودًا على غيره إذا وُجِد الإحصان، فإنه يكون شرطًا للرجم، لكن إن انتفى هذا الشرط، فإنه لا رجم، وإن تحققت باقي الشروط، قد

يوجد الإحصان لكن ينتفي شيء آخر مثل الشهود، أو كمال النصاب بالإقرار، فإنه لا بد أن يقر على نفسه أربعًا، وهكذا.

قال: "وكالحول" في الزكاة، فإن الحول في الزكاة شرط؛ أي حولان الحول، وبناءً عليه فإنهم يقولون: لو لم يحل الحول فلا زكاة عليه، بمعنى لا زكاة واجبة، لكن يجوز له أن يقدمه على الشرط؛ لأن المقتضي وهو ملك النصاب موجود قبله، فيجوز تقدم الفعل على سببه وشرطه، بشرط وجود المقتضي له وهو ملك النصاب.

"وهو عقلي"

"وهو" أي الشرط "عقليٌّ"؛ أي منه نوعٌ عقلي، ويسمى الشرط العقلي.

" كالحياة للعلم"

قوله: "كالحياة للعلم"؛ لأنه لا يُعقل أن هناك عالمٌ إلا وهو حي، فلا عالِم إلا وهو حي، وهذه من الاستدلالات العقلية لإثبات بعض الصفات الكمال لله -عَزَّ وَجَل- يستدل بها بعضهم فيقول: أثبتنا علم الله -عَزَّ وَجَل-، فنثبت الحياة له من باب الشرطية.

"ولغوي"

أي الشرط اللغوي.

"كدخول الدار لوقوع الطلاق المعلق عليه"

قوله: "ولغويٌّ" مثَّل له بمثال: قال: "كدخول الدار لوقوع الطلاق المعلق عليه" لو أن رجلًا علَّق طلاق زوجته على دخول الدار، قال: إن دخلتِ الدارَ، هذا التعليق تعليق لغوي، فحيث وُجِد الدلالة اللغوية بأن دخلت هي الدار بما يصدق عليه لغة ذلك فإنه يكون شرطًا لوقوع الطلاق، ومثله يقال أيضًا في العتق.

بعض الأصوليين، أو كثير من الأصوليين، عدد من الأصوليين كان يرى أن الشرط اللغوي لا يسمى شرطًا وإنما هو من باب الأسباب، فيرى أن الشرط اللغوي ومثله العادي، إن قيل بالشرط العادي إنما هو من قبيل الأسباب، وليس من قبيل الشروط، والسبب في ذلك ما تقدم ذكره في الفرق بين السبب وبين الشرط، فذكروا: أنه يلزم من وجود الشرط اللغوي وجود المسبب، ويلزم من عدمه العدم، بخلاف الشروط اللغوية، فإنه لا يلزم من وجوده الوجود.

"وشرعي"

"وشرعي"؛ أي شرطٌ شرعي.

" كالطهارة للصلاة"

لأن الطهارة يلزم من انتفائها عدم صحة الصلاة، ولكن لا يلزم من وجودها وجود الصلاة أو صحتها؛ لأنه قد يكون هناك سبب آخر يكون مبطلًا للصلاة.

"وعكسه: المانع"

قوله: "وعكسه"؛ أي وعكسه الشرط، وتقدم الحديث عن كلمة "وعكسه" تحتمل أن تكون الصنف الرابع، وتحتمل أن تكون داخلةً في الصنف الثالث وهو الشرط.

وقول المصنف: "وعكسه" يدلنا على أن المانع عكس الشرط، فينتفي الحكم بوجوده، بينما الشرط ينتفي الحكم بانتفائه، فهذا هو وجه العكسية فيه.

أما وجه الاتفاق بين المانع وبين الشرط أننا نقول: إن وجود المانع وانتفاء الشرط كلاهما سواءٌ في انتفاء الحكم، فإن الحكم ينتفي عند انتفاء الشرط، وعند وجود المانع، كما أنهما يتفقان؛ أعني وجود الشرط وانتفاء المانع اللي هو عكس السابقة إذ يتفقان في أنه لا يلزم منهما وجود الحكم، ولا يلزم منهما أيضًا عدمه، وإنما يلزم عند انتفاء الشرط ووجود المانع الذي تقدم ذكره قبل قليل.

قبل أن ننتقل لتعريف كلام المصنف، هنا لما قلنا: إن الشرط والمانع يشتركان في أمرين، ويختلفان في أمر، جعل كثيرًا من الفقهاء يعدون انتفاء المانع شرطًا، وهذا هو أغلب استخدام الفقهاء، فإن أغلب استخدام الفقهاء أنهم يذكرون في الشروط انتفاء الموانع.

فعلى سبيل المثال: يقولون: من شرطه التكليف، وبعضهم يقول: ألا يكون مجنونًا، فالجنون طارئ، فيكون مانعًا؛ ولذا فإن انتفاء الموانع يعد من الشروط وهو أكثر استخدام الفقهاء، فيجعلون انتفاء المانع شرطًا، فإذا عددوا الشروط ذكروا فيه الموانع.

ولذلك عندهم كلمة مشهورة يقولون: (إن عدم الشرط مانعٌ من موانع الحكم، وعدم المانع شرطٌ من شروط ثبوت الحكم) هذه كلمة مشهورة جدًّا يكررونها في هذه المسألة.

طبعًا هذا هو الأشهر عند الفقهاء في استخدامهم.

خالف في ذلك القرافي فكان له رأي في هذه المسألة ويرى أن هناك فرقًا بين الشرط وبين المانع، ووجه الفرق بينهما فقال: (أنه إذا شُكَّ في الشرطِ، أو شُكَّ في المانع، فإنه يختلف الحكم، فحيث شككنا في الشرط، فإنه لا يثبت المشروط؛ لأنه لا بد من تيقن وجود الشرط من الشك هل دخل الوقت أم لا، فنقول: لا تصح صلاته حتى يتيقن، يمضي من الوقت ما يتيقن أنه قد دخل وقت الصلاة، بخلاف الشكِّ في وجود المانع، فإنه لا عبرة به، فيثبت الحكم مع وجود الشك)، فقال: (فرقنا بين الشك في انتفاء المانع، والشك في وجود الشرط، فأثر في الحكم، فيجب التفريق بينهما، ولو قلنا: إنهما واحد لجمعنا بين نقيضين أحدهما يؤثر فيه الشك، والثاني لا يؤثر).

أضرب لك مثالًا: هلك هالك، وهذا الهالك نظرنا في ماله هل يورث أم لا؟

فنقول: إنه إذا كان مسلمًا وشككنا في ردَّتِه، هل ارتد أم لا، فنحن شاكون في الرِّدة، فحينئذٍ نقول: يرث ورثته المسلمون ماله؛ لأننا شاكُّون في المانع، ولا عبرة بالشك في الموانع.

بينما لو كان العكس رجل غير مسلم ثم هلك، وشككنا في وجود الشرط وهو إسلامه، إذ الشرط اتحاد الدين، والمانع اختلاف الدين، فحينئذٍ نقول: لما شككنا في وجود الشرط فإنهم لا يرثون؛ للشك في وجود الشرط، هذا كلام القرافي.

طبعًا أطال ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في الرد عليه، وقال: (هذا غير صحيح، بل الشرط والمانع سواء، وإنما جعلنا فرقًا في الشك؛ لأن الشك لا ينقل عن الأصل، فلما كان الذي يحكم بوجود الشرط مستصحب العدم حينئذٍ نقول: لا عبرة بالشك الطارئ، فحينئذٍ لم نعتبر وجود الشك في الشرط، بينما المانع هو مستصحب للحكم الأول، فحينئذٍ يعني اعتبرنا الحكم الأول في هذه المسألة).

وله كلام طويل جدًّا، ونسبه لنفسه ابن القيم في [بدائع الفوائد] فقال: قلت، وفائدة ذلك: أن ابن القيم في [بدائع الفوائد] إذا لم يقل: قلت، فأحيانًا قد تكون قليلة، قد يقول قائل: استفادها من غيره، وخاصة في المباحث اللغوية كالسهيلي صاحب [الأمالي] وغيره.

الطالب: ....

الشيخ: إذا شك هل هو مسلمٌ أم ليس بمسلم شك في الشرط.

الطالب: ....

الشيخ: لا، ما يورث.

"وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم"

قال: "وهو"؛ أي المانع "ما يلزم من وجوده عدم الحكم" يعني يلزم أنه إذا وُجِد انتفاء الحكم وعدم صحته، الفقهاء يعقدون أبوابًا للموانع، فيقولون على سبيل المثال: موانع القصاص، موانع قبول الشهادة، وهكذا؛ يعني يذكرون أبوابًا كثيرة جدًّا موانع الإرث التي ذكرناها قبل قليل ثلاثة.

"والصحة والفساد عندنا من باب خطاب الوضع"

هذه المسألة من المسائل المهمة، وما بعدها يكون سهل، وهي قضية الفرق بين الصحة والفساد.

قول المصنف: "والصحة والفساد" هذه من الألفاظ التي ذكر الشيخ تقي الدين ونقلها عنه بدر الدين الزركشي في [البحر المحيط] وأقرَّه عليها أن هذين اللفظين وهي الصحة والفساد ليست موجودةً في نصوص الشرع، وإنما هي من اصطلاح الفقهاء وتواضعهم بهذا التعبير، بتعبير الصحة والفساد، وإلا فالأصل أن الشرع إنما يعبر بالحق والباطل، كما قال الشيخ، وأما الصحة والفساد فإنما هي من اصطلاح الفقهاء، ولا مشاحة في اصطلاحهم.

وقوله: "عندنا" يدلنا على أن هذا الحكم هو عند فقهاء الحنابلة، وأما الأقوال التي سأوردها بعد ذلك فإنها عند غيرهم.

وقوله: "من باب خطاب الوضع" أي أن الصحة والفساد تعدُّ من أنواع خطاب الوضع، ولكنها ليست من العلامات الأربعة التي تقدَّم ذكرها.

- وسبب كونها من خطاب الوضع قالوا: لأنها حكمٌ من الشارع على العبادات والعقود، وإن كانت متأخرةً، إلا أنه يُبنى عليها أحكامٌ تكليفية، ففي العبادات يبنى عليها الإعادة، أو وجوب الإعادة، وفي المعاقدات يبني عليها وجوب الضمان، ووجوب رد المال، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بهذا الأمر، فكانت الصحة والفساد عندها يظهر حكم تكليفي فكانت حكمًا وضعيًّا.

"وقيل معنى الصحة: الإباحة، والبطلان: الحرمة"

قال: "وقيل"؛ أي من قال هذا القول فإنه يقول: إنها ليست خطابًا وضعيًّا، وإنما هي حكمٌ تكليفي، فحينئذٍ تكون الصحة بمعنى الإباحة؛ أي الجواز.

قال: "والبطلان بمعنى الحرمة"، وقد رُدَّ على ذلك فقال: إن هذا لا يصح؛ لأن الصحة علة، والإباحة معلول، والعلة لا تكون معلولةً، وإنما هي مغايرة لها؛ ولذلك هذا القول يعني ضعيفٌ جدًّا.

"وقيل: هما أمر عقلي"

قال: "وقيل" هذا القول هو الذي قاله ابن الحاجب في مختصره [المنتهى]، وقد قيل: إنه لم يسبقه أحدٌ لقوله: إنها أمرٌ عقلي، لكن نقل ابن دقيق العيد أن جدَّه، وذكر اسمه –نسيت اسمه الآن– قد قال بهذا القول.

ومعنى قوله: "أنها أمرٌ عقلي" بمعنى أنها ليست حكم وضعي، ولا حكم تكليفي، وإنما إذا وُجِدَ القيود، ووُجِد حد الصحة من الشروط وغيرها، فإنه يُحكَم بالصحة عقلًا، أو يُحكم بالفساد عند انتفاء الحد والقيود التي تقيد الصحة.

"فالصحة في العبادات: وقوع الفعل كافيًا في سقوط القضاء عند الفقهاء"

بدأ يتكلم المصنف في حد الصحة عند الفقهاء، وقد ذكر المصنف هنا تبعًا لابن الحاجب والطوفي، والطوفي أيضًا كان ينقل من ابن الحاجب كثيرًا، بدأ يتكلم عن حد الصحة وقسَّمه إلى قسمين في العبادات، وفي المعاملات.

وهذا التقسيم الذي مشى عليه المصنف في تقسيم الصحة إلى عادات وعبادات يعني ذكره بعضهم، وإن كان المرداوي قال: يمكن أن نجعل له ضابطًا يجمع الاثنين، سأشير له بعدما ننتهي من الحدَّين.

بدأ يتكلم المصنف قال: "فالصحة في العبادات" ثم ذكر حدًّا عند الفقهاء وآخر عند المتكلمين، وهذا يدلنا على أن الفقهاء، أو أن العلماء قد اختلفوا في حد الصحة في العبادات مع اتفاقهم على حد الصحة في المعاملات.

أما في العبادات فإن لهم قولين:

- القول الأول: هو وقوع الفعل؛ أي فعل العبادة كافيًا في سقوط القضاء، قوله: كافيًا في السقوط القضاء؛ بمعنى أن فعل العبادة إذا لم يوجب شرعًا قضاءها، فإن معنى ذلك أنها صحيحة.

وإن قلنا: إنه يجب قضاء العبادة فإنَّا حينئذٍ نقول: إنها فاسدة، قال: وهذا عند الفقهاء بمعنى أن هذا هو استعمال الفقهاء، وقد نص على أن هذا هو استعمال الفقهاء كثير من فقهاء الحنابلة كابن نصر الله في حاشيته

على المحرر، ومنهم الشيخ تقي الدين، يعني ابن نصر الله معاصر مؤلف، لكن الشيخ تقي الدين متقدمٌ على المؤلف، وقال: إن هذا هو الصحيح والباطل في عرف الفقهاء.

"وعند المتكلمين: موافقة الأمر"

قوله: "وعند المتكلمين"؛ أي في علم الأصول هو "موافقة الأمر" يعني موافقة الفعل لأمر الشارع، ومعنى كونه "موافقًا"؛ أي في ظن المكلف لا في الحقيقة؛ لأنه في الحقيقة لا يعلمه أحد، فلو قلنا: إن في حقيقة الأمر لمـَا حُكِم بصحة العبادة في الغالب؛ ولذاك يقولون: إن المراد بالموافقة في ظن المكلَّف سواءً وافق حقيقة الأمر، أو لم يوافقه.

وهذا التعريف الذي عند المتكلمين، يعني ذكر كثير من الحنابلة ومشى عليه، منهم: أبو علي العكبري في رسالته في الأصول، فقد ذكر تعريفًا قريبًا من هذا حينما قال: (الصحيح ما طابق العقل والنقل) فقوله: ما طابق النقل؛ أي كان موافقًا للأمر الشرعي.

وثله أيضًا الطوفي، وقد ذكر الطوفي أن تعريف المتكلمين أعم من تعريف الفقهاء.

"فصلاة من ظن الطهارة صحيحة على الثاني لا الأوَّل"

يقول الشيخ: إن من صلى صلاةً يظن فيها أنه طاهرٌ من الحدث، وعبَّرت بالحدث دون الطهارة من النجاسة؛ لأن الطهارة من النجاسة فيها خلاف على قولين: البناء على الظن فيها.

- طبعًا بس للفائدة، نأخذ مسألة فقهية: المذهب يقولون، أو يكاد يكون اتفاقًا فيما أعلم: أن من صلى ظانًّا أنه طاهر، فبان أنه محدث بطلت صلاته لحديث «لَا يَقْبَل الله صَلَاة أَحَدكُم إِذَا أَحْدَث حَتَّى يَتَوَضَّأ» هذا ما يتعلق بالحدَث.

وأما من صلى ظانًّا طهارته من النجاسة، من حدث النجاسة، فبان بخلافه، فالمذهب فيه روايتان، قيل:

- إنه ملحق بالحدث الأول.
- وقيل: إنه ليس ملحقًا به، بل يُعفى عن ظنه.

وسبب الخلاف: أننا نقول: إن الطهارة من الحدث شرط، وأما الطهارة من النجاسة فعلى المشهور أنها شرط؛ ولذلك لما عدُّوا شروط الصلاة قالوا: واجتناب النجاسة.

وأما على الرواية الثانية فقالوا: إن اجتناب النجاسة ليس شرطًا، وإنما هو واجب.

والقاعدة: أن الشروط لا يعذر فيها بالنسيان بخلاف الواجبات فقط، هذا السراد الذي ذكرته؛ لكي أقول لك: إن عندما أقول: ظن الطهارة على المذهب الطهارة من الحدث ومن النجس، وأما على الرواية الثانية فهو خاصٌّ بالحدث.

قال: من صلى ظانًّا طهارته، ثم بان له أنه لم يكن على طهارة، فعلى قول المتكلمين هي صحيحة؛ لأنه وافق الأمر، وعلى الأول؛ أي على القول الأول أنها ليست بصحيحة؛ لأنه يجب عليه القضاء للحديث، حديث ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- المعروف.

"والقضاء واجب على القولين عند الأكثر"

قوله: "واجبٌ على القولين" أي على قول المتكلمين، وعلى قول الفقهاء، أما الفقهاء فواضح؛ لأنه ليس بصحيح، بل هو فاسد، وأما على قول المتكلمين فإنهم يقولون: هي صلاةٌ صحيحةٌ ويجب معها القضاء؛ ولذلك يقولون: لا تلازم عند المتكلمين بين القضاء وبين الصحة.

وقوله: "عند الأكثر"؛ لأن بعضًا من الأصوليين نقل عن بعض المتكلمين أنه قال: إن الصحيحة عندهم لا يجب فيها القضاء، فمن صلَّى ظانًّا طهارته وبان على خلافها لا يجب عليه القضاء، نُقِل هذا عن بعض المتكلمين، وأنكره كثيرٌ من الأصوليين وقالوا: هذا فيه نظر، هذه من جهة.

- آخر قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها: هل الخلاف بين المتكلمين والأصوليين له ثمرةٌ أم لا، وخاصةً إذا قلنا: إنه يجب القضاء على قولين؟

كثير من الأصوليين يقول ومنهم الطوفي والمرداوي، وكثيرون يقولون: إن الخلاف فيها خلاف لفظي، أو كاللفظ، هذه عبارة الطوفي، هو خلاف لفظيٌّ أو كاللفظ، وهذا الذي جزم به غير الحنابلة كالقرافي، والسبكي، ومن المالكية أيضًا ابن جُزَي وغيره، قالوا: إنه لا ثمرة لهذه المسألة.

خالف في ذلك الزركشي في شرحه لـ[جمع الجوامع] وابن قاسم العبّادي، فقالوا: بل إن لها ثمرة، والثمرة عندهم تكون معنوية، قالوا: لأن هذه المسألة مبنية على المسألة التي تقدم ذكرها في باب القضاء حينما قالوا: هل القضاء يكون بأمرٍ جديد أو بالأمر الأول؟ فيكون ثمرة هذه المسألة ثمرة أصولية وليست ثمرةً فقهية.

"وفي المعاملات: ترتب أحكامها المقصودة بها عليها"

قول المصنف: "وفي المعاملات"؛ أي يفرَّق بين الصحة والفساد في المعاملات عند الجميع، والمعاملات تشمل سائر المعاملات كالبيوع، والرهون، والإجارة، وغيرها، بل ويدخل فيها أيضًا النكاح؛ لأنه من أنواع المعاملات.

ضابط التفريق بينهما: أن الصحيح ما ترتبت أحكامها المقصودة بها عليها، نأخذها لنعرف عود الضمائر.

"ترتب" بمعنى أنه يكون عليه أثرًا مترتبًا على هذه المعاقدة.

وقوله: "أحكامها" الضمير هنا يعود إلى المعاقدة أو المعاملة، فنقول: معاملة؛ لأنه قال: المعاملات، فنقول: يعود إلى المعاملة.

"ترتب أحكام المعاملة المقصودة بها" أي المقصودة بهذه المعاملة، والحكم المقصود هو الذي يسميه فقهاؤنا بأثر العقد، أو يسمونه مقتضى العقد، فإن لكل عقدٍ مقتضى، حيث وُجِد العقد اقتضى.

على سبيل المثال: البيع مقتضاه نقل الملك إلى المشتري، ومن مقتضاه جواز الانتفاع بالعين المعقود عليها أو المباعة، النكاح مقتضاه التمكين، ومن مقتضى النكاح السكن والرغبة، كما قال ابن عمر: (إنما النكاح الرغبة) هذا يسمى مقتضى العقد، ولا يصح أننا نقول: إن مقتضى العقد الولد، وإنما هو من لوازم المقتضى، أشار

لذلك بعض الأصوليين، لكن نقول: نسبة الولد تصح أن تكون مقتضى، نسبة الولد قد تكون مقتضى من مقتضيات العقد.

قال: "ترتب أحكامها المقصودة بها"؛ أي بالعقد "عليها"؛ أي على المعاقدة، فإذا عُقِدت المعاقدة، فإنه يترتب عليها جميع تلك الآثار.

من الأمثلة المترتبة على أن هذا التعريف هو للصحيح: العلماء يقولون: إن أنكحة الكفار صحيحة، مع أنها لم تستوفِ الشروط الشرعية بلا ولي وبلا شروط.

فحينئذٍ نقول: إنها صحيحة، لماذا؟

لأنه ترتبت عليه أحكامها، فنسبنا الولد لأبيه، وقلنا: إنه لا يثبت فيه زنى، فلا يكون زانيًا الذي نكح امرأةً مشركةً وهو مشرك، وهكذا من الأحكام الأخرى المتعلقة بها.

من الأحكام أيضًا المتعلقة على هذا الحد الفقهي وهي من الثمرات الكبيرة المبنية على هذا التعريف: أن فقهاءنا في المعتمد يقولون: إن كل يمينٍ لا تكون صحيحةً بأن كانت ليست بالله -عَزَّ وَجَل-، فإنها تكون غير مكفَّرَة، فليس فيها كفرة إذا حنث؛ لأنها كبيرةٌ من كبائر الذنوب، وقد ثبت عن ابن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ- أنه قال: (لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليَّ من أن أحلف بغيره صادقًا)، وفي الترمذي كما تعلمون من حديث ابن عمر أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ الله فَقَد كَفرَ أَوْ أَشْرَك».

فالمقصود: أنه ليس تهوينًا بالحلف بغير الله، وإنما هو نفي الحكم المترتب على الحلف بالله وهو الحنث من الكفارة ونحوها، وهكذا الأحكام شبيهة بنذر المعصية عندنا ليس بلازم.

«وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِي الله فَلَا يَعْصِه» هل تلزم فيه كفارة يمينٍ أم لا؟

فيها روايتان:

- من قال: إنه لا كفارة اطرد المسألة ولا خلاف.

- ومن قال: أن فيها كفارة قال: لمطلق الإلزام، فتكون إلغاءٌ للمنذور وإبقاءٌ للنذر.

"والبطلان والفساد مترادفان يقابلانها على الرأيين"

❖ قبل أن أنتقل لمسألة البطلان يعني طرأ في ذهني مسألة: هنا ذكر المصنف أن المعاملة الصحيحة هي التي ترتبت أحكامها المقصودة عليها" مفهوم ذلك أن الفاسد هو الذي لم تترتب عليه الأحكام المقصودة به.

وهذا الكلام أغلبيٌّ وليس كلي؛ لأن العقود الفاسدة تثبت فيها بعض الأحكام، وعند فقهائنا لا يثبت على العقد الفاسد إلى حكم واحد وهو الضمان، فمن قبض مالًا بعقدٍ فاسدٍ، فإنه يكون ضامنًا له؛ أي يده يد ضمانٍ عليه، ولا تكون يده عليه يد أمانة. هذا هو الأثر الوحيد الذي يتعلق بالعقود الفاسدة التي يشابه بها الصحيح.

أنا أشرت له لماذا؟

لأن بعض الإخوان يقول: أجد في كلام الفقهاء أنهم يقولون: إن فاسد العقود كصحيحها.

هل معنى ذلك أنهم رتبوا عليها جميع الأحكام؟

نقول: لا.

وقد نص بعض المحشين كالخلوة أن قول الفقهاء: فاسد العقود كصحيحها إنما هو خاصٌّ بالضمان دون سائر الأحكام، فإنه لا يترتب على الفاسد أي حكم من أحكام الصحيح إلا الضمان، فقط هذه فائدة من باب الاستثناء، وهذا يدلنا على أن قول الأصوليين: إن القاعدة الأصولية لا استثناء لها) غير صحيح، بل إن لها استثناءً كالقاعدة الفقهية في بعض الأحيان، وقد ألفت تعلمون كتب في الاستثناء الأصولي، والاستثناء الفقهي، والاستثناء الفقهي أيضًا كثير.

"والبطلان والفساد مترادفان يقابلانها على الرأيين"

قال: "والبطلان والفساد مترادفان" يعني أنهما يستخدمان بمعنًى واحد، "يقابلانها"؛ أي يقابلان الصحة، فيكون الفاسد والباطل مقابلًا للصحة، فلا يترتب عليه الأثر كما تقدم فيما سبق.

قال: "على الرأيين" أي على الرأيين في العبادات، والمعاملات سيتكلم عنها بعض قليل.

قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها وهي قول الحنفية.

قول المصنف: "إن الفساد والبطلان مترادفان" مثل نقول فيها مثلما قلنا في السنة والمندوب لما قال: إنهما مترادفان نقول: هنا كذلك، فإن البطلان والفساد مترادفان باعتبار المعنى المتقدم أنه لا يترتب عليها أثر من آثار العقد الصحيح، هذا معنى الترادف.

وأما من حيث استعمال الفقهاء فإن فقهاءنا يفرقون بين الباطل والفاسد في بعض الأبواب، وخاصةً في باب النكاح، وباب الكتابة، وبعضهم يزيد باب الخلع، وبعضهم يزيد باب الحَج، ولكن الأغلب والأكثر عند المتأخرين لا يستخدمون التفريق بين الفاسد والباطل إلا في بابين، نص على ذلك صاحب [شرح الغاية] في باب النكاح، وفي باب الكتابة.

طيب، ما هو معيارهم في التفريق في الاستعمال؟

المعنى المتقدم متفق بين الفاسد والباطل، طبعًا المؤلف له قاعدة جميلة جدًّا أفرد لها مبحث كاملًا في كتابه [القواعد] وذكر أمثلةً كثيرة في التفريق بين الفاسد والباطل عند الحنابلة؛ لكن سأذكر معياره فقط.

عدد من فقهاء الحنابلة المحققين أراد أن يجعل معيارًا لتفريق الحنابلة بين الفاسد والباطل في هذين البابين خصوصًا:

- فالمعيار الأول: هو ما ذكره المرداوي، فقد ذكر أن الغالب عند فقهائنا أنهم إذا حكموا على مسألةٍ بكونها باطلة على عقد أو تصرفٍ بأنه فاسد، وفي نفس الباب بأنه باطل وغايروا بينهما، فإن غالب السبب في ذلك أن ما كان مختلفًا فيه بين العلماء فإنه يكون فاسدًا، وما كان متفقًا عليه بينهم فيه، فإنه يكون باطلًا، ويُلحَق بالمتفق عليه ما كان الخلاف فيه ضعيفًا، إما لقوة الدليل، أو لأن الخلاف فيه شاذ وضعيف، شديد الضعف، وهذه من أقوى آثار مراعاة الخلاف عند الحنابلة، إضافة لما سبق في التفريق بين، لما قلنا: إن الكراهة أربعة أمور، ومنها: المشتبه لمراعاة الخلاف، هنا أيضًا يفرقون بين الفاسد والباطل مراعاةً للخلاف.

ولذلك فإنهم يرتبون على النكاح الفاسد بعض أحكامه، وأما الباطل فلا يرتبون عليه شيئًا من الأحكام، فالنكاح الفاسد يثبتون فيه الولد، نسب الولد، والنكاح الفاسد يلحقون فيه الطلاق، وكذلك الباطل يلحقون فيه الطلاق على رواية في المذهب أيضًا.

النكاح الفاسد أيضًا لا يثبتون فيه الحد لمن نكح امرأةً بلا ولي مراعاةً لخلاف أبي حنيفة، أو بلا شهود مراعاةً بأن كان، أو كان نكاح سرٍّ؛ يعني مراعاة لخلاف بعضهم يعني بلا شهود على قول المالكية، ونكاح سر على خلاف بعضهم، وهكذا من المسائل، فلا يوجبون به الحد.

هذا القول الأول، يعني من التفريق بينهما.

- القول الثاني وجدته عند بعض المحشين المتأخرين، بعض المحشين على المنتهى نقلوه عن بعض فقهاء المذهب، قالوا: إن الباطل هو ما اختل ركن من أركانه، وأما الفاسد فإنه ما اختل شرطٌ من شروطه، هكذا ذكر، ذكره بعض المحشين عن [المنتهى] من المتأخرين، ونسبه لكتاب [الغاية]، ولم أجد ذلك يعني عند أحد متقدمي الأصوليين، وتحتاج إلى مراجعة.

يعني ما مراده بكتاب [الغاية] في هذه المسألة؟

قال: "والباطل والفاسد مترادفان" عرفناها، "يقابلانها"؛ أي يقابلان الصحةَ فيما تقدم، فيكونان عكسها، فيقال: عكس الصحيح فاسد، وعكس الصحيح باطل.

قال: "على الرأيين" أي المتقدمين.

"وسمى الحنفية ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلًا، وما شرع بأصله دون وصفه فاسدًا"

يقول الشيخ: "وسمى الحنفية" أي فقهاء الحنفية.

وبعض علماء الأصول يقول: إن هذا الاجتهاد والتقسيم هو خاصٌّ بأبي حنيفة وحده، ولكن الحنفية كثيرًا ما يوردون هذا التقسيم، وخاصةً في أول، يذكرونه دائمًا في أول كتاب [البيوع]، فأغلب شروح [الكنز] في أول كتاب [البيوع] يذكرون هذا التقسيم.

الحنفية يقولون: إن عقود البيوع أربعة أنواع:

- ما كان مشروعًا بأصله ووصفه، فإنه صحيح.
- النوع الثاني: ما كان مشروعًا بأصله فقط دون وصفه، فإنه يسمى الفاسد.
- النوع الثالث: ما كان غير مشروعٍ لا بأصله ولا بوصفه، فإنه حينئذٍ يسمى الباطل.
- عندهم الأمر الرابع: ما كان مشروعًا بأصله ووصفه، لكنه جاور منهيًّا عنه، فيسمى مكروهًا.

إذن هذا تقسيم الحنفية المشهور عندهم.

نأتي بأمثلة: يقول المصنف: "وسمى الحنفية" وهذا هو الصحيح، أصوب ممن قال: أبو حنيفة، ومن قال: أبو حنيفة أصاب، فإن أبا حنيفة -رحمة الله عليه- قال بذلك، ثم تبعه أصحابه.

قال: "وسمى الحنفية ما لم يشرع بأصله ووصفه"؛ يعني أن أصل العقد منهيٌّ عنه، "ووصفه" كذلك، والوصف تابعٌ له يكون حينئذٍ باطلًا.

مثَّل له قال: "كبيع الملاقيح" وكل عقد بيعٍ اختل فيه ركنٌ بأن لم يتلفظ بالصيغة، فاكتفيت بالصيغة؛ لأن الحنفية لا يرون الركن إلا للصيغة فقط بخلاف الجمهور.

الجمهور يرون أن الأركان أربعة في العقود:

- الصيغة.
- والعاقدان.
- والمعقود عليه.

فأصبحت ثلاثة: العاقدان، والمعقود عليه وهو الثمن والمثمن، فأصبحت ثلاثة أو خمسة، إن أردت التفصيل.

طيب، فإذا فُقِد الركن وهو الصيغة ولم يتكلم، فإنه لا يصح العقد، فيكون غير مشروعٍ بأصله ولا فصله، أو فُقِد شرطٌ من شروط العقد، كالقدرة على التسليم، أو العلم بالمعقود عليه.

مثاله: بيع الملاقيح؛ بيع الملاقيح هي بيع الحمل الذي يكون في بطن الشاة والناقة، عندهم هذا عقد باطل، وليس فاسدًا.

قال: "فيكون باطلًا، وما شُرع بأصله دون وصفه" يعني أن أصله مشروع، لكن طرأ عليه نهيٌ متعلقٌ بصفته فيكون فاسدًا.

من أشهر الأمثلة عندهم الربا، فإن الربا عندهم فاسد وليس بباطل.

طيب، انتبه لهذه المسألة!

بعض الناس في هذا الزمان الذي يأخذ نصف معلومة، فما أهلك الناس في أبدانهم إلا نصف طبيب علم نصف معلومة، فهلك الناس في أبدانهم، وما أهلك الناس في لسانهم إلا نصف اللغوي، فإنه عرف نصف المعلومة، ثم أخطأ في الباقي، وما أهلك الناس في أديانهم إلا نصف الفقيه الذي أخذ نصف المعلومة.

بعض الناس يقول: إن الربا عند الحنفية فاسدٌ، وبناءً على ذلك فبدأ يهون في أمر الربا، وقد كذب.

فإنهم لما قالوا: إنه فاسد، فإنهم يبنون على التفريق بين الفاسد والباطل حكمان أساسيان:

- الحكم الأول عندهم: أن العقد الباطل لا يمكن تصحيحه، بخلاف العقد الفاسد، فإن العقد الفاسد يمكن تصحيحه؛ ولذلك فإن من أخذ مالًا بالربا نصححه فنقول: يكون قرضًا، وحينئذٍ ما عقدته من زيادةٍ لا تُرد إلى صاحب المال، فيكون من باب التصحيح.

الجمهور يقول: لا نصححه، وإنما نقول: هو في يدك يد ضمان، وليس يد أمانة، وإنما هو يد ضمان؛ لأنه مقبوضٌ بعقدٍ فاسد؛ أي باطل، الأثر الفاسد قبل الباطل عندهم في هذا الموضع، فحينئذٍ يكون في يدك يد ضمان، فترده إلى صاحبه.

النتيجة قد تكون متقاربة في هذا العقد.

- الفرق الثاني عندهم: أنهم يقولون: إن ما قُبِض بالعقد الفاسد، فإنه تصح اليد عليه بخلاف الباطل، فلا تصح اليد عليه.

"والعزيمة لغةً: القصد المؤكَّد"

نعم، هذا آخر مسألة عندنا اليوم وهو العزيمة والرخصة.

والعزيمة والرخصة هل هما من الأحكام الوضعية أم هما من الأحكام التكليفية؟

ظاهر صنيع المصنف والحنابلة أنهم يعدونها من الأحكام التكليفية، ولا يعدونها من الأحكام الوضعية، وسيأتي إن شاء الله في كلام المصنف.

قال المصنف: "والعزيمة" طبعًا والرخصة كذلك، هذان ليسا كما هو ظاهر كلامه أنه ليستا من الأحكام التكليفية، وليست من الأحكام الوضعية، وإنما أوردها هنا؛ لأنها قالوا: من لواحق الأحكام الوضعية، ليست حكمًا وضعيًّا في ذاتها، وإنما هي من لواحقها؛ أي تتبع الحكم الوضعي، فكما أن الفعل بعد انتهائه يسمى صحيحًا وفاسدًا، فإننا نحكم على الفعل بأنه رخصةٌ أو عزيمة كذلك.

"وشرعًا: الحكم الثابت بدليل شرعي خال عن معارض راجح"

قول المصنف: "الحكم" عبَّر بهذا التعبير؛ ليشمل أمرين:

- فعل الواجب.
- وتحريم المحرم.

وكذلك أيضًا يدخل فيها أيضًا كراهة المكروه، وندب المندوب، فيشمل جميع الأمور الأربعة.

يعني من الأمثلة المشهورة على المذهب، أو الأمثلة المشهورة في النص لما جاء في سجدة سورة (ص) هل هي من عزائم القرآن أم ليست من عزائمه؟

فيه وجهان عند الفقهاء هل هي من العزائم، أم ليست من العزائم؟

معنى كونها من العزائم؛ أي أنها حكمٌ ثابتٌ بدليلٍ شرعي يندب عندها السجود، فتكون من سجود التلاوة، إذا قلنا: إنها من عزائم القرآن؛ أي تكون حكمًا ثابتًا بدليلٍ شرعي، وهذه هي الرواية الثانية في المذهب استظهرها ابن مفلح في [الفروع].

وأما مشهور المذهب فإن السجدة التي في سورة (ص) ليست من عزائم القرآن، وإنما هي سجدة شكر، وبناء عليه فالمشهور مذهب أحمد، والمعتمد عندهم أن مَن سجد هذه السجدة في صلاته بطلت صلاته، إلا أن يكون متأوِّلًا؛ يعني أو جاهلًا، لا حتى جاهلًا عندهم فيه إشكال؛ لأنهم يرونها زيادة، لا يعرف بالجهل، لكن إلا أن يكون يعني يرى القول الثاني متأولًا، أو جاهلًا، لأنها من الخلاف قد يقال بخلاف القول في المسألة، قد يقال بذلك.

طيب، قال: "الحكم الثابت بدليلٍ شرعيٍّ خالٍ عن معارض راجح" دليل شرعي يحترز به ما ثبت بدليلٍ عقلي مثل: الاستصحاب، فإنه قد ثبت بدليلٍ عقلي.

وقوله: "خالٍ عن معارض راجح"؛ لأنه إذا كان المعارض مساويًا، أو كان المعارض مرجوحًا، فإنه لا يصار إليه حينئذٍ، وإنما يبحث عن مرجح خارجي.

"وقيل: ما لزم بإلزام الله تعالى من غير مخالفةِ دليلٍ شرعي"

هذا التعريف لقوله: "وقيل" هو الذي قال به ابن مفلح، وابن حمدان، وسبقهم إليه ابن الحاجب، وأخذوه من ابن الحاجب.

قال: "ما لزم بإلزام الله تعالى من غير مخالفةٍ دليل شرعي" هذا فيه نظر؛ لأن العزيمة عندنا تصدق على السُّنة، وتصدق على الواجب، ودليلهم سورة (ص) فإن سورة (ص) هي سجدة تلاوة، وهل هي عزيمة أم ليست بعزيمة؟ فيها وجهان.

وقوله: "ما لزم" يدل على أنها واجب، وليس كذلك.

"وقيل: طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه منع شرعي"

قال: "وقيل" هذا القول نسبه المؤلف في [القواعد] للقرافي، فقال: "طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه منعٌ شرعي" من عيب هذا الحد الثالث أنه يجعل العزيمة خاصةً بالواجب والمندوب؛ لأنه قال: طلب الفعل، ولا يدخل فيه المحرم ولا المكروه، بخلاف الحد الأول، فإنه يشمل الأمور الأربعة كما ذكرت.

"والرخصة لغة: السهولة"

نعم، هي السهولة في استخدام العرب الأوائل.

"وشرعًا: ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعي لمعارضٍ راجحٍ"

الرخصة تستعمل عند العلماء بمعنيين:

- المعنى الأول: وهو المراد هنا وسنرجع له، وقلت: إنه الأول؛ لأنه هو المقصود في كتب الأصول.

- المعنى الثاني: بمعنى الأسهل، وليس هو المراد في كتب الأصول في هذا الموضع، وإن أشاروا إليه من باب الاجتهاد والتقليد، وهذا الذي قصده الأوزاعي حينما قال: (من تتبع الرخص فقد تزندق) فالرخص في كلام الأوزاعي أظنه للأوزاعي أو لمالك، لأحدهما؛ لأن أحدهما قال: (من تتبع الرخص اجتمع فيه الشر كله)، والثاني قال: (من تتبع الرخص فقد تزندق).

الرخص هنا قصدهم: القول الأسهل، فإن كل امرئٍ له قولٌ أسهل، فمن أخذ القول الأسهل عند العراقيين، وعند الشاميين، وعند المدنيين، وعند المكيين، وغيرهم من علماء الأمصار، فإنه يجتمع فيه الشر كله، وليس هذا المراد هنا.

ولذلك لما اشتركت الألفاظ عند بعض من نقص علمه ظن أن الأخذ بشواذ العلم التي فيها السهولة هي الأخذ بالرخص الممدوحة، وليس ذلك كذلك، وإنما هذا مذموم، وهذا سبب الدخل على بعض الناس، إنما هو الاشتراك في الألفاظ.

قال: "وشرعًا"؛ أي الرخصة "ما ثبت" لا بد أن يكون قد ثبت بدليل، لا بمجرد التوهم.

قال: "ما ثبت على خلاف دليلٍ"؛ أي أن الأصل الأول ثابتٌ بدليل، ثم جاء دليلٌ آخر شرعي فاستثنى صورةً أو حالةً على خلافه.

وقول المصنف: "على خلافه دليل" يدلنا على أن الدليل إذا دل بما يوافق الدليل الأول، فإنه يكون حينئذٍ الدليل الثاني مؤيدًا للعزيمة الأولى، فيكون من باب العزائم.

قال: "ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعي لمعارضٍ راجح" أي أن هذا الاستثناء، وهذه الصورة التي أُسْتُثْنِيَت من الأصل بدليلٍ شرعيٍّ إنما يكون من باب الدليل الشرعي الراجح، لا المرجوح أو المساوي.

"ومنها ما هو واجبٌ كأكل الميتة عند الضرورة"

قول المصنف: "ومنها"؛ أي ومن الرخص، وقد ذكر المصنف ثلاثة أقسام سنذكرها بعد قليل، وهو الواجب، والمندوب والمباح، ويذكر فقهاؤنا قسمًا رابعًا وهو الرُّخَص التي يكون الأفضل تركها، ولا يقولون: إنها مكروهة، وإنما يقولون: ما كان الأفضل تركه، هنا ذكر المصنف رخصٌ يجب فعلها، ويندب فعلها، ويباح فعلها.

اضرب مثالًا بسبب للرخصة تجتمع فيه الأربعة وهو السفر: فإن الرخص في السفر متعددة، منها المسح على الخفين لمدة ثلاثة أيام بلياليهن، الجمع والقصر، وترك السنن الرواتب، وغير ذلك من الرخص.

هذه الرخص تنقسم إلى أحوال:

- النوع الأول: رخصٌ يجب فعلها، مثال ذلك: لو أم امرأً كان مسافرًا، وكان الماء الذي معه قليل لا يكفي إلا لنفسه، فإنه حينئذٍ يجب عليه أن يترخص بأن يتيمم، وهذه الرخصة وإن كانت في الأصل شُرِعَت في السفر، إلا أنها بعد ذلك صارت رخصةً عامة في السفر وفي الحضر، وإنما خصصتها بالسفر؛ لأن الأصل أنها شُرِعَت في السفر.

هذا الأمر، وهذه الرخصة الواجبة.

- النوع الثاني: الرخصة التي تكون مندوبةً، التي يندب إلى فعلها، فهي كثير، منها: قصر الصلاة، فإن قصر الصلاة مندوبٌ إليه، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما سافر قط إلا وقصر الصلاة، فيُندب قصر الصلاة في السفر، فتكون رخصةً مندوبةً.

وما ترك القَصْرَ إلا بعض الصحابة كعائشة، وعثمان -رَضِيَ الله عَنْهُم- لما ظن حديث العهد بالإسلام من الأعراب وغيرهم أن القصر في السفر واجب، وهذا هو أصح ما يُظن بالصحابة -رضوان الله عليهم-، وهو

الذي أومأ إليه عثمان في بعض الآثار، أشار لذلك ابن حجر في [فتح الباري] كما تعلمون، وغيرهم، والشيخ تقي الدين أكَّد على هذا المعنى في [القواعد النوارنية] أظن.

- النوع الثالث من الرخص: هي الرخص التي يستوي فيها الأمران، والعلماء يقولون -انظر معي على مذهب الحنابلة- يقولون: إن الرخص التي يستوي فيها الأمران فتكون مباحةً تختلف بنوع العبادة.

فعلى سبيل المثال: الفطر في نهار رمضان يقولون: إن ابتدأ الصومَ في الحضر استوى في حقه الأمران، فجاز له الفطر، وجاز له إتمام صومه، وهذا الذي فعله النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في أول أمره.

وأما إن ابتدأ في حال سفره؛ يعني طلع عليه الفجر وهو مسافر، فالأفضل في حقه الفطر، وعدم الإمساك، وهذه الطريقة يكونون قد جمعوا بين الأحاديث الكثيرة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الباب، أنه قال: «لَيْسَ مِنَ البِرِ الصِّيَامِ فِي السَّفَر»، وقول بعض الصحابة، أظنه أبو هريرة: (لقد رأيتنا وما منا صائمٌ إلا النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وعبد الله بن رواحة، وأنه صام -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حتى بلغ كُرَاع الغمام).

فجمع جمعٌ من أهل العلم منهم القاضي في [التعليقة]، والشيخ تقي الدين، وهو المعتمد في المذهب، جمعوا بينها بالتفريق بين الحالة، فتكون هذه الرخصة أحيانًا من باب المباح المستوي الطرفين، وأحيانًا تكون من المندب الذي يفضل فيه أحد الطرفين.

- النوع الرابع من الرخص: الرخص التي الأفضل تركها؛ يعني الأفضل للمرء أن يتركها، وألا يفعلها.

قالوا: مثال ذلك: الجمع بين الصلاتين، فإن الجمع بين الصلاتين عند عدم وجود المشقة، أو عند عدم وجود اشتداد السفر، فالأفضل عدمه، تقصر بلا جمع، وأما حال اشتداد السفر، فإن السُّنة أن تجمع؛ لأن فيها المشقة، فوجد الموجب، وعبَّرت بذلك عند كثير من الحنابلة؛ لأن الشيخ تقي الدين وهي الرواية الثانية في المذهب يرى أن الجمع لا يكون إلا عند اشتداد السفر فقط دون ما عداه، وأما الإقامة التي يُحكم، أو المكث في بلد ويحكم بأنها مسافة فلا جمع فيها، مثل ما يقال أيضًا في الثلاث زيادة عن يوم وليلة في المسح على الخف، هذه من الرخص المباحة التي يستوي فيها الطرفان.

بقي عندنا ترك السنن الرواتب، من أيها تتعلق؟

الذي يظهر والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل- أنها من السنن التي يستوي فيها الطرفان، فتكون يعني السنن التي تركها يستوي فيها الطرفان، فتكون من الرخص المباحة؛ لأنه جاء في بعض ألفاظ حديث ابن عمر إن ثبتت عند الترمذي أنه قال: (حفظت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عشر ركعات في الحضر والسفر) فصلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في السفر أحيانًا السنن الرواتب، فدل على أنها مما يستوي فيه الأمران.

والمسألة تحتاج إلى تأمل في السنن الرواتب.

قال: "منها ما هو واجب كأكل الميتة عند الضرورة"

هذا واضح.

"ومندوبٌ كالقصر"

في السفر مطلقًا سواءً كان ماكثًا في موضع أو غير ماكث.

قال: "ومباحٌ ككلمة الكفر إذا أكره عليه"

فإنه يباح له النطق بها، ويباح له تركها، يعني وعدم النطق، وأن يقتل حين ذاك.

وقد اختلفت الرواية عن الإمام أحمد نفسه: هل الأفضل لمن أُكْره على كلمة الكفر أن ينطق بها، أم أن الأفضل أن يتركها فتكون من النوع الثاني؟

ذكرنا قبل قليل: الأفضل تركها.

أم أنها من المباح الذي استوى فيها الطرفان؟

فيها ثلاث روايات عن أحمد، هذه المسألة فيها ثلاث روايات، فيصح التمثيل بها للأنواع الثلاثة جميعًا.

"وظاهر ذلك أن الرخصة ليست من خطاب الوضع، خلافًا لبعض أصحابنا"

قال: "وظاهر ذلك"؛ أي وظاهر كلام المتقدم وجه كونه ظاهرًا؛ لأنه جعل الرخصة تارةً واجبةً، وتارةً مندوبةً، وتارةً مباحة، وهذه الأمور الثلاثة كلها من الأحكام التكليفية.

قال: "أن الرخصة ليست من خطاب الوضع" وهذا هو يعني كلام كثير من الحنابلة كما ذكره المصنف، وقد ذكر المصنف في كتاب [القواعد] أنه قد قال به الغزالي والبيضاوي، وابن السبكي، وعبَّر بالظاهر؛ لأنه يعني ربما لم يقف المصنف؛ لأنه لم يذكر أيضًا في القواعد من قال به من الحنابلة.

قال: "خلافًا لبعض أصحابنا" الذي قال من أصحابنا بأن الرخصة والعزيمة من خطاب الوضع هو ابن حمدان، فقد نص ابن حمدان على أنها من خطاب الوضع موافقًا بذلك للآمدي ومن تبعه، ومرادنا (بمن تبعه) دائمًا ابن الحاجب، فإن ابن الحاجب دائمًا يتبع الآمدي، أو كثيرًا ما يتبع الآمدي في اجتهاداته.

الحكم بأن الرخصة هل هي خطاب وضعٍ أو حكمٌ تكليفي، من الخطاب التكليفي، هل لها ثمرة؟

لا، ليست لها ثمرة؛ لأن النتيجة واحدة وهو أنه يترتب عليها الحكم التكليفي الذي تقدم الإشارة إليه.

نكون بذلك الحمد لله أنهينا الحديث عن نوعي الحكم كاملةً في الأسبوع القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- نبدأ بالمحكوم فيه.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

****

الأسئلة.

س/ هذا أخونا يقول: أشكل عليَّ قولك: بأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل المكروه، بل يفعل خلاف الأولى، ثم قلنا: بأنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- يفعل المكروه للحاجة، فكيف نجمع بينهما؟

ج/ الجمع بينهما في سطر واحد، أو في جملة واحدة: قاعدة مشهورة جدًّا عند العلماء: أن المكروه ترتفع كراهته عند الحاجة، هذه قاعدة، كما أن المحرم ترتفع حرمته عند الاضطرار، هذه قاعدة لا شك فيها، فكل مكروهٍ إذا وُجِدَت الحاجة إليه ارتفعت الكراهة فصار مباحًا.

فالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل مكروهًا إلا لحاجة، فلا يسمى حينئذٍ مكروه وإنما يكون مباحًا، هذه قاعدة كلية، أما لغير حاجة فإنه يجوز لغيره أن يفعله، لكنه هو يكون مكروهًا في حقه، والنبي -صَلَّى اللهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لم يفعل مكروهًا قط، فإن أفعاله دليلٌ، وسيأتينا التوسع في أحكام أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في الأدلة الشرعية.

****

س/ يعني يقول: بعض الإخوان يمدون أرجلهم في أثناء الدرس، هل هذا من الأدب؟

ج/ ما فيها شيء، من عاداتنا ذلك، قد يكون متعبًا، إن شاء الله ليس عليه شيء في ذلك.

نعم، روى بن أبي داوود في كتاب [المصاحف] أن ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان يكره مد الأقدام إذا كان في قبلته مصحف، وهذا نقله ابن أبي داوود في كتاب [المصاحف]، ويعني يذكرونه في كتب الآداب كثيرًا، فالمصحف لا تمد قدميك إليه، كما فعله الصحابة -رَضِيَ الله عَنْهُم- وهذا من باب الأدب.

وهل هذا طلبٌ أو ترغيب؟

هذا هو الدرس الماضي.

هل هذا الترغيب يكون أمرًا، ويكون طاعة أم أنه طاعةٌ بلا أمرٍ؟

هذا خلاف الشيخ تقي الدين السابق.

****

س/ هذا أخونا يقول: أنفقت امرأة على ابن أختها لعلاج مرضه، حيث أن زوج الأخت امتنع مع لزوم علاج مرضه، ثم رفعت قضية للقاضي في أنها أنفقت بنية الرجوع، فهل للقاضي أن يلزم الزوج بالنفقة أو ليس له ذلك؟

ج/ هذا علمها عند القاضي، لا أدري، كلام الفقهاء يقول: لا تلزم النفقة في العلاج، لكن المتقرر قضاءً أن مقدارًا من النفقة، وهل يدخل العلاج أم لا؟ مردُّه إلى العرف، فهذه يرفعها للقاضي، والقاضي هو الذي يحكم فيها.

****

س/ أخونا يقول: متى تجب النفقة بنية الرجوع من الزوجة أو غيرها؟ وهل يلزم الزوجة أو غيرها الإشهاد على ذلك؟

ج/ عندنا ثلاث حالات:

إذا الزوج لم ينفق على زوجته وأنفقت على نفسها.

- الحالة الأولى: ننظر باعتبار النية، إن نوت الرجوع، فإنه يجوز لها الرجوع.

- إن نوت التبرع فتكون قد أسقطت حق نفسها، فحينئذٍ ليس لها الرجوع.

- الحالة الثالثة: إذا لم تكن لها نية لا بالرجوع، ولا بالتبرع، حيث لا نية لها، فنقول: يجوز لها الرجوع كذلك، إذا أصبحت ثلاث أحوال، هذه واحدة.

المسألة الثانية: أن مسألة النفقة من أشكل المسائل؛ ولذلك للشيخ تقي الدين رأي جيد في هذه المسألة، وهو أن المرأة إذا ادعت أن زوجها لم ينفق عليها مدةً طويلة، فإن تأخُّر دعواها بالطلب، يدل على عدم صدقها؛ لأن أغلب الأزواج ينفق على زوجته ولا يُشهِد، الرجل يدخل كيس الرز في بيته مثلًا، ولا يشهد على إدخاله هذا الطعام، فطول المدة، وعدم المطالبة يكون دليل على، أو يكون قرينة على أحد أمرين:

- إما على كذب دعواها وأنه قد أنفق عليها.

- أو على أنها قد أسقطت حقها بالتبرع، وعدم مطالبتها بها تدل على ذلك.

هذا خلاف قول الحنفية الذين يقولون: إن التقادم؛ أي طول المدة في عدم رفع الدعوى بالنفقة يسقط حقها، نحن نقول: لا نقول: إن التقادم مسقط وطول المدة، وإنما نقول: هو قرينة على عدم استحقاقها؛ ولذلك أحيانًا قد تكون بعض الحقوق طول المدد فيها تضعفها، فتجعل القاضي يستزيد في البيِّنات، ويستزيد في التأكيد، وهذه نظرها إلى القاضي، ومن يعني ولي في ذلك يتقي الله -عَزَّ وَجَل- في هذه المسألة.

هل يلزم الإشهاد؟

لا، ما يلزم الإشهاد، لكن إذا كان تنوي المرأة أن ترفع إلى القضاء، فتثبت ذلك، فالأحسن أن يكون هناك إشهاد؛ لكي ترفعه؛ لأنها إذا لم تشهد يعني قد يدعي هو خلاف ذلك، تُشهد، أو تأتي ببينة مثل كتابة ورقة منه، أو تثبت أنه كان غائبًا، ولم يرسل إليها شيئًا، ووسائل الإثبات كثيرة جدًّا، ومتنوعة.

****

س/ يقول: ما معنى قولهم: إنه يسقط الفرض عنده لا به؟

ج/ معنى قول من ذكر ذلك وهو الباقلاني: أنه يسقط الفرض به لا عنده في الصلاة في الأرض المغصوبة ونحوها؛ يعني أنه إذا صلى في أرض مغصوبة، فإنه يسقط عنده لا به.

الطالب: ....

الشيخ: أنا قلبتها، هو عنده لا به.

الطالب: ....

الشيخ: هو كاتب ماذا؟ عنده لا به، أنا يمكن أنا قرأتها لتفكيري فيما بعدها.

معنى كونه أنه يسقط عنده، قالوا: لأنه امتثل الأمر، فعند امتثاله الأمر سقط الفرض لا بالصلاة؛ لأن الصلاة ليست بصحيحة عنده، لكن سقط بها الفرض؛ وهذا مثل مسألتنا قبل قليل أنهم يفرقون بين الصحة وبين القضاء.

فيقول: يسقط الفرض عنده؛ أي عند امتثال الأمر، فالضمير عائدٌ لامتثال الأمر، لا به؛ أي لا بالفعل.

نكون قد انتهينا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋❋



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس الثامن

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

الحمد لله رب العالمين، صلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، غفر الله لنا ولشيخنا وللحاضرين.

قال المؤلف رحمنا الله وإياه: **"المحكوم فيه، الأفعال"**

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلى الله وسلم عليه، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

إن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما تكلم عن الأحكام، بدأ أولًا بالحديث عن الحاكم، وهو الله -عزَّ وجّل-، ثم تكلم بعد ذلك ثانيًا عن نوعي الحكم؛ وهو الحكم التكليفي، ثم الحكم الوضعي، ثم ذكر توابع الحكم الوضعي، كالعزيمة والرخصة، وهذا هو الأمر الثالث من الأمور المتكلم عنها في الأحكام، وهو المحكوم فيه، والمصنف -رحمه الله تعالى- عبّر بـ(في الظرفية)، وعبّر غيره بذلك، بل أن أكثر الأصوليين يعّبروا بذلك، إلا البيضاوي ومن تبعه، فإنهم عبّروا هنا بالمحكوم به، بالباء بدل في، ولكن الأقرب للمعنى، أن يُعبَّر كما عبر المصنف بأنه المحكوم فيه، لأن المتحدَث عنه إنما هو الفعل، لا صفة الفعل، ولذلك يقول المصنف: **"المحكوم فيه: الأفعال."**

قول المصنف –رحمه الله تعالى-: **"المحكوم فيه"**، يعني أن الأفعال التي تتصف بالحكم الشرعي من الوجوب، والحرمة، والكراهة، والندب، أو الصحة والفساد ونحو ذلك، فإنها هي الأفعال، فهي الأفعال التي تكون متصفةً بالحكم، فالأفعال محكومٌ فيها بالحكم، فيُحكم في الأفعال بالحكم.

وقول المصنف: إن **"المحكوم فيه: الأفعال"**.

<u>الأفعال هذا يشمل أمرين:</u>

- الفعل الذي بمعنى الإتيان بالشيء، والفعل بمعنى الترك، فإن الترك عند أكثر الأصوليين، وهو المعتمد عند أصحاب الإمام أحمد، أنه فعل، وسيأتي إن شاء الله في متعلق النهي، أن متعلق النهي هو

الكفُّ، الكفُّ يكون فعلًا؛ **لأن بعض الأصوليين يقول**: إن المحكوم فيه، هو الفعل أو الترك، اغتنى المصنف، واكتفى، بقوله: إنها الأفعال عن الترك، لأن الترك داخلٌ في عموم الفعل.

"الإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره".

نعم، بدأ المصنف –رحمه الله تعالى– يتكلم عن شروط المحكوم فيه، وهذا هو الشرط الأساس الذي يرجع له كل الشروط التي سيوردها المصنف بعد ذلك، وهو شرط أن يكون المحكوم فيه ممكنًا، فيُقال: هل من شرط المحكوم فيه الإمكان؟ أم لا يلزم أن يكون ممكنًا؟ وهذه هي المسألة، أو وجواب هذا التساؤل، هو جواب المسألة المشهورة جدًّا، وهو مسألة التكليف بالمحال، أو التكليف بما لا يُطاق.

وقد قسّم المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– هذا الشرط إلى حالتين.

يعني قسّم إجابة هل من شرط التكليف الإمكان أم لا؟ قال: إن له حالتين:

- **الحالة الأولى**: أن يكون التكليف بمحالٍ لغيره.
- **والحالة الثانية**: أن يكون التكليف بمحال لذاته.

فقال في الحالة الأولى: "**الإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره**"، ومعنى قوله "**إنه محالٌ لغيره**"، يعني أنه ليس محالًا لنفسه؛ وإنما لأمر خارج عنه.

والمحال لغيره، قالوا مثاله: كل ما كان متعلقٌ بالعلم والمشيئة، وغيرها من مراتب القدر الأربع، فإن الله –عَزَّ وَجَل–، يجوز –بل ووقع ذلك– أن أمر الكافر بالإيمان مع علمه ومشيئته وكتابته وإرادته لعدم إيمانه، فهذا من المحال لغيره لا لذاته، وإنما لأن المنع والإحالة متعلقة بعلمه –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى– ومشيئته، وهذا منعقد الإجماع عليه، لا خلاف بين أهل الإسلام في ذلك مطلقًا، أنه يجوز التكليف بالمحال لغيره.

نعم النوع الثاني؟

"وفي صحة التكليف بالمحال لذاته قولان".

نعم، قال "**وفي صحة التكليف بالمحال لذاته**"، أي أنه لا يمكن فعله لأجل ذاته.

ومثّلوا للمحال لذاته، قالوا: كالجمع بين النقيضين، أو الجمع بين الضدين، مثل: السواد والبياض، أو السواد وعدمه، ومثل أن يأمر بالقعود والقيام معًا، فإنه لا يمكن اجتماعهما لكونهما ضدين، والفرق بين

النقيض والضد، أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأما الضدان فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان، فيقوم غيرهما بالوجود، إذن هذا ما يتعلق بمعنى "**المحال لذاته**".

قول المصنف: "**وفي صحة التكليف لذاته قولان**"، يدلنا على أن "**المحال لذاته**"، قد أُختلف هل يصح التكليف به أم لا؟ على قولين:

- **أحد هذين القولين:** أنه يجوز التكليف بالمحال لذاته، وهذا مشى عليه بعض فقهاء الحنابلة ومنهم الطوفي، وقد نص عليه –بل قبله– أبو بكر عبد العزيز، فقال أبو بكر عبد العزيز غلام الخلال: إن الله –عزَّ وجّل– يأمر عباده بما يطيقون وما لا يطيقون، فظاهر كلام أبي بكر عبد العزيز أنه يرى أنه يجوز التكليف بالمحال لذاته.

- **القول الثاني لبعض الأصوليين،** وخاصة الذين يرون الإيجاب العقلي، وأن العقل يوجب ويحرّم، ومنهم بعض الحنابلة، فيقول: لا يصح التكليف بالمحال لذاته، وقد قرر في المسوّدة، أن التحقيق، أن الخلاف في المحال لذاته، إنما مرده للجواز العقلي، أو إلى الاسم اللغوي، وأما الوجود الشرعي فإنه لا خلاف بين العلماء أن الشارع لم يأمرنا بمحالٍ لذاته، وإنما النزاع بينهم في الجواز العقلي أو الاسم اللغوي، هل يُسمى ذلك أمرًا أم لا يُسمى أمرًا؟

"مسألة: الأكثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطًا في التكليف".

نعم، قول المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: "**مسألة**"، هذه المسألة مُفرعة على السابقة، ووجه ذلك، أن المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– لما تكّلم وفصّل في مسألة اشتراط الإمكان في المحكوم فيه، وهل يصح التلكيف بالمحال لذاته أم لا؟

فرّع على ذلك مسألة، هل يصح التكليف بالفعل غير المقدور عليه، أم لا يصح ذلك؟ هذه هي المسألة التي أوردها المصنف.

يقول الشيخ –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: "**الأكثر**"، أي أن أكثر الأصوليين، والعلماء على ذلك، وممن صرّح بهذا القول من أصحاب الإمام أحمد: أبو محمد التميمي، وأبو يعلا، وأبو الخطاب، وغيرهم كثير، كلهم قرروا هذا الأصل الذي ذكره المصنف، وقوله: "**والأكثر**"، يدل على أن المسألة فيها خلاف، وقد سمَّى بن الحاجب من

خالف في هذه المسألة، فذكر أن هذه المسألة خالف فيها أهل الرأى، أو أصحاب الرأى كما عبّر بنصه، فقال: خلافًا لأصحاب الرأي.

نعم، قال: "**الأكثر على أن حصول الشرط الشرعي**"، عبَّر المصنف بأنه شرط شرعي، لكي يخرج الشرط العقلي والشرط العادي واللغوي، وهذا يدلنا على أن مراده بالشرط الشرعي، هو ما جعله الشارع شرطًا، وإن أمكن وجود الفعل بدونه، لكن جعله شرطًا باعتبار الصحة الشرعية.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**حصول الشرط الشرعي**"، ذكر بعد الشراع، وهو الجراعي، أن الشرط الشرعي هنا في كلام المصنف وغيره مطلق، فيكون شامل لكل الشروط ولكنه ليس مرادًا ذلك، وإنما المراد بذلك أحد الشروط الشرعية فقط، وهو (الإيمان).

إذن ذكر الجراعي وغيره، أن قول المصنف حصول الشرط الشرعي وغيره، هذه كلمة مطلقة تشمل كل ما يتوقف عليه الصحة، كالوضوء للصلاة، والنية للصوم، وغير ذلك من الأمور.

قال: وليس هذا مراد المصنف، وإنما مراده أحد الشروط الشرعية وهي (الإيمان)، بدليل ما سيأتي في كلام المصنف في قوله: "**وهي مفروضة**"، فالإيمان شرطٌ لقبول وصحة جميع العبادات.

فحينئذٍ هل إذا فُقد الإيمان، يُفقد التكليف أم لا؟ هذه هي المسألة.

إذن فقوله: "**أن حصول الشرط الشرعي**"، يعني الإيمان ليس شرطًا في التكليف، فيدلنا على أن غير المؤمن مكلفٌ سواءً في الأصول بإجماع، وهو (الإيمان به -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-) أو في الفروع التي سيوردها المصنف بعد قليل.

"وهي مفروضة في تكليف الكفَّار بالفروع".

نعم، قول المصنف: "**وهي مفروضة**"، أي أن المسألة التي ذكرها قبل قليل، في مسألة حصول الشرط الشرعي أنه ليس شرطًا في التكليف، مفروضة؛ أي منزّلةٌ على هذه المسألة التي يريدها، وهذا يؤيد ما ذكره الشراع على أن المراد بالشرط الشرعي، إنما هو الإيمان خاصة.

قال: "**وهي مفروضة في تكليف الكفَّار بالفروع**"، هي في الحقيقة مفروضة في مسألتين ليست مسألة واحدة وإنما في مسألتين:

- في تكليف الكفَّار بالإيمان، وهي التي تسمى بمسائل الأصول.

- وفي تكليفهم بمسائل الفروع.

ولم يورد المسألة الأولى؛ لأنه سيذكرها بعد ذلك لأنها إجماع، فقد انعقد الإجماع على أن الإيمان ليس شرطًا لتكليف غير المؤمن بالإيمان بالله -عزَّ وجّل-، هذا بإجماع المسلمين، ولكن النزاع إنما هو في الفروع؛ ولذلك قال: "**وهي مفروضة في تكليف الكفَّار بالفروع**"؛ بمعنى أن الكفَّار يُكلفون بالفروع حيث قلنا: "**إن حصول الشرط الشرعي ليس شرطًا في التكليف**"، فهم مُكلفون وإن لم يكن الإيمان موجودًا عند أمرهم وتكليفهم بالفروع، فحينئذٍ يكون الإيمان شرطًا في صحة أداء العبادة، وليس شرطًا في التكليف بها، هذا هو المسألة، نعم.

"والصحيح عن أحمد وأكثر أصحابه الوقوع، كالإيمان إجماعًا".

نعم، قول المصنف: "**والصحيح عن أحمد وأكثر أصحابه الوقوع، كالإيمان**"؛ يعني أن أحمد وأصحابه طردوا القاعدة المذكورة في أول المسألة، **فقالوا**: إن حصول الشرط شرطًا في التكليف، في الإيمان وفي الفروع، في الأصول وكذلك في الفروع، فهم طردوا هذا الشرط ولم يفرقوا بين الفروع وغيرها، وحينئذٍ فإنه يقع التكليف بالفروع، وإن لم يحصل إيمانهم؛ أي إيمان الكفَّار، والإيمان هو الشرط الشرعي، وتكليفهم بالفروع هو معنى قوله: "**ليس شرطًا في التكليف**".

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**الصحيح عن أحمد**"، ممن نص على أن أحمد قد نص على ذلك، أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول، **فقد قال ما نصه**: (وقد كان أحمد كان يذهب إلى أن الكافر مخاطب بالشريعة والإيمان)، طبعًا قوله بالشريعة هي الفروع، والإيمان وهي الأصول، قال: (لأنه مُخاطب بالإيمان وهو شرط، ومن خوطب بالشرط فهو مخاطب بالمشروط، قال: ويقرأ – أي الإمام أحمد-: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[البينة:٥].

فهم أُمروا وهم حال كفُّرهم، بالإيمان -عَزَّ وَجَل-، وأمروا بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهذا مثل الإمام أحمد على أنهم مخاطبون بالفروع.

وقول المصنف: "**الصحيح عن أحمد وأكثر أصحابه**"، ممن نص على ذلك من أصحاب الإمام أحمد، القاضي أبي يعلى، وكذا أبو محمد التميمي –وقد نقلت لكم نص كلامه– وأبو الخطاب بن عقيق، والموفق، وأغلب أصحاب الإمام أحمد، كلهم قد نصوا على ذلك، إلا رواية حُكيت سأشير لها بعد قليل.

قال: "**كالإيمان**"؛ أي أن الكفَّار مخاطبون بالإيمان إجماعًا، فكذلك يكونون مخاطبين بالفروع الفقهية، أو بفروع الأحكام.

قول المصنف: "**إجماعًا**"، الإجماع هنا عائدٌ إلى مخاطبتهم بالإيمان، وليس عائدًا لما قبله، فقوله: "**إجماعًا**" عائد لقوله: "**الوقوع كالإيمان**"، عائد إلى آخر الكلمة، إنما المخاطبون بها إجماعًا.

"**خلافًا لأبي حامد الاسفراييني وأكثر الحنفية مطلقًا**"

نعم، قال المصنف: "**خلافًا لأبي حامد الاسفراييني وأكثر الحنفية مطلقًا**"، طبعا المصنف لم يحكي أنها رواية عن أحمد من باب الاختصار، ونفهم أنها رواية عن أحمد، من قوله: "**والصحيح عن أحمد**".

فقاعدة عند الفقهاء: أنهم إذا قالوا: والصحيح، أو الأصح، أو المشهور، أو نحو ذلك من العبارات، فإنها تدل على وجود الخلاف في المسألة، وهذه المسألة حكى بعض أصحاب الإمام أحمد فيها خلافًا عن أحمد، حُكيت رواية، وحكوها هكذا بالبناء للمجهول لضعفها، ودائمًا كل قولٍ يُحكى بالبناء للمجهول يدل على ضعفه، حكاها عدد من الأصوليين، كثير منهم يحكون روايةً عن أحمد أنه يرى، أو أُخذ من بعض كلامه إيماءً، أن الكفَّار غير مخاطبين بالفروع مطلقًا.

قال: "**وأكثر الحنفية**"، طبعًا أبي حامد الاسفراييني هذا أحد فقهاء الشافعية الكبار، قال: "**وأكثر الحنفية**"، المصنف هنا ذكر أن أكثر الحنفية على هذا القول، بينما هو في كتابه القواعد، قال: "**وبه قالت بعض الحنفية**"، ولم يجعل القول لأكثرهم وإنما جعله لبعضهم.

قال المصنف: "**مطلقًا**"؛ يعني أن أبا حامدٍ وأكثر الحنفية، ورواية عن أحمد، يرون أن الكفَّار غير مخاطبين بالفروع الفقهية مطلقًا، سواءً كان الفرع من الأوامر أو كان من النواهي، وسواءً كان الكافر أصليًّا أو كان مرتدًّا، في جميع أبواب الفقه بلا استثناء، هذا معنى قوله: "**مطلقًا**" فالإطلاق هنا عائدٌ إلى الكافر باعتبار نوعه، وعائدٌ إلى الفرع أهو أمر أم أنه نهي.

يُذكر في كتب الفقه، أن كلمة "**مطلقًا**" دائمًا تكون غير دقيقة، فغالبًا إذا قيل: "**مطلقًا**"، فإن الإطلاق المطلق غير موجود، فلا بد أن يكون فيه بعض الاستثناءات.

"**ولطائفة في الأوامر فقط**"

نعم، قال: "**ولطائفة**"، هذه الطائفة هي رواية في مذهب الإمام أحمد، حكاها بعض الأصحاب، كما نص على ذلك المؤلف في كتابه القواعد، ونص عليه المرداوي في الإنصاف.

قال: "**ولطائفة في الأوامر فقط**"، بمعنى أن بعضًا من أهل العلم، يقول: أن الكفَّار لا يُخاطبون بالأوامر، وإنما يُخاطبون بالنواهي، فقط يخاطبون بالنواهي.

وهذه الرواية يعني التي نقلها صاحب [الإنصاف]، هي التي جزم بها القاضي أبو يَعلى، في مقدمة كتابه [المجرد]، ومعلوم أن [المجرد] من الكتب القديمة التي ألّفها القاضي في أول حياته، ثم بعد ذلك، رجع عن كثير من اجتهاداته فيها، وقيل: أن اختار هذا القول، ابن حامد من أصحاب الإمام أحمد.

"**ولأخرى فيما عدا المرتَد**".

نعم، قال: "**ولأخرى فيما عدا المرتَد**"، والأخرى هذه هي قول لبعض أهل العلم، نقله القرافي عن القاضي عبد الوهاب بن نصر التغلبي المالكي العراقي.

قال: "**فيما عدا المرتد**"؛ يعني **أن الكافر المرتد**: يكون مُخاطبًا، **وأما الكافر غير المرتد وهو الكافر الأصلي**: فإنه يكون غير مُخاطَبٍ بالفروع الفقهية، وعلى ذلك فإن المرتد يكونُ مخاطبًا ومُكلفًا بالفروع دون الكافر الأصلي.

"**وأخرى فيما عدا الجهادَ**".

نعم، قال: "**ولأخرى**"؛ أي ولطائفةٍ أخرى، وهذه الطائفة، ذكر القرافي، أنه مرَّ به في بعض الكتب التي لا يستحضرها، أنه ذكر ذلك القول، فنقله القرافي عن كتاب لا يذكره، ثم تتابع الأصوليون بعد القرافي، في نقل قول القرافي هذا.

قال: "**فيما عدا الجهاد**" معنى ذلك، أن بعضًا من العلماء يقول: (إن الكفَّار يكونون مخاطبين بغير الجهاد، وأما الجهاد، فإنهم يكونون مُخاطبين به، وما عداه فإنهم لا يكونون مُخاطبين)، هذا هو ظاهر الكلام،

وهذا الكلام فيه تناقض، بل الواجب أن يكون عكسه؛ بمعنى أنهم يُخاطبون بغير الجهاد، وأما الجهادُ فلا يُخاطبون به.

ولذلك، فإن ابن القندس، عند هذه الكلمة، وهي قوله: **"فيما عدا الجهاد"**، قال كذا وقع في نسخ [مختصر ابن اللحام]، قال: (والذي يظهر حذف "**فيما عدا**"، وإنما تكون "**الجهاد**")؛ بمعنى أنهم غير مخاطبين بالجهاد، وهذه موجودة في هامش بعض النسخ الخطية، اعتراض من ابن القندس على عبارة المصنف، واعتراضه في محله.

إذن ملخص ما ذُكر في ذلك: أني أقول لكم أن هذه الجملة، مراد المصنف بها، أنه نقل عن بعض العلماء أن الكفَّار مُخاطبون بفروع الشريعة إلا في الجهاد؛ لأنه كيف يقاتل نفسه، فحينئذٍ يكون غير مُخاطبٍ بالفرع المتعلق بالجهاد، فليس مأمورًا بالجهاد، ولكن عبارة المصنف فيها بعض الركاكة، فإنه لما قال: **"فيما عدا الجهاد"**، فمعناه أنهم ليسوا مخاطبين **"فيما عدا الجهاد"**؛ لأنها معطوفة على القول الثاني، وهو قول أبي حامد لما قال: ليسوا مخاطبين مطلقًا.

وبناءً عليه، فإن ظاهر كلام المصنف، أنهم يكونون مخاطبين فقط بالجهاد دون ما عداه، وهذا ليس مرادًا؛ ولذا فإن الصواب، كما قال تقي الدين بن القندس، حذف كلمة فيما عدا وتبقى "**وأخرى الجهاد**"، فيستقيم الكلام حينئذٍ.

"مسألة: لا تكليف إلا بفعل".

نعم، بدأ المصنف يتكلم -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- عن أمر تستطيع أن تجعله شرطًا مستقلًا، وتستطيع أن تجعله داخلًا في الشرط الذي قبله وهو (الإمكان)، فإن المصنف تكلم في هذه المسألة عن التكليف بغير فعل، وحينئذٍ قد تقول: إن من شرط المحكوم فيه أن يكون فعلًا؛ لأنا قلنا: أن المحكوم فيه هو الأفعال، فلا بد أن يكون فعلًا، وتستطيع أن تقول: إنه متفرع عن شرط المحكوم فيه وهو (الإمكان)، وذلك أن ما ليس بفعل، لا يصح التكليف به؛ لأنه لا يمكن للمُكلَّف فعله، فإن المكلَّف لا يمكن أن يفعل ما ليس بفعل، فيكون حينئذٍ من التكليف بالمحال.

وعلى العموم مسلكان:

- فبعض أهل العلم جعل هذا شرطًا مستقلًا، فقال: لا بد أن يكون المحكوم فيه فعلًا.

- وبعض أهل العلم – مثل ما ذكر المصنف –جعله ملحقًا بالشرط السابق، وهو اشتراط الإمكان.

قال المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**لا تكليف إلا بفعلٍ**"، قوله: "**لا تكليف إلا بفعلٍ**"؛ أي أن المكلَف إذا أُمر بشيءٍ، فلا بد أن يكون ذلك المأمور به فعلًا، والسبب؛ أن الأمر مقتضاه إيجاد المأمور، وإيجاد المأمور لا يكون إلا بفعل، فمن أُمِر بالصلاة، فإنه يفعلها، ومن أُمِر بالزكاة فإنه يفعلها وهكذا.

"**ومتعلَّقه في النهي كفُّ النفس**".

نعم، لما قلنا: أنه لا تكليف إلا بفعل، بقي عندنا مسألة متعلق المأمور به ما هو؟ وهو ما يسميه الأصوليين مطلوب الأمر والنهي، إذن فقوله: "**ومتعلقه**" الضمير هنا يعود للمأمور به.

قال: "**ومتعلَّقه في النهي**"، قبل أن نأتي لكلمة المصنف، لنعلم أن المتعلق إما أن يكون في أمرٍ، وإما أن يكون في نهي، ولذلك عبّر العلماء عن هذه المسألة فقالوا: مطلوب الأمر والنهي.

أما متعلق الأمر، أو المتعلق بالأمر: فإنه فعل المأمور به، وهذا لا نزاع فيه ولا خلاف، وقد أغفل المصنف النوع الأول لوضوحه، واضح جدًا، فإن من أُمر بأمر فإن متعلق الأمر فعل المأمور به، طيب.

لكن من أُمر بالامتناع عن شيء، وهو النهي، فما هو متعلقه؟

هذه هي المسألة التي سيوردها المصنف.

وقد ذكر المصنف فيها، ثلاثة أقوال:

- فبدأ بالقول الأول فقال: "**ومتعلقه**"؛ أي ومتعلق المأمور به في النهي؛ أي عندما ينهى الشارع عن شيء، مثل نهي الشارع عن قتل النفس، ونهيه عن الزنى ونحو ذلك، ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢) وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (٣٣)﴾[الإسراء٣٢:٣٣]، فدل ذلك على أن هذه منهيات، فالنهي هو المتعلق.

بدأ المصنف بالقول الأول فقال: "**ومتعلقه**"؛ أي ومتعلق النهي.

"**كفُّ النفس**"، هذا هو القول الأول؛ معنى قوله "**كفُّ النفس**"؛ أي حبس النفس، أو حبسها ومنعها كذلك، فإن المنع أيضًا من الكفُّ، قالوا: والحبس والكفُ أمرٌ وجوديٌّ، فإنه في هذه الحالة يكون فعلًا، مثل الذي يمنع نفسه من الزنى، فقد كفُّها ومنعها، أو منع نفسه من قتل النفس التي حرّم الله، أو الفواحش فإنه

يكون قد منعها، وهذا القول قدَّمه المصنف؛ أي جعله الأول في الذكر، وهذه من علامات التصحيح والترجيح عند أهل العلم.

وهذا القول هو قول أكثر أصحاب الإمام أحمد -رحمه الله تعالى ورحمهم كذلك-، وهو الأصح عند أغلب الفقهاء، ونسبه ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لجماهير أهل العلم.

ووجه لذلك أو يُدلل لذلك: بأن قالوا: إن التكليف يتعلق بالمقدور، ومقدور المكلف هو الكفُّ.

"وقيل: ضدُّ المنهي عنه".

طبعًا قبل أن ننتقل إلى المسألة الثانية، لما قلنا هنا: الكفُّ، وأن هذا هو قول الجمهور أنه متعلق النهي كفُّ النفس؛ أي الكف انبنى عليه أن أكثر أهل العلم، يرون أن الكفُّ فعلٌ، وهذا قول جماهير أهل العلم، وهو المجزوم به عند أصحاب الإمام أحمد ويعلّلون به حتى في مسائل الفقه.

وقيل -وهو قول بعض أهل العلم-: أن الكفُّ ليس فعلًا، وإنما هو نفي المحو، ولكن الأغلب عند الأصوليين أن الكفُّ فعل، وعلل به فقهاؤنا في بعض المسائل لما قالوا: إن الكفُّ فعل.

- قال: "**وقيل**"، وهذا هو القول الثاني، "**هو ضد المنهي عنه**"، وتعبير المصنف بقوله: "**وقيل**" يدل على التضعيف، وهذا القول قال به الرازي والبيضاوي؛ لأن البيضاوي كثيرًا ما يتبع الرازي، لأنكم تعلمون أن البيضاوي اختصر كتابه من [الحاصل]، وهو مأخوذ من كتب الرازي، ولذلك فإن البيضاوي دائمًا ما يميل لترجيحات الرازي، بخلاف ابن الحاجب، فإن ابن الحاجب كثيرًا ما يميل لترجيحات الآمدي، وابن الحاجب يميل للانتصار لما انتصر له الآمدي، حتى أنه يعني دائمًا ما يصرِّح بتضعيف قول الرازي، وكثيرًا ما يقول عن قول الرازي "**وقيل**"، من باب رد القول والتضعيف به إما صراحة، أو يعني إيماءً مثل قوله :"**وقيل**"، طيب.

هذا القول الذي قال به الرازي نسبه بعض أهل العلم للأكثر، مع أن المصنف أو أن بعض أهل العلم كابن القيم وغيره نسبوا "**الأكثر**" للقول الأول، ممن نسب هذا القول "**الأكثر**" الشيخ تقي الدين، فقد ذكر أن أكثر أهل الإثبات قالوا: إن المطلوب بالنهي هو فعل الضد؛ أي فعلُ ضد المنهي عنه، طيب.

عندي هنا مسألتان قبل أن أنتقل للقول الثالث، قول المصنف: "وقيل ضد المنهي عنه" ما معنى هذا القول؟

قالوا: إن معنى هذا القول أنَّ متعلق النهي أي لا يكون المرء ممتثلًا للنهي، إلا بوجود أمرين:

- **الأمر الأول**: هو الكفُّ المذكور في القول الأول.

- **ويضيف عليه أمرًا آخر**: وهو التلبس بضد المنهي عنه.

إذن هو كفٌّ عن المنهي عنه، مع التلبس بضده، فيجمع أمرين، فلا بد من جمع الأمرين معًا، وحينئذٍ فإنه يُثاب لا على مجرد الكفُّ عندهم، بل على التلبس بالضد.

يشرحون ذلك فيقولون: فلو أنه جاء أمرٌ فقال: "لا تتحرك"، فإنه يكون بمعنى افعل ما يُضاد الحركة، ولو كان المنهي له أكثر من ضد، فإن تلبسه بأحد الأضداد كافٍ في أن يكون هو المطلوب من النهي، طيب.

قبل أن أنتقل للقول الثاني، بعض أهل العلم ذكر أن القول الأول والقول الثاني لا فرق بينهما، فقالوا: "إن هذا القول وهو أنه الكفُّ مع التلبس بالضد، شبيهٌ بالقول الأول؛ لأن التلبس بضد المنهي عنه هو الكفُّ، فعندما امتنع عن الشيء وكفَّ عنه فقد تلبس بضده"، وهذا القول، أو نفي الخلاف بين القول الأول والثاني ممن جزم به المرداوي، تبعًا للكوراني، فالمرداوي في [التحبير] جزم وقال: هو كذلك أن القول الثاني هو عين القول الأول ولا خلاف بينهما؛ ولذلك فإن الشيخ تقي الدين لم يذكر خلافًا كبيرًا بينهما، فظاهر كلام الشيخ أنه يرى أن التلبس بالضد هو عين الكفُّ.

"وعن أبي هاشم: العدم الأصلي".

نعم، قال: **"وعن أبي هاشم"** وهو الجوبائي قال: **"هو العدم الأصلي"**، أن متعلق النهي هو العدم الأصلي؛ يعني يرى أن المطلوب من النهي هو العدم بألا يفعل، والفرق بين العدم وبين الكفّ، نبدأ أول شيء.

ما الفرق بين العدم وبين القول السابق؟

أن العدم لا يلزم منه التلبس بالضد.

والفرق بين العدم الأصلي وبين الكفّ: هو أن العدم لا يُشترط فيه النية، فكل من لم يفعل المنهي عنه، سواء كان ناويًا أو غير ناوٍ، فإنه قد فعل متعلق بالنهي.

وأما على قول: الكفّ، فإن الكفّ عندهم لا يكون فعلًا عندهم إلا بالنية؛ ولذلك صار هناك فرق بين قول أبي هاشم وبين قول الجمهور أو قول الأكثر؛ لأن مجرد الكفّ ليس فعلًا إلا بنية، وقد ذكر ذلك قبل درسين أو ثلاثة، أن لا بد من وجود النية لكي يكون الامتناع كفًّا، طيب.

ما الراجح من هذه الأقوال؟

ذكرت لكم أن القول الأول هو الذي عليه الأكثر، وهو المعتمد عند أكثر الفقهاء، إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- له تفصيل في هذه المسألة، وقد جمع بين قول أبي هاشم، وقول مَن قبله.

فقال الشيخ تقي الدين: (التحقيق: أن مقصود الناهي قد يكون نفس عدم المنهي عنه، وقد يكون فعل ضده)، قد يكون كذلك، وقد يكون كذلك، ثم فرّق بين الحالتين، **فقال**: (إن كان مقصود الناهي من النهي ما يترتب عليه من ضررٍ ومفسدة، مثل القتل، فإن مجرد العدم الأصلي كافي، وإن كان المقصود من النهي الابتلاء والامتحان فإنه حينئذٍ لا بد من وجود الكفّ والتلبس بالضد بالنية؛ لكي يُثاب عليه، مثل الصوم، فإن الصوم فيه كفٌّ، فلا يؤجر على الصوم ويسقط به - أقول: لا يؤجر في النافلة، ويسقط به الواجب في الفريضة إلا بالكفُّ والتلبس بالضد)؛ بمعنى أن يقصد المرء التلبس بضده، فحينئذٍ يصح، وأما ترك الزنى، فإنه من تركه عدمًا أصليًا، ولو لم ينوي فإنه يصدق عليه أنه لم يزني ولم يقتل.

وأما الأجر فهذه مسألة زائدة على مسألة متعلق النهي، وكلام الشيخ تقي الدين في الحقيقة متجه وجيد في هذه المسألة.

"مسألة: الأكثر ينقطع التكليف حالَ حدوث الفعل خلافًا للأشعري".

نعم، هذه المسألة هي من المسائل الدقيقة، وسأذكر لكم في نهايتها أنها أشكلت على كثير من أهل العلم، قبل أن نتكلم عن هذه المسألة، أريد أن أذكر لكم تقسيمًا ثلاثيًا، بفهم هذا التقسيم الثلاثي بإذن الله -عزَّ وجّل-، تظهر هذه المسألة ومسألة أخرى سيوردها المصنف لها شبهٌ بهذه المسألة، لكن سيوردها بعد ذلك.

نقول إن ورود التكليف مع الفعل، له ثلاثة أحوال:

- **الحالة الأولى**: أن يكون التكليف قبل وجود الفعل؛ بمعنى أن الله -عَزَّ وَجَل- يأمر العبد بالصوم قبل أن يشرع بالصوم، ويأمره بالصلاة قبل أن يشرع بها، وهكذا من الأمور، فهذا باتفاق أهل العلم أنه صحيح ولا خلاف فيه، إلا ما حكاه الطوفي عن شذوذ من الأشاعرة، فقالوا: إنه لا يصح، وهذا غريب جدًّا أنهم لا يصححون ذلك.

- **الأمر الثاني أو الحالة الثانية**: أن يكون التكليف بعد انتهاء الفعل، حينما انتهى من الصوم قال: "أمرتك بالصوم"، وقد انتهى وقته، فكيف يؤمر به، فهذا ممتنع باتفاق، حكاه جماعة أنه ممتنع، وهذا الذي

يسمى المعدوم، الأمر المعدوم، وسيأتي هذه الحالة الثانية إن شاء الله الكلام في كلام المصنف في آخر درسنا اليوم.

– **الحالة الثالثة**: هي المرادة بهذه المسألة التي سيوردها المصنف: وهو أن يكون التكليف حال الفعل، أي في أثنائه وبعد ابتدائه، فهل يصح التكليف أم لا؟ هذه هي المسألة المذكورة هنا.

بمعنى يعني ضربوا مثالًا عقليًّا قالوا: "لو أن المرء وهو متحرك أُمِر بالحركة، فهو في أثناء فعله أُمر بشيءٍ هل يصح تكليفه حال حدوث الفعل أم لا؟

قول المصنف: "**الأكثر**" يدلنا على أن المسألة فيها قولين، وسيأتي إن شاء الله تفصيله بعد قليل، عرفنا قبل قليل مسألة تحديد النزاع في مسألة التكليف مع الفعل، التكليف قبل الفعل جائز باتفاق، بعد الفعل ممتنع باتفاق، حال الفعل، هذه هي مسألتنا هنا.

الخلاف الذي أورده المصنف وغيره من أهل العلم، ذكر بعض العلماء أن له سببًا.

وهو مسألة أن الأفعال والحركات هل تقبل القسمة والتبعيض أم لا؟

فإن قيل: إنها تقبل التبعيض، فإنه يجوز التكليف، وإن قيل: إنها لا تقبل التبعيض فلا يجوز، وهذه مسألة يعني ذكرها بعضهم اجتهادًا منه وهو الطوفي.

يقول المصنف: "**الأكثر**"؛ أي أن هذا قول الجمهور وأكثر العلماء، وهذا القول ممن قال به من فقهاء الحنابلة، القاضي وتلميذاه، ابن عقيل وأبو الخطاب، وصححه الطوفي، وممن ذهب له من الأصوليين، أبو المعالي، الجويني، والرازي، والغزالي وكثيرٌ من المعتزلة.

وقول المصنف: إنه قول الأكثر، هنا مشى المصنف على أنه الأكثر، بينما المرداوي عكسه وجعل القول الثاني هو قول الأكثر، والقول الأول هو قول البعض، وهنا قضية أن نقول: قول الأكثر والبعض نسبي باعتبار من نظرت إليه من الأسماء.

وأما المتكلمون فالمسألة يعني سيأتي أن لا ثمرة لها، فليس لها أثر عند الفقهاء، لكن نقول: أنها قول مذهب فقهي، وإنما هو كلام الأكثر من الأصوليين الذين تناولوا هذه المسألة.

ولذلك فالتعبير بالأكثر يعني نسبي ولذلك قلبها وعكسها المرداوي فجعل الأكثر على أنه لا ينقطع.

قال المصنف: "**الأكثر ينقطع التكليف حالَ حدوث الفعل**"، المراد بالتكليف هنا، ليس المراد به صفة التكليف، أنه مُكلَّف، وإنما المراد بالتكليف هنا ابتداء التكليف؛ يعني أنه لا يجوز ابتداء التكليف، هذا معنى قوله: "**ينقطع**"؛ أي لا يجوز ابتداء التكليف بالفعل الموجود حال وجوده، هذا هو معنى قوله: "**ينقطع التكليف حالَ حدوث الفعل**".

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**حالَ حدوث الفعل**"؛ بمعنى كونه موجودًا؛ أي حال وجوده؛ لأنه لو انقضى وانتهى فإنه سيكون من باب المعدوم الذي سيأتي إن شاء الله، أو باب الموجود المنقضي، الذي سيأتي حكمه، وأما غير الموجود فيسمى المعدوم، وقد انعقد الإجماع على أنه يجوز التكليف أو من شرط التكليف أن يكون بمعدوم غير موجود، وسيأتي إن شاء الله، طيب.

قال المصنف: "**خلافًا للأشعري**"، هذا هو القول الثاني في المسألة، وهو خلاف أبي الحسن الأشعري، فأبو الحسن الأشعري يرى أنه يستمر التكليف حال حدوث الفعل؛ أي يجوز التكليف ولا ينقطع التكليف إلا بتمام الفعل، أي لا ينقطع التكليف ابتداء التكليف إلا بانتهاء الفعل بالكلية الذي سبق أنه مجمع عليه في الجملة.

هذا القول الذي ذكره المصنف من سبل الأشعري، قلت لكم أن المرداوي يقول: إنه قول أكثر العلماء، وقد ذكر الشيخ تقي الدين في المسوّدة، أن هذا القول الذي نسبه المصنف للأشعري، هو الأجود؛ يعني أنه هو الأجود والأنسب.

وقد فصَّل الطوفي في هذه المسألة تفصيلًا يرتفع به الخلاف، فيقول: إن الخلاف بينهم في الحقيقة هو اختلاف ليس على محلٍ واحد، وإنما على محلين، ومفهوم تفصيل الطوفي موجود عند الشيخ تقي الدين في المسوّدة كذلك، مفهوم هذا التفصيل.

فذكروا أن ابتداء التكليف حال حدوث الفعل، له حالتان:

- **الحالة الأولى**: إذا فسَّرنا "**حال حدوث الفعل**"، بأنه أول زمان وجوده، يعني ابتداء وجود الفعل، فإنه حينئذٍ يصح التكليف به، ويكون التكليف في حقيقته تكليفًا بإتمام الفعل وإيجاد ما لم يوجد منه.

مثل: لما نزل الصيام في أثناء النهار، أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مَن لم يطعم أن يتم صومه، فيكون حينئذٍ تكليفٌ بإتمام الفعل، وقلت لكم أن الشيخ تقي الدين يرى أن هذا هو الأجود، وبناءً عليه أخذ قوله

بأنه من لم يعلم بوجوب الصيام إلا في أثناء النهار، ولم يكن قد أكل مفطرًا، فإنه حينئذٍ يصح صومه، **مثل:** من استيقظ بعد طلوع الفجر بساعتين أو ثلاث، وأُخبر بأن هذا اليوم من رمضان، لأنه لم يعلم، نام الليل ولم يعلم بأنه من رمضان، مع أنه لم يبيّت النية من الليل، فيقول الشيخ تقي الدين: أنه يصح قوله خلافًا للمشهور، هذا مبني على هذه المسألة.

- **الحالة الثانية**: إذا فسرنا **"حال حدوث الفعل"**، بأنه زمن وجوده من أوله إلى آخره، ولم نجعل الفعل مقسمًا أو الزمان مقسمًا، فإننا في هذه الحالة نقول: لا يصح ابتداء التكليف فيه، وهذا نص كلام المذهب على المشهور، فإنهم رأوا أن الصوم وحدةٌ واحدة ولا يصح تجزيئه، والزمان فيه وحدة واحدة فلا يصح تجزيئه في الفريضة، فحينئذٍ لا يصح الصوم لمن لم يعلم بوجوبه عليه إلا في أثنائه.

قبل أن أنتقل أو أختم، بس أريد أن أسأل أن هذه المسألة وهي قضية التكليف حال الفعل، ذكر كثير من أهل العلم، أنها من أصعب المسائل.

وأنقل لكم كلام بعضهم:

- **فالقرافي**: على سعة علمه ودقة فهمه يقول: هذه المسألة هي أغمض مسألة في أصول الفقه، مع قلة جدواها، وأنه لا يظهر لها أثرٌ في الفروع.

- **وذكر البرماوي في شرحه للألفية**: **والبرماوي** ليس من بورما، وإنما من بلدةٍ في مصر، وقال البرماوي: هي من أشكل مسائل الأصول، لما فيها من اضطراب المنقول، وغموض المعقول، وهي في الحقيقة دخيلة فيه، وإنما هي من عظائم مسائل الكلام وهي قليلة الجدوى في الفقه؛ يعني أخذ كلام القرافي وجاء بمعناه.

والذي جزم به الطوفي كما ذكرت لكم، أن: الخلاف ليس معنويًّا، وإنما هو خلافٌ لفظي منزّل على اختلاف الأحوال.

وكأنه يُفهم من كلام الشيخ تقي الدين في المسوّدة، بأنه مبني على اختلاف الأحوال وليس اختلافًا حقيقيًا.

"مسألة: شرط المكلف به أن يكون معلومَ الحقيقة للمكلف".

طيب، بدأ المصنف في هذه المسألة في ذكر شرط "**المكلف به**"، وفي بعض النسخ التكليف به؛ أي التكليف بالفعل، ولعل النسخ الثانية أصح بأن نقول: "**شرط التكليف به**"، أصح، وإن كان "**المكلف به**" أيضًا صحيح، لأن "**المكلف به**" هو الفعل، النتيجة واحدة.

هذه المسألة متعلقة بـ"شرط المكلف به"، سبق معنا، أو تقدّم معنا، شرطان:

- **الشرط الأول**: أن يكون المكلف فعلًا، فغير الفعل لا يصح التكليف به؛ لأنه من التكليف بالمحال.
- **والأمر الثاني**: لا بد أن يكون المكلف به غير موجود حال الأمر، وسيأتي لها تفصيل إن شاء الله، وهذه سبقت في المسألة التي قبلها مباشرة، نعم.

الشرط الأول؟

"الشرط الأول أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف".

نعم، قوله: "**أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف**"؛ بمعنى أن المكلف يعلم حقيقة الفعل الذي كُلِّف به؛ لأنه لا يمكن أن يقصد مجهولًا، بل لا بد أن يقصد المعلوم، فلو لم يعلم حقيقة الفعل، فلا يُتصور أن يقصده؛ ولذلك فلا تصح عبادة إلا بنية القصد، ونية القصد فرعٌ عن العلم؛ لأن النية فرعٌ عن العلم، فحينئذٍ لا بد من العلم بالمأمور به.

مثال ذلك: أُمِر العبد بالصلاة، فالصلاة مأمورٌ بها، فيجب أولًا أن يعلم حقيقتها وما تشتمل عليه من أفعال ومن أقوال، فمن أفعالها الركوع والسجود والقيام والجلوس والسلام، وأقوالها كالفاتحة والتكبير والتسبيح وسؤال المغفرة والتشهد والصلاة على النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

يدل على ذلك؛ أي على هذا المثال وعلى الأصل كله، أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-بيَّن صفة الصلاة، فقال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مُفْتَاح الصَّلَاة الطُّهُور، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِير، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيم**»، فبيَّن أن الصلاة حقيقتها هو ذلك مع بيان شرطها.

طبعًا ينبني على هذه المسألة، أو يدخل فيها مسألة:

هل يثبت في حق المسلم حكم الخطاب قبل بلوغه إياه أم لا؟

هذه المسألة فيها قولان في مذهب أحمد، والأصح أنه لا يثبت بناءً على أن من شرطه أن يكون معلومًا له، معلومًا وجوبه ومعلومًا حقيقته.

"معلومًا كونه مأمورًا به".

نعم، هذا هو الشرط الثاني، وهو أنه لا بد أن يكون المكلف عالمًا أن المكلف به مأمور به؛ أي مأمور بفعله، معنى هذا الشرط، أن يعلم المكلفَ أن هذا الفعل أمر الله -عَزَّ وَجَل- به؛ لأن من لم يعلم أن الله قد أمره به، فإنه لا تتحقق له نية التعبد، والنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-قال: «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّة، أَوْ بِالنِّيَّاتِ**».

والعلماء قد قرروا أن النية نوعان:

- **نية التعبد.**
- **ونية القصد.**

فأما نية التعبد: فإنهم يتكلمون عنها في باب التوحيد؛ لأنه يناقضها أمور عدم العلم بالمأمور به، أو الشرك بالله -عَزَّ وَجَل-، أو الرياء، أو التشريك.

النية الثانية هي نية القصد: هي التي يتكلم عنها الفقهاء دائمًا، ولذلك دائمًا يتكلمون عن أن المكلَف به لا بد أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف.

بس معرفة أن النية نوعان هذه مهمة جدًا، وهذه من أهم الأمور، وقد ذكر ابن رجب في [جامع علوم الحكم] هذا التقسيم أن النية نوعان، نية القصد ونية التعبد، ولا يمكن أن تتحقق نية التعبد إلا بمعرفة أن العبادة مأمورٌ بها، ولا يتحقق نية القصد إلا إذا عَلِم حقيقة المأمور به؛ ولذلك فإن بعض الأمور لا يوجد فيها نية تعبد مثل: المعاملات، وبناءً عليه، فإنها تصح ولو لم يقصد بها التعبد، بخلاف العبادات فلا بد فيها من نية التعبد.

"معدومًا عند الأكثر".

نعم، قال: "**معدومًا**" هذه المسألة متعلقة بالمسألة التي ذكرناها قبل قليل، وهي: إيجاد الأمر أو التكليف عند حال وجود الفعل.

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: إنه لا بد أن يكون الفعل معدومًا؛ بمعنى أنه غير موجود.

وعدم الوجود له حالتان:

- **الحالة الأولى**: أن يكون غير موجودٍ حال الأمر والتكليف.
- **والحالة الثانية**: أن يكون غير موجودٍ قبله.

فإن كان موجود قبل التكليف فبإجماع لا خلاف فيه، وإن كان موجودًا حاله ففيه الخلاف الذي تقدَّم قبل قليل على قولين، وبعضهم قال: إنها حالتان وليست على قولين كما هي طريقة الطوفي.

إذن فقول المصنف: "**معدومًا**"؛ أي أنه لا بد أن يكون غير موجود، فلو أُمر بصلاة الظهر بعد انقضائها، لا يصح التكليف بها؛ لأنه قد انقضى وقتها ولم يمكن فعلها، انقضى الفعل أو انقضى وقت الفعل الذي عُلقت به، وأما إذا أُمر بها قبل وجود الفعل، كأن تؤمر بصلاة الضهر قبل الزوال فنقول: إنه تصح.

طيب، قوله: "**عند الأكثر**"، تقدم الخلاف في ذلك، في هذه المسألة، في حال إذا أمره حال وجود الفعل فقط، وأما إذا كان متقدم فقد ذكرت لكم أنه باتفاقٍ لا يؤمر به.

"المحكوم عليه"

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يتكلم عن المحكوم عليه، وهو الأمر الرابع من الأمور المتعلقة بالأحكام، و"**المحكوم عليه**" هو المكلف، وسيتكلم المصنف عن الشروط المتعلقة بالتكليف، نعم.

"مسألة: شرط التكليف".

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن شرط التكليف، وذكر أن شرط التكليف شيئًا واحدًا وعطف بينهما بالواو، فقال: "**العقل وفهم الخطابِ**"، وعبَّر المصنف بالشرط، لا للدلالة على أنه شرطٌ واحد، وإنما لبيان أن الأول والثاني كلاهما من الشروط.

فقال الأول؟

"العقل وفهم الخطاب، ذكره الآمدي اتفاق العلماء".

نعم، قال المصنف: إن من شرط التكليف، "**العقل وفهم الخطاب**"، و"**العقل وفهم الخطاب**"، هذا العطف ليس من باب التوضيح وإنما من باب المغايرة.

فالعلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: لا يلزم من "**العقل فهم الخطاب**"، فإن من الناس يكون عاقلًا، لكنه ليس فاهمًا الخطاب.

وبناءً على ذلك: فإنهم يقولون: إن فاقد العقل هو المجنون، ومَن لا يفهم الخطاب هو الصبي، وهذا هو الفرق بين "**العقل وفهم الخطاب**".

أما العاقل فقد تقدم حده في أول كلام المصنف عند "المبادئ الكلامية"، وأما المراد بـ"**فهم الخطاب**"، فإن المقصود بفهم الخطاب هو معرفة الأمر ومتعلقه، وهو المأمور به، وما يتعلق بهذا الفهم في الجملة، نعم.

قال المصنف: "**ذكره الآمدي اتفاق العلماء**"؛ يعني أن العلماء قد اتفقوا على ذلك، جاء في القواعد للمصنف، أنه اتفاق العقلاء وليس اتفاق العلماء، وهو الأقرب؛ لأن من العلماء الفقهاء من خالف، فيكون قصده باتفاق العقلاء؛ أي أهل النظر، وأما العلماء فسيأتي بعد قليل أن فيه خلافًا، نعم.

"وذكر غيره: أن بعض من جوَّز المستحيل، قال به؛ لعدم الابتلاء".

نعم، قال: "**وذكره غيره**"؛ أي وذكر ما تقدَّم أنه شرط غير الآمدي.

وذكر "**أن بعض من جوَّز المستحيل، قال به**"؛ يعني من جوَّز التكليف بغير المستطاع مما لا يُطاق، فإنه يقول: يجوز تكليف المجنون والصبي الذي لا عقل له ولا يفهم الخطاب.

"**لعدم الابتلاء**"؛ لأنه لا بدَّ له من الابتلاء، فالمقصود هو الابتلاء فقط.

طيب: قوله: "**غيره**" يظهر أن قصده بقوله: "غيره" هو أبو البركات المجد بن تيمية؛ لأن المصنِّف في القواعد صرَّح باسمه، وإنما أبهمه هنا تبعًا لابن مفلِح في أصوله.

"فلا تكليف على مجنون وطفلٍ عند الأكثر".

نعم، قال المصنِّف: "**فلا تكليف على مجنون**"؛ لأن المجنون لا عقل له، فهو فاقدٌ الشقَّ الأول من شرط التكليف فحينئذٍ لا تكليف عليه.

قال: "**وطفلٍ**"؛ أي وأن الطفل لا تكليف عليه كذلك.

قال المصنِّف: "**عند الأكثر**"؛ يعني أن المسألة فيها خلاف؛

- بالنسبة للمجنون؛ لأنه قد فقط العقل.

- والطفل إذا كان دون سن التمييز فإنه أيضًا قد فقط العقل، وأما بعد سن التمييز فلأنه فقد فَهم الخطاب.

وقد نقل الباقلَّاني إجماع أهل العلم على أن الصبي مطلقًا غير مكلَّف، وردَّ عليه أبو المعالي وقال: لا قطع؛ أي لا قطع بذلك، والإجماع لم يتحقق، وسيأتي أن المصنِّف قد ذكر خلافًا.

وقول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**عند الأكثر**"؛ أي أن أكثر أهل العلم يرون ذلك، وجملة: "**عند الأكثر**"، أو شبه جملة "**عند الأكثر**" تعود على المجنون والطفل معًا، وليست عائدةً للطفل فقط، بل هي عائدةٌ إليهما معًا.

نبدأ بالمجنون أولًا ومَن خالف فيه، ثم الصبي:

أما المجنون: فقد نُقلت روايةٌ عن الإمام أحمد أن المجنون مكلَّف، فُهمت فهمًا، ولا يلزم أن أصحابه قالوا بها، وهذه أنه قد جاء عن الإمام أحمد رواية ضعيفة أنه قال: "إن المجنون إذا أفاق فإنه يقضي الصلاة"، وجاء أيضًا: أنه يقضي الصوم، فأُخِذَ من هذه الرواية عن الإمام أحمد أن أحمد يرى أن المجنون مكلَّف.

ولكن بعض من محققي المذهب وهو الشيخ تقي الدين في شرح [العمدة] حمل الرواية التي جاءت أن أحمد قال: "يقضي المجنون الصومَ أو الصلاة" حمله على الجنون غير المطبِق، فإن الجنون غير المطبِق أحيانًا يأخذ حكم الإغماء كما سيأتي.

وأما الصبي: فإن المصنِّف قال: إن الأكثر أنهم يقولون: إنه ليس بمكلَّف، يدلنا على أن بعضًا من أهل العلم وهي رواية مذهب أحمد أن الصبي مكلَّف، وسيأتي إن شاء الله الخلاف الذي سيُشير إليه المصنِّف.

"وقيل: بلى".

أي "**وقيل**: **بلى**"؛ أي أن المكلَّف أن المجنون والصغير كلاهما مكلَّفان.

- **قبل أن ننتقل لكلام المصنِّف في تعليقه قال: "كسكرانٍ"، ما هي ثمرة الخلاف عندما نقول: إن المجنون والصبي مكلَّف؟**

ذكر بعض الأصوليين وهو الطوفي أن ثمرة الخلاف في ذلك:

- ينبني عليها الحكم بوجوب الصلاة والصوم على الصبي وعلى المجنون.

- وينبني عليه كذلك صحَّة وصيته، وعتقه، وطلاقه، وظِهاره، وتدبيره، وإيلائه، وغير ذلك من الأحكام التي قال بعض الفقهاء: إنها تصح من المميِّز، وقد يصح بعضها من المجنون.

ولكن كثير من فقهاء المذهب يقولون: هذا غير صحيح، فإننا قد نقول: إنه غير مكلَّفٌ -أي الصبي المميِّز- وتصح منه هذه التصرفات، فتكون من باب التعليق على الأسباب؛ لأنهم يرون أن غير المكلَّف كل ما كان من أفعاله من باب الأسباب التي لا تُشترط لها النيَّة فإنه تصح منه، فرأوا أن إتلافاته تصح؛ يعني يصح من معناها أنها تترتب عليها الأثر.

وما قيل من أنه يثبت طلاقه وإيلاءه فإنه يكون كذلك من باب السبب؛ لأنه متعدٍ على غيره، وكذا نقول في ظِهاره.

ولذلك فإن ابن مفلِح لما نقل كلام الطوفي قال: وتخريج بعضهم لهم على تكليفه ضعيف، وأيَّد ابن مفلحٍ على ذلك المرداوي فقال: إن هذا التخريج غير صحيح، وأن هذا من باب ربط الحكم بالسبب وليس من باب التكليف.

"كسكرانٍ، على نصِّ إمامنا والشافعي، خلافًا لابن عقيل وأكثر المتكلمين".

نعم، شرع المصنِّف بعد ذلك يتكلَّم عن تكليف السكران استطرادًا؛ لأنه سيعود بعد ذلك لتكليف الصبي.

قوله: "**كسكران**" يعني أن التشبيه للسكران إنما هو تشبيهٌ لقول من قال بأن الصبي مكلَّف، فهي كأن المصنِّف يقول: إن السكران مكلَّفٌ كالقول الذي حُكي بأن الصبي مكلَّفٌ والمجنون كذلك.

ومسألة السكران هل هو مكلَّفٌ أم لا؟ قبل أن نتكلَّم على الخلاف فيها الذي أورده المصنِّف يجب أن نُحرِّر الخلاف، والعلماء يقولون: إن السكران نوعان:

- سكرانٌ يُميِّز الأعيان فهو مكلَّفٌ باتفاق؛ كالسكر في مبدأه.
- وسكرانٌ لا يُميز الأعيان فهذا الذي فيه الخلاف.

وهذا الخلاف فيه على قولين:

- المنصوص عن الإمام أحمد والمعتمد في المذهب أنه مكلَّف، ولذلك قال: "**وسكرانٍ على نصٍّ إمامنا**"؛ أي أن أحمد قد نصَّ على تكليفه، ومراده بنص الإمام أحمد:

- ما جاء في رواية عبد الله بن أحمد عنه أنه قال: "السكران ليس بمرفوعٍ عنه القلم".

- وقال أحمد في رواية ابن هانئ: "السكران ليس بمرفوعٍ عنه القلم فيسقط عنه ما صنع".

- وقال في رواية حنبل: "ليس السكران بمنزلة المجنون المرفوع عنه القلم، هذا جنايته من نفسه".

والقول بأن السكران مكلَّف هو المعتمد في مذهب الإمام أحمد عند أكثر أصحابه، والمجزوم به عند عامتهم.

- **وأما القول الثاني**: فهو الذي حكاه المصنِّف عن ابن عقيل: أنه ليس بمكلَّف فيكون حكمه حكم المجنون في أقواله وأفعاله، وهذا القول هو الذي حكاه المصنِّف عن ابن عقيل، واختاره جمعٌ من الحنابلة منهم الناظم، وإذا أُطلق الناظم عند الحنابلة فالمراد به ابن عبد القوي، وقدَّمه الموفَّق في [المقنِع] في كتاب الإقرار، وأما في غيره فإنهم قدَّموا غير ذلك.

وهذا هو ظاهر اختيار الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين ظاهر كلامه يرى أن السكران غير مكلَّف.

في روايات أخرى في المذهب:

- أنه يأخذ حكم المكلَّف في الأفعال، وحكم المجنون في الأقوال، فيكون مكلَّفًا في أفعاله دون أقواله.

- وقيل: إنه مكلَّفٌ في الأفعال التي تتعلق بها الحدود دون ما عداها.

- وقيل: إنه مكلفٌ فيما يستقل به دون ما عدا ذلك.

من ثمرة الخلاف في هل السكران مؤاخذٌ أم ليس بمؤاخذ: أنه إذا صحا من سكره هل يقضي عباداته؟ فخرَّجوه على هذه المسألة، مسألة طلاق السكران هل يقع منه أم لا يقع؟

والشيخ تقي الدين مع قوله: إنه ليس بمكلف يقول: إنه يقضي صلاته؛ لأن هذا من باب التفريط منه؛ لأنه قد ذهب عقله بقصدٍ منه، والمرء يُعاقَب بنقيض قصده فلا يسقط الواجب بالمحرَّم، وأما ما أنشأه في أثناء ذهاب عقله من عقود ومن غيرها يدل على أنه ليس بمكلَّف.

هنا فائدة -طبعًا لا أُريد أن أُطيل فيها؛ لأن هذه المسألة طويلة جدًّا-: مَن ذهب عقله بغير السُكر، مثل أن يذهب عقله بمخدِّر:

المذهب يُفرِّقون بين ذهاب العقل بالمخدِّر، وبين ذهابه بالمسكِر:

- فيرون أن من ذهب عقله ببنجٍ ونحوه فليس بمكلَّف، فألفاظه التي يتكلَّم بها من عقود ومن طلاق وغيره وأيمان لا يؤاخذ بها، ومثله عندهم من ضرب رأسه بشيءٍ فذهب عقله فإنه وإن كان بفعله إلا أنه لا يكون مكلَّفًا.

- فقط عندهم الذي يكون مكلَّفًا حال ذهاب عقله إنما هو المسكر، ذهابه بالتغييب بالمسكر فقط.

"وكمغمى عليه نصًّا".

مسألة المغمى عليه هذه من المسائل الدقيقة جدًّا، فإن المغمى عليه على المعتمد في مذهب الإمام أحمد أنه مكلَّف؛ لأنهم يرون أن الإغماء نوعٌ من المرض، فحكمه حكم المرض، وقد نصَّ عليه الإمام أحمد -أي أن المغمى عليه مكلَّف-.

فقد قال الإمام أحمد في رواية الأثرم وقد سُئل عن المجنون يُفيق هل يقضي ما فاته من الصيام؟

فقال الإمام أحمد: "المجنون غير المغمى عليه"، فالمفارقة بين المجنون والمغمى عليه يدل على أن المجنون غير مكلَّف، بينما المغمى عليه يكون مكلَّفًا، ولأنهم يقولون: إن الأغماء يعرض على الأنبياء، والأنبياء أكرم من أن يرتفع عنهم التكليف، كذا علَّل بعضهم.

هذا القول الأول؛ وهذا القول بأنه المغمى عليه ليس بمكلَّف هو عليه أكثر أصحاب الإمام أحمد، نصَّ عليه القاضي في (التعليقة)، ونصَّ عليه ابن المنجَّى، ونص عليه كثير من الفقهاء.

هناك رواية ثانية في مذهب الإمام أحمد وفاقًا لمالك والشافعي: قالوا: إن المغمى عليه ليس بمكلِّفٍ كالمجنون، وهذا هو ظاهر كلام الشيخ تقي الدين وإن كان لم يُصرِّح به.

ثمرة الخلاف: بأن المغمى عليه إذا طال إغماءه فهل يقضي الصلوات حال إغمائه أم لا؟

- المذهب نعم يقضيها ولو طال، بل لو أُغمي عليه أشهر فإنه يقضيها إذا أفاق.

- وأما على الرواية الثانية فإنه لا يقضيها؛ لأنه يكون في حكم المجنون.

"ولا تكليف على مميَّز".

نعم، رجع المصنِّف للحديث عن تكليف الصبي، فقال: "**ولا تكليف على مميَّز**" المراد بالمميِّز طبعًا كلٌّ بحسبه ليس متعلِّقًا بالسن على معتمد المذهب، وإنما كلٌّ بحسبه؛

- فالمميز بالنكاح هو أن يعرِف العقد وآثاره.
- والمميز للطلاق هو الذي يُميز النكاح والفُرقة.
- والمميز للبيع غيره.
- والمميز الذي يستطيع أن يُميز -يعني غير مميز الطلاق والنكاح- فإنه الذي يُميز ثمرة البيع.
- والمميز للصلاة الذي يعرف أفعالها وأركانها.

قال: "**ولا تكليف على مميَّز عند الأكثر**"، هذا عطفٌ على مسألة تكليف الصبي، فإن المميز داخلٌ في عموم الصبي، والأكثر أنه ليس بمكلَّفٍ.

قال: "**كالنائم والناسي**" فإن النائم والناسي ليس بمكلَّفين للنص، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: «**رُفِعَ الْقَلَمُ -أي قلم التكليف- عَن النَّائِمِ حتَّى يستيقظَ، وعن المجنونِ حتَّى يَفِيقُ، وعن الصَّبي حتَّى يَبْلُغُ**».

فقوله: "**كالنائم والناسي**" فكما أن النائم مرفوعٌ عنه القلم للحديث، فإن المميز مرفوعٌ عنه القلم للحديث، «**وعن الصَّبي حتَّى يَبْلُغُ**» فنصَّ على أن المميز مرفوعٌ عنه القلم.

"وعند إمامنا: تكليفه لفهمه".

أي أن عن الإمام أحمد رواية أن المميز مكلَّف، وهذه الرواية نقلها في [الروضة] واختارها أبو بكر عبد العزيز، ونصَّ عليها ابن أبي موسى في [الإرشاد]، لكنه خصَّها بالصوم فقال: "إنه مكلَّف -أي مميز- في الصوم دون ما عداه".

وقد وجَّه هذه الرواية ابن نصر الله الكناني في شرحه لـ [مختصر الروضة] فقال: "لا يمتنع تكليفه مع انتفاء الوعيد؛ كالندب بالنسبة إلى البالغ" فيقول: هو تكيفٌ جزئي يؤجر عليه ولكن لا يأثم، ويتعلَّق بها المسألة المشهورة جدًّا وهو قضية أن المميز هل يُمنَع من المحرَّمات كالحرير والذهب وغيرها أم لا؟

"وعنه: يكلَّف المراهق، واختاره ابن عقيل".

نعم، قال: "**وعنه**"؛ أي وعن الإمام أحمد أن المراهق يُكلَّف، المراد بالمراهق قالوا: هو من راهق البلوغ أي قاربه، وهو غالبًا مَن كان ابن ثلاثة عشر عامًا أو أربعة عشر عامًا؛ لأن هذا السن هو أوان الاحتلام، وما قارب الشيء أخذ حكمه، والمراهق يُعطى حكم البالغ في أحكامٍ كثيرة؛ منها على هذه الرواية: أنه يُعطَى حكم البالغ.

قوله: "**وعنه**" هذا أُخذ من كلام الإمام أحمد أنه قال: "إذا ترك ابن أربع عشرة عامًا الصلاة قُتِل"، فقالوا: إن أحمد أقام الحد -أي حد ترك الصلاة- على المراهق، وممن أخذ هذا القول كما ذكر المصنِّف قال: "**اختاره ابن عقيل**" في كتابه الذي المسمى بـ [المناظرة]، كما أنه قد رجَّحه أبو الحسن التميمي.

"مسألة: المكرَه المحمولُ كالآلة غيرُ مكلَّفٍ عند الأكثر، خلافًا للحنفية. [وهو مما لا يطاق ذكره بعض أصحابنا عنا كالحنفية]".

قوله: "**مسألة**" هذه المسألة يتكلم فيها المصنِّف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن الإكراه، وقد نصَّ جماعةٌ من فقهائنا كابن القيم في [إعلام الموقعين] وغيره أن الإكراه ينقسم إلى قسمين:

- إكراهٌ ملجئٌ.
- وإكراهٌ غير ملجئٍ.

وقد تكلم المصنع عن حكم هذين النوعين:

أما الإكراه الملجئ: فإن المكرَه فيه يُسمى محمولًا.

وأما الإكراه غير الملجئ: فإن المكرَه فيه يكون غير محمولٍ.

فإذا قالوا: المكرَه المحمول أي المكرَه إكراهًا ملجئًا.

بدأ المصنِّف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بذِكر أول نوعي الإكراه فقال: "**المكرَه المحمول**"؛ أي المكرَه إكراهًا ملجئًا، قال: "**كالآلة**"؛ أي يكون كالآلة في يد مكرهه لا يستطيع الحركة، مثل: الذي يُدفَع بقوةٍ على شيءٍ فيسقط على شيءٍ فيُتلفه، هذا الذي سقط فإنه مكرهٌ إكراهًا ملجئًا؛ لأنه قد فقد الاختيار والرضا معًا.

وأما الإكراه غير الملجئ: فهو فقدٌ للرضا دون الاختيار، فما زال له الاختيار مع فقده الرضا.

قوله: "**كالآلة**"؛ أي كالآلة يكون في يد المكرِه، مثل: لو دفعه أو رماه من مكانٍ عالٍ على شيءٍ فأتلفه، وفي هذه الحالة فإنه لا يستطيع الامتناع ولا الاختيار، ولذلك يقولون: يكون كالريشة في الهواء، ويكون كاللوح في الماء، فلا يستطيع الامتناع مما أُكرِه عليه.

قال: "**غيرُ مكلفٍ عند الأكثر**" وهذا قول أكثر أهل العلم، بل حُكِي إجماعًا، ممن حكاه إجماعًا: ابن قاضي الجبل حكى هذا القول، قال: إن المكرَه إذا سُلِب الإرادة والقدرة بأن كان مكرهًا إكراهًا ملجئًا فإنه غير مكلَّفٍ بإجماع، هذا كلام القاضي ابن جبل لكن حُكي خلاف أشار إليه المصنِّف.

قال الشيخ: "**خلافًا للحنفية**" هذا الخلاف الذي أورده المصنِّف في الحقيقة أنه يُخالف ما حكاه ابن قاضي الجبل بالإجماع، وقد تبِع المصنِّف ابن مفلحٍ في حكاية هذا الخلاف، فإن ابن مفلحٍ في الأصول قال: "خلافًا للحنفية".

ومفهوم كلام ابن مفلح والمصنِّف: أن الحنفية يرون أن المكرَه إكراهًا ملجئًا يكون مكلَّفًا، وليس ذلك كذلك، وإنما هم في الحقيقة يرون جواز تكليفه، ولا يرون وقوع تكليفه، وهذا الذي صرَّح به الآمدي عنهم، أو مفهوم كلام الآمدي، مَن راجع كلام الآمدي يعلَم أنه نسب للحنفية أو لبعضهم أنهم يُجوِّزون ذلك لا أنهم يرون وجوبه ووقوعه.

وهذه طبعًا راجعة إلى مسألة التكليف بالمحال، وتعرفون أن في فترة من الفترات كان كثير من الذين يتبنون مذهب الاعتزال ينتسبون لمذهب الإمام أبي حنيفة -رحمة الله عليه-، ولذلك قد يُنسَب بعض آراء الاعتزال لمذهب الحنفية، ولذلك يقولون: قال بعض الحنفية لا أنه مذهب أبي حنيفة، ولا هو المذهب الفقهي، إنما بعض المنتسبين لهذا المذهب والمدرسة.

نعم، قال: "**خلافًا للحنفية. [وهو مما لا يطاق]**" أي أن هذه المسألة تتخرَّج على مسألة التكليف بما لا يُطاق وهو مستحيل.

قال: **[وذكر بعض أصحابنا عنا كالحنفية]** أي أن بعضهم حكى عنا قول: أن المكرَه المحمول -أي المكره إكراهًا ملجئًا- أنه يكون مكلَّفًا، وهذا القول أبهم المصنِّف من قال به، وغيره كذلك أبهمه.

وقد ذكر الجُرَّاعي أنه قال: لعله يقصد الطوفي، ولكن الطوفي يرى هذا القول، نعم يرى القول المنسوب للحنفية وهو الجواز العقلي، ولكنه لم ينسبه قولًا لأحمد ولا لأصحابه، فلعله في غير شرح [الروضة]، لكن

الجَرَّاعي ذكر قال: "وذكر بعض أصحابنا" قال: لعله أراد به الطوفي؛ لأن ليس للطوفي كلام صريح في نسبته للإمام أحمد.

قال: [**وذكر بعض أصحابنا عنا كالحنفية**] هذا القول غير صحيح، ولذلك فإن ابن مفلحٍ لما ذكر هذا المبهم قال: وهو سهوٌ فلا يصح أن يُنسَب لمذهب أحمد ولا لغيره هذا القول في الجملة.

"وبالتهديد والضرب مكلَّف عند أصحابنا والشافعية، خلافًا للمعتزلة".

نعم، هذا النوع الثاني من أنواع الإكراه وهو الإكراه غير الملجئ الذي يكون بالضرب والتهديد، طبعًا بشرط أن يكون التهديد حالًّا وليس لأمرٍ مؤجل، فلا يُسمى حينئذٍ إكراهًا، ومن شرط أن يكون التهديد من قادرٍ وأما العاجز فلا.

قال: فإنه يكون مكلَّفًا، ولذلك فإنه يأثم المكرَه بقتل غيره بل ويضمن؛ لأنه مباشر وهكذا.

"**عند أصحابنا**" أصحاب الإمام أحمد والشافعية.

"**خلافًا للمعتزلة**" فقالوا: إنه ليس بمكلف ووافق المعتزلة في ذلك ابن السبكي، وكذلك الطوفي في شرح [الروضة] فقال: "إنه ليس بمكلَّف".

ثمرة هذه المسألة: الحقيقة فيها تردُّد في ثمرتها، ولذلك يقول ابن مفلح: "هذه المسألة مختلفةٌ في الفروع عند أصحابنا في المذهب بالنسبة إلى الأقوال والأفعال سواءً في حق الله أو في حق العباد على ما لا يخفى.

ولكن المصنِّف –أعني به ابن اللحام– في قواعد جعل لذلك ضابطًا فقال: إم الإكراه لا يُبيح الأقوال واختُلِف في إباحته لبعض الأفعال، اختُلف في المذهب في إباحته للأفعال، وذكر تفصيلًا طويلًا في هذه المسألة في قواعد وهو من نفيس الكلام.

"مسألة: تعلُّقُ الأمر بالمعدوم، بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حالَ عدمه، محالٌ باطلٌ بالإجماع، أما بمعنى تقدير وجوده فجائز عندنا، خلافًا للمعتزلة".

نعم، بدأ يتكلم المصنِّف عن "**تعلُّق الأمر بالمعدوم**"، فهل يصح أن يُطلَب من المعدوم –أي من المكلَّف المعدود– وليس المعدوم الأول الذي تكلَّمنا عنه المطلوب به، وهنا المطلوب منه، هل يُمكن أن يُطلَب من المعدوم ويُكلَّف أم لا؟

قال المصنِّف: إن لها حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان المقصود "**بتعلُّق الأمر المعدوم بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه**"؛ يعني طلب إيقاع الفعل من المكلَّف المأمور "**حال عدمه**"؛ أي حال عدم المكلَّف، أي حال عدم وجوده، فحال العدَم مطلوبٌ بالإيجاد، فقال: هذا "**محالٌ باطلٌ بالإجماع**" لا يمكن أن يُكلَّف المعدوم حال عدمه بالفعل؛ لأنه لا يمكن وجوده بحال، وهذا معنى قوله: محالٌ باطلٌ بإجماع أهل العلم.

والمعنى الثاني: هذا الذي فيه الخلاف، قال: "**أما بمعنى تقدير وجوده**" يعني أنه يُطالب بإيقاع الفعل، المعدوم مطالبٌ بإيجاد الفعل إذا وُجِد، فقال: "**فجائز عندنا**" أي عند الإمام أحمد، وقد أخذ القاضي أبو يعلى جوازه من نص الإمام أحمد، فإن الإمام أحمد قال في رواية حنبل: "لم يزل الله يأمر بما شاء ويحكم"، قال القاضي: فقد نصَّ على أنه أمر حيث لم يزل سبحانه، ولا مأمور لم يكن هناك أحد، كان الله ولم يكُ شيء، فحينئذٍ فإن الأمر قد يكون سابقًا لوجود المأمور به، لكنه لا يؤمر به إلا بعد وجوده.

قال: "**خلافًا للمعتزلة**" أي أن المعتزلة يُخالفون في الحالة الثانية دون الحالة الأولى، والمعتزلة يقولون: إن الأمر لا يتعلَّق بالمعدوم إذا قُدِّر وجوده، بل لا بُدَّ أن يكون الأمر حال وجوده.

ثمرة هذه المسألة: ثمرتها قد تكون ضعيفة بعض الشيء وقد ذكر أبو يعلى أن ثمرة هذه المسألة في: هل يحتاج المعدوم إذا وُجِد إلى أمرٍ ثانٍ أم يكفي الأمر الأول؟ فقط هذه هي المسألة.

وينبني على ذلك أنه قال:

- مَن قال: إنه جائز وهو قول الفقهاء جميعًا المذاهب الأربعة، فإنهم يقولون: إن الأوامر الشرع التي وردت في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تتناول أمته جميعًا من حين مبعثه إلى قيام الساعة.

- ومَن قال من المعتزلة لا المعتزلة جميعًا فيقول: إن أوامر الشرع في عصر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تكون خاصةً به وبمن في وقته، ومَن بعده لا يدخلون في هذا الحديث أو هذه الأوامر إلا بدليلٍ آخر، لا بُدَّ من دليلٍ آخر ينص على ذلك.

قبل أن أنتقل من هذه المسألة، ترى في ذهني مسألتان:

المسألة الأولى: كثير من الفقهاء يقولون: خلافًا للمعتزلة ولا يقصدون عموم المعتزلة، وإنما يقصدون آحادهم، فإن المعتزلة من أكثر المذاهب تنازعًا بينهم، وقد يكون لهم في المسألة الواحدة الأقوال المتناقضة.

ففي كتب الأصول غالبًا ما يقولون: المعتزلة ولا يقصدون به عمومهم ومطلقهم، وإنما يقصدون الجنس الذي يصدُق على بعض آحادهم، هذه مسألة مهمة دائمًا، فقد يكون بعض المعتزلة يُخالف بل أكثر المسائل الأصولية تُنسب للمعتزلة يُخالفون في بعضها.

المسألة الثانية: أن مَن قال بهذا القول من المعتزلة في الحقيقة إنما قصدهم هدم الدين، وقد وُلِد في عصرنا من المعتزلة مَن يرى ذلك، فيقول: إن أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هي خاصةٌ بأهل زمانه، وليست خاصةً بزماننا.

قد تعجَب من ذلك فاحمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- أنك لم تتطلع على كلاهم، وهم بعضهم ما زال حيًّا، فيقولون هذا الكلام الباطل الذي كان على الأقل المعتزلة الأوائل أذكى منهم بأن بنوه على مقدِّمات على الأقل مقدِّمات، هؤلاء لا يبنونه على مقدَّمات وإنما بنوه على أهواء.

فكثير من العقلانيين هو في الحقيقة يُريد أن يُحيي ما سنَّه الأوائل، ولذلك تجد أن كثيرًا من العقلانيين المعاصرين سواءً سميتهم معتزلة وإن كانوا معتزلة أزكى كثيرًا وأدق فهمًا، ولذلك فإن كثيرًا من هؤلاء المعتزلة عندهم التناقض أكثر من تناقض المعتزلة الأوائل.

أشد ما يُحاربون أصول الفقه، ويرون أن أصول الفقه هو أكبر عقبةٍ أمامهم لما يُسمونه أمام الناس تجديد الفقه والأصول، وفي حقيقته هدم الدين وإلغاء الأحكام الشرعية؛

- فمن تمسَّك بالأثر قالوا: إن هذا لا يفهم.
- ومن استدل لهم بالقواعد الأصولية المبنية على المقدِّمات فإنهم يزعمون أنه قد جمد على كلام الشافعي.

ولذلك فإن من أشد أعداء هؤلاء العقلانيين هو الشافعي، يُبغضونه بغضًا شديدًا، وقد أُلِّفت كتب كثيرة جدًّا من المعاصرين في نقد الشافعي؛ لأنهم يرون أو كما عبَّر بعضهم قد جعل عصًا في دولاب التجديد والتطور في الفقه كما يزعون، حينما ألَّف وجمع، لا أقول ألَّف بأن أحدَث وإنما جمع ما ذكره أهل العلم في كتاب [الرسالة].

وقد فهم الإمام أحمد ذلك حينما قال: إن لهذا الرجل -يعني الشافعي- منَّة في عنق كل صاحب حديث، ولذلك فإن معرفة أصول الفقه مهمة جدًّا من جهاتٍ متعدَّدة؛ منها: معرفة مبنى استدلال القوم والرد عليهم في هذه المسألة.

"مسألة: الأمر بما عَلِم الآمر انتفاءَ شرطٍ وقوعه صحيحٌ عندنا، خلافًا للمعتزلة والإِمام".

نعم، هذه مسألة متعلقة بالعلم بانتفاء الشرط، الذي هو شرط الوقوع، قبل أن نبدأ بهذه المسألة سأذكر لكم تحرير الخلاف في هذه المسألة لكي نعرف صورة هذه المسألة نفهمها فهمًا دقيقًا.

نقول: إن العلم بانتفاء شرط الوقوع، سأشرح معنى شرط الوقوع إن شاء الله بعد قليل، إنما نأتي لكلام المصنِّف له أربع حالات باعتبار مَن العالِم، مَن الذي يعلَم بانتفاء الشرط:

الحالة الأولى: أن يعلم الآمر والمأمور معًا، فيكون الآمر والمأمور كلاهما عالِمٌ بانتفاء الشرط الوقوع وهو التكليف، شرط الوقوع هو التكليف، فإنه في هذه الحالة لا يصح التكليف؛ لأنه يقولون: لا فائدة في حقه، فهذا عالِمٌ وهذا عالِمٌ أنه لم يقع الفعل المأمور به، وهذا قول أغلب الأصوليين وإن كان قد نقل المجد في المسوَّدة قولًا له أنه يمكن أن يصح، كذا نقله المجد في المسوَّدة.

الحالة الثانية: أن يكون الآمر والمأمور كلاهما جاهلًا بانتفاء الشرط، لا يعلم هل يتحقق الشرط أم لا.

مثال ذلك: أن يأمر السيد عبده بفعل كذا في شهر مثلًا شعبان، ثم هو في حقيقته العبد وسيده الآمر والمأمور كلاهما يجهل أن العبد هل يعيش إلى شعبان أو لا يعيش؟

قالوا: وإذا كان الآمر والمأمور كلاهما جاهلٌ بانتفاء شرط الوقوع وهو تكليف العبادات وفي غيرها، فإنه يصح التكليف بلا خلاف، بلا خلاف أنه يصح التكليف في هذه الحالة.

- الأولى: عامة أهل العلم أنه لا يصح.
- والثانية: بلا خلاف أنه يصح.

الحالة الثالثة: إذا علِم المأمور وحده بانتفاء الشرط، والآمر كان جاهلًا بانتفاء الشرط، لا يعلم هل هو منتفٍ شرط وقوعه أم لا، فيقولون: لا يصح كذلك التحقُّق.

الحالة الرابعة -لأجل الوقت-: أن يكون الذي يعلم انتفاء الشرط هو الآمر، وأما المأمور فلا يعلم، الآمر وحده هو الذي يعلم.

فهذه المسألة التي أوردها المصنِّف وشرحها.

يقول الشيخ: "**الأمر بما يعَلِم الآمر**" انظر هنا، قوله: "**الآمر**" أي يعلم الآمر وحده، وتقدَّم معنا فيما إذا علِم المأمور وحده، أو إذا علِما معًا، أو إذا جهلا معًا، فعرَفنا الأحوال الأربع.

قال: "**بما إذا عَلِم الآمر**" أي الآمر وحده "**انتفاءَ شرطِ وقوعه**"، شرط الوقوع إنما هو التكليف، وحينئذٍ فلا يعلم انتفاء شرط الوقوع إلا الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

فصورة هذه المسألة: إذا علِم الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن شخصًا من المكلَّفين في حالٍ معينٍ لا يمكنه فعل شيءٍ بأن حال بينه وبين فعله أمرٌ، فهل يصح حينئذٍ الأمر أم لا؟

مثاله: هل يصح أن يقول: صلِّ الظهر إذا زالت الشمس وقد علِم الله -عَزَّ وَجَلَّ- موته قبلها أم لا؟

نقول: نعم يصح، ولذلك قال: "**الأمر بما عَلِم الآمر انتفاءَ شرطِ وقوعه، صحيحٌ عندنا**"؛ أي عند فقهائنا، ممن نصَّ عليه القاضي ابن عقيل، أبو الخطَّاب، بل ذكر بعض العلماء أنه إجماع الفقهاء، نقله المرداوي وغيره، قال: إن الفقهاء مجمعون على صحَّة ذلك.

والسبب: أنه يصح؛ لأنه الأمر هنا له فائدة وهو الامتثال، فمجرد الامتثال للأمر والطاعة يتحقق به الفائدة، ولا نقول: إنه أمرٌ لا فائدة منعه، بل نقول: إن له فائدة، وأما الفعل فهي فائدةٌ أخرى زائدة.

ولذلك نقول: إن الامتثال مركَّبٌ من أمرين:

- اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل.
- والأمر الثاني: هو الفعل نفسه.

فمن أتى بالأول فقد تحقق له الأمر، وأما الثاني فقد يوجد وقد لا يوجد.

قال المصنِّف: "**خلافًا للمعتزلة**" طبعًا هنا ليس كل المعتزلة وإنما لبعضهم، نُسب ذلك للدهشمية، لأبي هاشمٍ وتلاميذه، وهذا الخلاف معهم مبنيٌّ على المسألة المشهورة بمسألة القدَر، حيث أن القدرية ومنهم المعتزلة، ولذلك كل من ألَّف في تراجم القدرية يعد معتزلة، أو أعيان المعتزلة منهم في أحد أو بعض الذين ألَّفوا في بعض القدرية.

فإن القدرية يرون أن الإرادة الكونية والشرعية واحدة، فكل أمرٍ يُريده الله -عَزَّ وَجَلَّ- كونًا لا بُدَّ أن يكون مرادًا شرعًا والعكس.

ونحن نقول: لا، أن هناك فرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية:

- فقد يأمر الله -عَزَّ وَجَلَّ- بشيءٍ شرعًا ولا يقع كونًا.

- وقد يُريد الله -عَزَّ وَجَلَّ- شيئًا كونًا ولا يأمر به شرعًا أو يُريده شرعًا.

ومعرفة التفريق بين الإرادتين يحل كثير من الإشكالات.

قوله: "**والإمام**" المراد بالإمام هنا إمام الحرمين، والمؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في مصطلح "الإمام" مختلفٌ ترجيحه، وقد نبَّهني على ذلك أخونا من باب نسبة القول لأهله، أفادني على نقل لبعض أهل العلم سأنقله، أخونا الشيخ/ عبد الله العتيبي. المصنِّف:

- أحيانًا يُطلق الإمام ويقصد الإمام إمام الحرمين.

- وأحيانًا يُطلق الإمام ويقصد به الفَخر الرازي.

وذلك لأن ابن الحاجب إذا أطلق الإمام فإنما يقصد به إمام الحرمين ولا يقصد به الرازي؛ لأن كما قلت لكم: أن ابن الحاجب متعصِّب للآمدي، والآمدي له كتاب وُجِد مخطوط في مركز الملك فيصل في ردِّه على الرازي، بل هو كثير الرد على الرازي وإشكالاته، فكان متعصبًا له حتى قيل: إنه لم يُسمه إلا في موضع كما ذكر.

ولكن المصنِّف -أعني ابن الحاجب-:

- مرَّةً يُطلق هذا الاصطلاح "الإمام" على الرازي.

- ومرَّةً يُطلقه على إمام الحرمين.

هنا أطلقه على إمام الحرمين، فالمراد بالإمام هنا إمام الحرمين.

هذه المسألة نختم بها حديثنا لكن ينبني عليها مسألة؛ وهي: ما هي ثمرة هذه المسألة؟

قيل: أن هذه المسألة لها ثمرات:

- ثمراتٌ أصولية.

- وثمرات فقهيه.

- وثمرات أيضًا كلامية.

فمن الثمرات الأصولية: أنه ينبني عليها مسألة أصولية ستأتينا إن شاء الله وهي مسألة: النسخ قبل التمكُّن، فعندنا يجوز النسخ قبل التمكُّن.

قيل: إنها ثمرة، وقيل: إنها ليست ثمرة، وإنما هي شبيهةٌ بها، وأن المسألتين مبنية على أصل واحد.

من فوائد الخلاف، أو من فوائد ثمرات هذه المسألة الفروعية:

- مسألة الكفارة هل تجب على مَن جامع في نهار رمضان ثم مات أو جُنَّ في أثناء ذلك النهار، فهل تُخرَج الكفارة من تركته أم لا؟

خرَّجها بعض فقهائنا على هذه القاعدة، فقال: لأنه حينئذٍ يكون مأمورًا بما علِم الآمر وهو الله -عَزَّ وَجَلَّ- انتفاء شرط وقوعه وهو وفاته قبل انتهاء هذا اليوم.

- كذلك هل المرأة إذا صامت يومًا وقد علِم الله -عَزَّ وَجَلَّ- أنها تحيض فيه، هل يجب عليها الإمساك في أوله أم لا؟ ينبني عليه أن هذه المرأة إذا جومعت في أوله ثم حاضت في آخره، هل تلزمها الكفارة أم لا باعتبار أن يومها قد فسد؟

نقول: نعم تلزمها الكفارة؛ لأن العبرة بظنِّها ويصحُّ التكليف بما علِم الآمر انتفاء شرط وقوعه.

- أيضًا مسألة تعليق الطلاق، فقد ذكروا أن مَن علَّق طلاق زوجته بشروعها في صوم رمضان الواجب أو في صلاةٍ معينة، ثم شرعت في هذا الصوم أو هذه الصلاة، وماتت في أثنائه قبل إتمامه، فهل يقع الطلاق أم لا؟

قالوا: نعم تطلُق عند فقهاء المذاهب الأربعة جميعًا، بل حُكي إجماعًا وقد خُرِّج ذلك على هذه المسألة الأصولية، وعبَّرت بأنه قد خُرِّج ذلك؛ لأن بعضًا من أهل العلم قد نازع في صحَّة هذا التخريج كالطوفي، فقال: إن هذا التخريج فيه نظر؛ لأن هذا قال من باب وجود الشروط، وليس من باب كون التكليف موجود أو ليس بموجود؛ أي تعليق الحكم بشرطه فإذا وجد الشرط وجود المشروط.

نكون بذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- أنهينا درس اليوم، بل وأنهينا كل الحديث المتعلق الذي ورده المصنِّف عن الأحكام.

نبدأ بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- من الدرس القادم بالحديث عن الأدلة وما يتعلق بها، وأولها وأهمها وأجلَّها: كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-، نبدأ به الدرس القادم، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

****

الأسئلة:

س/ هذا أخونا يقول: ما رأيك بشرح المقنع لبهاء الدين المقدسي؟ وبما يتميز؟

ج/ هذا ما نوقش إلا قبل ثلاثة أيام أو أربعة، ما بعد طُبِع، لعله يُطبَع إن شاء الله ونتكلَّم عنه باحثه بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

****

س/ هذا أخونا يقول: هل الحوارات البنكية تُخرَّج وتُكيَّف على مسألة السفتجة أم لا؟

ج/ نقول: هذا فيه بُعد، تكييفه على السفتجة فيه بُعد، والأقرب أنها وكالة، هذا الذي مشى عليه مجمَع الفقه أن الأقرب أنها وكالة.

****

نقِف عند هذا الحد، وصلّ الله وسلَّم على نبينا محمد.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس التاسع

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

بسم الله والحمد لله

وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "الأدلة الشرعية: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، وسيأتي بيان غيرها إن شاء الله تعالى".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما تكلم عن الأحكام، فبيَّن الحاكم والمحكوم فيه، والمحكوم عليه، شرع بعد ذلك في بيان أدلة الأحكام، **وذلك أن الأصول**: هي معرفة الأحكام بأدلتها الإجمالية، وهذا المبحث هو المتعلق بالأدلة الإجمالية التي سيتكلم عنها المصنف بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل-.

يقول المصنف أولًا: "**الأدلة الشرعية**"؛ أي أدلة الأحكام الشرعية، وسيتكلم عنها على سبيل الإجمال.

قال: "**الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس**"

وقول المصنف: "**وسيأتي بيان غيرها إن شاء الله تعالى**"؛ أي سيأتي ذكرها، وسيأتي ذكر بيان غيرها كذلك، وإنما ذكر المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- هذه الأربع الأدلة وهي "**الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس**" إما لكون هذه الأربع هي المتفق عليها، وعندما نقول: إنها المتفق عليها، فإن ذلك على سبيل الجملة، وقيل: لأن هذه الأربع هي التي يرجع لها باقي الأدلة.

وقد جاء عن بعض علماء المذهب كأبي عليٍّ بن أبي موسى أنه جعل الأدلة عند الإمام أحمد ثلاثة: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ورد القياس إلى ما سبق.

"الأصل: الكتاب، والسُّنَّة مخبرةٌ عن حكم الله، والإجماع مستنِد إليهما، والقياس مستنبط منهما".

قال: "**الأصل: الكتاب**" يعني بالكتاب القرآن، وسيأتي تفصيله.

"**والسُّنَّة مخبرةٌ عن حكم الله**" فهو مبينة؛ لتبين للناس ما نُزِل إليهم.

قال: "**والإجماع مستنِد إليهما**" وسيأتينا إن شاء الله في محله أنه لا يمكن أن يقع إجماعٌ إلا عن دليل، وهذا دليل قد نعلمه، وقد لا نعلمه، فالذي عُصِمَت فيه الأمة هو نقل الحكم، وأما نقل الدليل أو فهمه فقد يخفى على بعض الناس، بل قد يخفى في بعض الأمصار عمومًا، لكن مع ثبوت الحكم.

إذن عُصِمَت الأمة في الحكم، وأما الدليل فقد يخفى على بعض أهل العلم.

قال: "**والإجماع مستندٌ إليهما**"؛ أي إلى الكتاب والسُّنَّة، وتقدم.

قال: "**والقياس مستنبط منهما**"؛ أي فلا قياس إلا على أصل، والأصل هو إما الكتاب أو السُّنَّة.

"الكتاب: كلام الله المنزل للإعجاز بسورةٍ منه"

نعم، بدأ أولًا بالكتاب: فقال: "**الكتاب**" ويعني بالكتاب القرآن، وعبَّر بالكتاب؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- سماه كتابًا كذلك في كتابه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ﴾[البقرة:٢]، فتسميته كتابًا موافق لما في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-.

ثم عرَّف الكتاب فقال: هو "كلام الله"

نعم، قال: "**هو كلام الله -عَزَّ وَجَل-**" وهذا هو اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة أن القرآن هو كلام الله -عَزَّ وَجَل-؛ ولذا فإن المصنف أظهر مَن الكلام له وهو الله -عَزَّ وَجَل-.

وذلك أن الأشاعرة يخالفون في هذا الباب، ويقولون: إن كلام الله قديم، وأن القرآن هو عبارةٌ عن كلام الله -عَزَّ وَجَل-، وليس هو كلام الله حقيقة؛ ولذا تجد بعضهم إذا ذكروا هذا التعريف يقولون فيه: هو الكلام المنزَّل، ويعنون ب(**المنزَّل**)؛ أي المنزَّل عبارته، ولا يقولون: إنه كلام الله -عَزَّ وَجَل- كما في بعض كتب الأصول ك[جمع الجوامع] وغيرها.

■ **إذن عندما نقول: إنه كلام الله -عَزَّ وَجَل- نستفيد فائدتين:**

- **الفائدة الأولى:** متعلقة باعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة المجمع عليه عند علماء الأمة، حكى الإجماع عليه جمعٌ كثير، كما حكى ذلك اللالكائي في شرح أصول السُّنَّة: أن القرآن هو كلام الله حقيقةً.
- **الأمر الثاني:** أن هذه الجملة تخرج لنا ما ليس كلامًا لله -عَزَّ وَجَل-، فإن كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وكلام غيره كله ليس قرآنًا، ولا يصدق عليه هذا الجنس؛ أي جنس كلام الله -عَزَّ وَجَل-.

"المُنزَّل".

نعم، قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"كلام الله المنزَّل" يصح في ضبط هذه الكلمة وجهين:**

- يصح التشديد.
- ويصح التسهيل.

فتقول: "المنزَّل"

والفرق بينهما قالوا: "إن المنزَّل" هو منزلٌ جملةً واحدة، وأما المنزَّل الذي ينزل على تتابعٍ وتنجيمٍ، وأما (المنْزَلُ) فهو الذي يكون نزوله مرةً واحدة، وكتاب الله -عَزَّ وَجَل- يصدق عليه الأمرين معًا.

وقولهم: **"المنزَّل"** هذه أو هذا القيد يخرج لنا ما كان من كلام الله -عَزَّ وَجَل- غير منزَّلٍ، ككلامه -جل وعلا- للملائكة، والله -عَزَّ وَجَل- يتكلم بما شاء كيفما شاء، وكلامه لمحمدٍ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الإسراء والمعراج، فإنه كلام الله -عَزَّ وَجَل-، لكنه ليس بمنزَّل؛ ولذا فإنه لا يسمى قرآنًا ولا كتابًا.

"للإعجاز بسورةٍ منه".

نعم، قال المصنف: **"للإعجاز بسورةٍ منه"**؛ أي أن كلام الله -عَزَّ وَجَل- الذي هو القرآن أُنزِل للإعجاز؛ ولذا فإن الله -عَزَّ وَجَل- تحدى به الناس جميعًا، وتحدى به أقحاح العرب وفصحائهم على أن يأتوا بمثله، فعجزوا أن يأتوا بذلك.

ولذلك قيل: إن معجزة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الباقية هي القرآن؛ لأنه معجوزٌ عن أن يأتي أحدٌ بمثله.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"المعجزُ بسورةٍ"** قالوا: معنى السورة هنا هي ليس السورة التي اصطلح العلماءُ على قصدها كسورة البقرة، وآل عمران وغيرها، وإنما المقصود بالسورة هنا السورة أو بعضها كما قال بعض شراح المختصر.

والمراد بالبعض: هو كل ما كان ثلاث آياتٍ فأكثر، إذن فمرادهم بالسورة هي ثلاث آياتٍ فأكثر، صرَّح بذلك جماعة كالسيوطي وغيره، وإنما جاؤوا بلفظ السورة؛ لأجل موافقة كلام الله -عَزَّ وَجَل-، فإن الله -عَزَّ وَجَل- قد تحدى الناس أن يأتوا بسورةٍ مثله، وأما الآية: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ﴾[الطور:٣٤] فإن هذا مطلقٌ محمولٌ على السورة.

إذن السورة في الآية محمولةٌ عند علماء الأصول على ثلاث آيات، قالوا: لأن أقل سورةٍ وهي الكوثر ثلاث آياتٍ: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (١) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (٢) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (٣)﴾[الكوثر١:٣]، إذن بسورةٍ ذات ثلاث آياتٍ، أو مثل تلك السورة من حيث عدد الآي وهي الثلاث.

لماذا قالوا السورة؟

خصوها بذلك عرفنا الوجه من حيث المناسبة للقرآن؛ ولأن هناك خلافًا بين أهل العلم: هل يحصل الإعجاز والتحدي بآيةٍ أو بآيتين أم لا، مع اتفاقهم على أن الثلاث الآي يكون فيها الإعجاز؟ وسيأتي في كلام المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

"المتعبَّدُ بتلاوته".

نعم، قول المصنف: **"المتعبَّد بتلاوته"** نعم، أو قبل أن ننتقل للمتعبد بتلاوته.

المعجز الكلام الذي كان به الإعجاز، قالوا: هذه يخرج السُّنَّة، فإن السُّنَّة وحيٌ من الله -عَزَّ وَجَل- ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)﴾[النجم٣:٤]، فليست السُّنَّة معجزةً.

ومما جاء في السُّنَّة الحديث القدسي، واعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة كما قرره الجماعة ومنهم الشيخ تقي الدين في جواب أهل الإيمان، وقبله جماعة من أهل العلم: أن الحديث القدسي لفظه ومعناه من الله -عَزَّ وَجَل-؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا قال: قال الله -عَزَّ وَجَل-، فإنه صادقٌ في نقله، وفي قيله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فهو قد حكى لفظ الله -جل وعلا-، ومعناه تابعٌ لذلك.

ولكن الفرق بين الحديث القدسي، وبين القرآن أمورٌ أهمها الإعجاز، وقد ألف ابن القيم رسالة صغيرة جدًّا موجودة في الفروق بين الحديث القدسي والقرآن، وذكر أول هذه الفروقات من حيث الإعجاز، ونقل أغلب هذه الرسالة ابن حجر الهيتمي في شرحه على الأربعين النووية المسمى [بالفتح المبين].

طيب، عندما نقول: "**إن القرآن هو المعجز**" ليس معنى ذلك أن ننفي الإعجاز عن السُّنَّة مطلقًا، فإن الإعجاز في السُّنَّة ومنه الحديث القدسي باقٍ على سبيل الجملة، بيد أن الإعجاز في القرآن فهو كامل في لفظه، وفي معناه، وفي نظمه، وفيما يدل عليه.

"المتعبَّد بتلاوته".

نعم، "**المتعبَّد بتلاوته**"؛ لأن القرآن متعبدٌ بتلاوته، فقارئ القرآن سواءً نوى به العبادة، أو قرأه لمجرد القراءة فإنه مأجور، وأما كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو السُّنَّة، فإنه لا يؤجر عليه إلا إذا نوى به عبادةً كالتفقه مثلًا والتعلم، وأما ذات قراءته، فإنه مأجورٌ على أمورٍ تابعة كالصلاة على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو التعلم والحفظ، وأما القرآن فإن المرء مأجورٌ على قراءته، وعلى استماعه، ولو كان أعجميًّا لا يفقه من معانيه شيئًا.

"وهو القرآن".

نعم، قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**وهو القرآن**"؛ يعني يدل على أن الكتاب هو القرآن، وعلى هذا إجماع أهل العلم فيما حُكِي إلا أمرٍ سيأتي بعد قليل.

"وتعريفه بما نُقِل بين دفتي المصحف نقلًا متواترًا، دوريًّا".

نعم، قال المصنف: "**وتعريفه**"؛ أي تعريف الكتاب بأنه "**ما نُقل بين دفتي المصحف نقلًا متواترًا**" هذا التعريف تعريفٌ يلزمه الدور؛ ولذلك ضعف المصنف هذا التعريف بقوله: "**قيل**"، وهذا القول "**قيل**" قال به الموفق ابن قدامة كما نُقِل عنه إنه هو الذي عرَّف هذا التعريف.

والمقصود ب"المصحف" هو المكتوب، وأول من سمى هذا المكتوب مصحفًا هو أبو بكر والصحابة -رضوان الله عليهم-، فقد جاء في عند الطبراني (**أن أبا بكرٍ -رَضِيَ الله عَنْهُ- لما أمر بكتابة المصحف، وانتهوا من كتابته، شاور الصحابة -رضوان الله عليهم- في تسميته، فاختاروا له اسم المصحف؛ لأنه مكونٌ من صحف، وكان أبو هريرة -رَضِيَ الله عَنْهُ- غائبًا، فلما حضر أُخبِر بذلك، فقال: أشهد لقد**

سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول: «**يَأْتِي أَقْوَامٌ يُؤْمِنُون بِالصُّحُفِ المُعَلَّقَة**» أو نحو مما قال أبو هريرة -رَضِيَ الله عَنْهُ-.

فالمقصود من هذا: أن هذه التسمية وإن كانت من أبي بكرٍ والصحابة -رضوان الله عليهم- إلا أن لها أصلًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينما ذكر هذه الجملة التي نقلها أبو هريرة -رَضِيَ الله عَنْهُ-.

■ **وهذا التعريف الذي قاله الموفق ابن قدامة تتبع من جهات:**

- **الجهة الأولى:** أنه يلزم الدور كما ذكر المصنف تبعًا لابن مفلح وغيره، ووجه كونه كذلك: أننا لا نستطيع أن نُعرِّف ما نُقِل بين دفتي المصحف إلا بكونه قرآنًا، والقرآن يُعرَّف بكونه ما بين دفتي المصحف، كما أن عليه إشكالًا من جهة المنسوخ من القرآن، فإن المنسوخ من القرآن قرآنٌ، ومع ذلك ليس موجودًا بين دفتي المصحف، وهكذا بعض الأمور المتعلقة ببعض الآي، وسيأتي إن شاء الله في القراءة الشاذة.

"وقال قوم: الكتاب غير القرآن، وهو سهو"

نعم، قال المصنف: "**وقال قومٌ**" هؤلاء القوم الذين نُقِل عنهم هذا الشيء مبهمون غير معلومين، وقيل: إن من أول من نقل هذا القول عنهم هو الموفق ابن قدامة، والنقل عنهم ذكر المصنف أنه سهوٌ ولا يصح، فلا يصح أن شخصًا يقول: إن الكتاب هو القرآن، بل إن في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- التوضيح والتصريح بأن الكتاب هو القرآن لا فرق بينهما.

وقول المصنف: "هو سهوٌ" تحتمل احتمالين:

- تحتمل أنها سهوٌ في النقل، فلا يصح أن ينقل عن أحدٍ أنه فرَّق بينهما.

- ويُحتمل أن يكون مراده بالسهو؛ أي سهوٌ من المنقول عنه ذلك القول، فيكون بمعنى الخطأ، فيكون هو المخطئ؛ ولذلك يعني أشار لهذين المعنيين الطوفي، فقال: إن صح النقل، فهم مخطئون، أو أن النزاع نزاعٌ لفظي؛ يعني ثم أطال في هذه المسألة.

فقط أشير لمسألة أن بعض المعاصرين وما أكثر ما يُغرِب المعاصرون ألَّف كتابًا ضخمًا في الدلالة على التفريق بين القرآن والكتاب، وأتى بغرائب وعجائب خرَم بها أمورًا كثيرة، علمًا أن أهل العلم أجمعوا على ألا فرق بين الكتاب وبين القرآن، وأنهما سواء، وما وُجِد عن بعضهم، فنقول: إما أن يكون خطأً، وإما أن

نقول: إنه غير صحيح في النقل عنهم، أو أن هؤلاء بنوه على أصلٍ اعتقاديٍّ عندهم في مسألة الكلام النفسي، وهذا التوجيه الثالث أيضًا ذكره الطوفي ونقله عنهم.

"والكلام عند الأشعرية مشتركٌ بين الحروف المسموعة والمعنى النفسي، وهو نسبةٌ بين مفردين قائمةٌ بالمتكلم وعندنا لا شتراك، قال إمامنا: لم يزل الله تعالى متكلمًا كيف شاء".

نعم، يقول الشيخ: "**والكلام**" هذه المسألة التي أوردها المصنف وإن كانت من مسائل الاعتقاد إلا أن لها أثرًا في أصول الفقه وغيره، وهذه المسألة ذكر بعض أهل العلم وهو المرداوي أنها من أعظم مسائل الدين حتى إنما سُمِّي علم الكلام بهذا الاسم؛ لأجل المخالفة في هذه المسألة.

وقلت: إن لها تعلقًا بأصول الفقه؟؛ لأن كثيرًا من الذين كتبوا في أصول الفقه أرادوا أن يستدلوا على كلامهم بعلم الكلام، فجعلوا علم الكلام هو مستمد أصول الفقه، ولم يجعلوا استمداد قواعد أصول الفقه النقل من النصوص، أو عن التابعين، أو يجعلوه الفروع الفقهية، ويستنبطون منها المسائل.

ولذلك هذه المسألة مع ظهور معناها، إلا أن لها أثرًا في كثيرٍ من المسائل العقدية والأصولية، وبعد ذلك المسائل أو الفتن التي حدثت بين بعض المسلمين.

وقول المصنف: "الكلام عند الأشعرية" هنا مسألتان:

- **أن بعض أهل العلم قالوا:** إن الأشعرية، أو الأشاعرة ليسوا متفقين عن رأيٍ واحدٍ في حقيقة الكلام، فقد نقل المصنف عنهم هنا قولًا: أنها من باب الاشتراك اللفظي، وهو أحد أقوالهم.

ونُقِل عنهم كذلك أنهم يقولون: إنها دائرةٌ بين الحقيقة والمجاز، بين الحروف، وبين الكلام النفسي، وقيل غير ذلك، ولكن المصنف هنا أورد أحد أقوالهم في المسألة.

وبهذا يظهر لنا مسألة مهمة جدًّا: وهو أن أصول الأشاعرة التي بنو عليها مذهبهم مخالفةٌ لاعتقاد السلف الصالح –رضوان الله عليهم–، ولا يصح نسبة شيءٍ من مذهب الأشاعرة للإمام أحمد، ولا لأصحابه، وهذا لا شك فيه.

ومن الذين عُنُوا بعلم الكلام وكان فاهمًا لعلم الكلام حق الفهم ابن عقيل –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى–، وقد بيَّن هذا الخطأ الذي يقع فيه بعض الناس من المتقدمين، حتى أن أبا الحسن نسب نفسه لمذهب الإمام أحمد،

وكذا بعض أصحابه، بل إن أبا بكر الباقلاني وُجِد بخطه أنه يقول: كتب في اسمه أنه الباقلاني الحنبلي، فكان يسمي نفسه الحنبلي ظنًّا منه أن اعتقاده هو اعتقاد السلف الذي اشتهر به الإمام أحمد.

يقول ابن عقيل في جزءٍ له في الأصول في الكلام، يقول: (دعوى الأشاعرة موافقة الإمام أحمد باطلة، أين هم عن قول الإمام أحمد من قال: لفظي بالقرآن فهو مخلوق؟ فقال عبد الله ابن الإمام أحمد قال: أبي تكلَّم الله بصوتٍ ثم قال: أحمد مَن لا ينكر هذا إلا جهمي، أو لا ينكر هذا إلا الجهمية.

فبيَّن ابن عقيل أن دعوى الأشاعرة موافقتهم لأحمد وللسلف في هذا الباب أنها دعوى باطلة، كذا نص وصرح، وهذا واضح.

قال: **"والكلام عند الأشاعرة مشتركٌ بين الحروف المسموعة"**

■ **هناك الكلام عمومًا، كلام الله -عَزَّ وَجَل- وكلام غيره يصدق عندهم على أمرين:**

- **الأمر الأول:** الحروف المسموعة، وهذا الذي أجمع العقلاء من العرب وغيرهم أن الكلام يصدق عليه هذا المعنى وهو الحرف المسموع؛ ولذلك فإننا نقول: لا كلام إلا بصوت وحرف، لا كلام إلا بحرفٍ وصوت، حكى الإجماع عليه كثير من أهل العلم منهم أبو الخطاب، والنووي، والشيخ تقي الدين، بل كثيرٌ من أهل العلم حكوا الإجماع عليه، ورسالة السجزي لأهل زبيد هي في هذه المسألة وهي مسألة الحرف صوت، وهذا مجمعٌ عليه بين أهل العلم، فلا كلام إلا بحرفٍ وصوت؛ ولذلك عبَّر ب"**المسموعة**" والتعبير بالصوت أدق من المسموع؛ لأنه قد لا يُسمع من شخصٍ آخر، هذا المعنى الأول.

المعنى الثاني عندهم قالوا: إن الكلام يصدق على المعنى النفسي، ثم ذكر المصنف تعريف المعنى النفسي بأنه في الحقيقة مشكل، وقال: **"وهو"**؛ أي والكلام النفسي نسبةٌ بين مفردين قائمةٌ بالمتكلم، قولهم: نسبةً بين المفردين، المراد بالمفردين؛ أي المعنيين، فيكون نسبةً بين المعنيين بأن يتعلق أحد المعنيين بالآخر.

"**قائمةٌ بالمتكلم**" بمعنى أنهم يرون أن الكلام النفسي يكون قائمًا به، ومعنى قيام هذه النسبة بالمتكلم أوضحها الرازي في كتابه المقدم عند الأشاعرة وهو كتاب [الأربعين]، فذكر في كتاب الأربعين الذي نقضه غير واحد من أهل العلم، **قال:** (معنى قيام هذه النسبة بالمتكلم هو أن الشخص إذا قال لغيره: أسقني ماءً، فإنه قبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقي، وتصور حقيقة الماء، فالنسبة الطلبية بين ما قام في نفسه من تصور حقيقة السقي، وبين تصور حقيقة الماء هذه هي الكلام النفسي بينهما.

وهذا الكلام في الحقيقة يعني متكلَّف، وفهمه من أصعب الصعب، ليس على إطلاقه، طبعًا أصعب الصعب على المبتدي، والشرع لم يعني يتعبدنا بهذا الشيء، وقد اعترض على كلام، الكلام في هذا كلام طويل جدًّا.

طيب، ثم قال الشيخ: "**وعندنا**" ومراده ب"**عندنا**"؛ أي عند الإمام وقبله أئمة السلف كالبخاري -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وله جزءٌ مفردٌ في ذلك، وعبد الله بن المبارك، وكثيرٌ من أهل العلم كما حُكِي الإجماع عليه، بل ما مِن كتاب من كتب اعتقاد أهل السلف إلا وينص على هذه المسألة.

قال: "**وعندنا لا اشتراك**" ومعنى قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أنه "**لا اشتراك**" أنه لا يوجد اشتراك بين المعنيين، بين الحروف المسموعة وبين الكلام النفسي؛ لأننا نقول حقيقةً: أنه لا يوجد شيءٌ يطلق عليه كلامٌ ويسمى بالكلام النفسي، لا يوجد في كلام العرب، ولا في أشعارهم المقبولة، اللهم إلا بيت شعرٍ منحول؛ ولذلك مع إنكارنا وجود الكلام النفسي فنقول: "**لا اشترك**" فإن سُلِّم بوجود الكلام النفسي؛ يعني تسليمًا على سبيل الجدل، فلنا نقول حينئذٍ: لا اشتراك بينهما، بل هو حقيقةٌ في الصوت المسموع، مجازٌ في غيره إن سُلِّم ذلك، مع أن قواعد اللغة جميعًا تنفي ذلك، وقواعد الشرع إنما تدل على أنه الصوت المسموع، فإن الله -عَزَّ وَجَل- يُسمَع صوته، يتكلم الله -عَزَّ وَجَل- ويُسمع صوته، وبيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كيف يكون سماع صوت ربنا -جل وعلا-.

"قال إمامنا: لم يزل الله تعالى متكلمًا كيف شاء".

نعم، قوله: "**قال إمامنا**" يعني به الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- "**لم يزل الله تعالى متكلمًا كيف شاء**" هذه الكلمة منقولة عن أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بصيغٍ متعددة، وقد حكى ابن حامد أبو عبد الله الشيخ القاضي أنه لا خلاف عن الإمام أحمد في تقرير هذه المسألة، وهذه المسألة من أعظم الأمور التي تنقض خلاف أهل الكلام في كلام الله -عَزَّ وَجَل-.

نعم، وقول الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**متكلمًا كيف شاء**" هذه تعارض طريقة بعض أهل البدع، كابن كلاب مثلًا ومن تبعه.

فإن ابن كلَّابٍ يقول: إن الله -عَزَّ وَجَل- لا يتكلم بمشيئته، وإنما كلامه صفةٌ لازمةٌ لذاته، قائمةٌ به كحياته -جل وعلا-، فيجعلها صفة لازمة، وهذا هو لازم قول الأشاعرة، فإنهم يجعلون الكلام الصفةً لازمة.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين، يقول: قول من يقول، يعني قول السلف: **"لم يزل الله متكلمًا كيف شاء"** هذا هو المعروف عن السلف وأئمة الحديث كعبد الله بن المبارك، وأحمد، وسائر أهل الحديث والسُّنَّة، ثم تكلم وفرَّع على هذه المسألة تفريعاتٍ طويلة.

"وقال: القرآن معجزٌ بنفسه".

نعم، قوله: **"قال"**؛ أي الإمام أحمد **"القرآن معجزٌ بنفسه"** بخلاف أهل البدع فإنهم لا يرونه معجزًا بنفسه، وإنما بما يكون فيه من معنى فقط.

وأما الإمام أحمد فيقول: إن القرآن معجزٌ بنفسه.

"وقال جماعةٌ من أصحابنا: كلام أحمدَ يقتضي أنه معجزٌ في لفظه ونظمه ومعناه وفاقًا للحنفية وغيرهم".

نعم، **"قال جماعة من أصحابنا"** هؤلاء جماعة مبهمين، ويدل على أنه قول كثيرٌ منهم، **قالوا**: كلام أحمد المتقدم أن القرآن معجزٌ بنفسه، يقتضي أنه معجزٌ في لفظه ونظمه ومعناه، هذا تفصيل لما تقدَّم ذكره في تعريف الكتاب، وأنه المعجز.

وقوله: **"يقتضي أنه معجزٌ في لفظه"** يدل على أن الإعجاز فيما كان بلفظ القرآن، وأما إذا تُرجِم فلا إعجاز في لفظه.

وقوله: **"ونظمه"**؛ أي في ترتيبه وتركيبه؛ ولذلك عُنِي العلماء في أمورٍ متعلقة بنظم القرآن، **من ذلك**: أن بعضهم عُنُي بترتيب الآي، كالبقاعي في تفسيره، ومنهم من عُنِي أيضًا بترتيب السور، وعلاقة كل سورة بما قبلها، وغير ذلك مما يتعلق بالنَّظم في هذا المعنى.

قال: **"ومعناه"**؛ أي ما دل عليه من المعاني.

قال: "**وفاقًا للحنفية وغيرهم**" ينبني على هذه المسألة أن القرآن معجز، أننا نقول: إن مَن عجز عن قراءة الفاتحة في الصلاة، فإنه لا يقوم ترجمتها مكانها؛ لأن ترجمة الفاتحة ليس بمعجزة، فلا تقوم مقامها.

ومما ينبني على ذلك أيضًا: أن المتقرر عند فقهائنا أنه لا يجوز كتابة القرآن بغير العربية؛ لأن الإعجاز إنما يكون بلفظه، فإن تُرجِم القرآن لغير العربية، فإن تُرجمَت معاني القرآن، لا القرآن نفسه، فإن تُرجِمت معاني القرآن إلى غير العربية، فإنه يجوز مسُّ ذلك الرق المكتوب فيه تلك الترجمة، ويجوز للجُنُبِ كذلك أن يقرأها، وأن يسمها، والحائض؛ لأنه ليس بقرآن.

"وخالف القاضي في المعنى".

نعم، قول المصنف: "**وخالف القاضي**" يعني به القاضي أبا يعلى، "**في المعنى**" فالقاضي أبو يعلى يرى أن الإعجاز إنما هو في اللفظ والنظم فقط دون المعنى، وانبنى على ذلك أن أبا يعلى -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كان يرى أنه يصح، أنه قد يكون الإعجاز في بعض آيةٍ إذا كانت دالةً على المعنى.

ووجه قول القاضي قال: لأن الله -عَزَّ وَجَل- تحدى العرب بمثله؛ أي في اللفظ والنظم.

وأُجيب عن ذلك كما قال ابن مفلح في كتابه [الفروع]: بأنه لا يُسلم هذا الشيء، بل إن التحدي في القرآن بمثله في نظمه ولفظه ومعناه كذلك، ثم ذكر كلامًا طويلًا في الاستدلال على صحة أن الإعجاز في اللفظ.

"قال ابن حامد: الأظهر من جواب أحمد: أن الإعجاز في الحروف المقطعة باقٍ خلافًا للمعتزلة".

نعم، "**قال ابن حامد: الأظهر من جواب أحمد: أن الإعجاز في الحروف المقطعة**" ما دامت آيةً "**باقٍ**"؛ لأنها مستقلةٌ بالمعنى، "**خلافًا للمعتزلة**" حيث يرون أنه لا إعجاز فيها.

"**الحروف المقطعة**" هي التي تكون في أول السور كـ﴿**الم**﴾، و﴿**حم**﴾، ﴿**كهيعص**﴾ وغير ذلك من الحروف المقطعة.

- **الحروف المقطعة عندنا أمران:**

- الإعجاز بها.

- ومعناها.

نبدأ بمعناها ثم نأتي للإعجاز بها.

أما معناها: فقد نص كثيرٌ من علمائنا على أن الحروف المقطعة في أوائل السور أنها من المجمل والمشتبه، وأنها ليس من المحكم، فهي من المشتبه وليست من المحكم، وهذا مشى عليه كثير من أهل العلم المتقدمين، حتى المتأخرين، حتى موجود في [شرح المنتهى]: أن الحروف المقطعة من المشتبه.

ومعنى قوله: أنها من المشتبه ليس معناه أنه ليس لها معنى، بل لها معنًى، لكن لا يعلمه إلا أهل العلم، فقيل: إن معنى الحروف المقطعة هو أنها أسماء السور؛ ولذلك قد تسمى بعض السور بأول حروفها المقطعة.

وقيل: إن الحروف ليست موضوعةً للدلالة على معنى بذاتها، وإنما جيء بها لإعجازٍ، وهو أن الله -عَزَّ وَجَل- تكلم بهذه الحروف للتحدي؛ بمعنى أن القرآن مكونٌ من هذه الحروف، فمعجزٌ عليكم أن تأتوا بمثل هذا القرآن، مع أن هذه الحروف تنطقونها وتعرفونها.

وهذا معنى قول ابن حامد الأظهر من جواب أحمد أن الإعجاز في الحروف المقطعة باقٍ، هو باقٍ كذلك فهي معجزةٌ بما فيها من التحدي، وأما المعنى فهو يعني أمرٌ يعني يختلف عن الإعجاز وإن كان بينهما علاقة.

"وفي بعض آيةٍ إعجازٌ، ذكره القاضي وغيره"

نعم، هذا قول بعض أهل العلم: أن بعض الآية يكون فيها إعجاز، واستدلوا بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ**﴾[الطور:٣٤]، **قالوا**: والحديث يصدق على بعض الآية.

وتقدم معنا أن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ**﴾[الطور:٣٤] أنها من باب الإطلاق المطلق ويراد به المقيد وهي السورة وهو المجمل أو البعض؛ ولذلك نقل بعض المتأخرين وهو المرداوي أن قول القاضي أبي يعلى أن "**في بعض آية الإعجاز**" أن المراد من قوله: ما فيها من إعجازٍ بيانيٍّ إذا كان بعض الآية تامًّا لا مطلقًا؛ يعني ليس كل بعض آيةٍ فيها إعجاز، بل لا بد أن تكون بعض الآية تامة، لا بد أن يكون بعض الآية جملةً تامة، مثل آية المداينة، فبعضها قد يكون به الإعجاز.

ولذلك يقول المرداوي، يقول: الظاهر أنه أراد ما فيه إعجازٌ؛ أي من بعض الآي، وإلا فلا يقول في مثل قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ نَظَرَ**﴾[المدثر:٢١] أن فيها إعجاز..

"وفي [التمهيد]: لا، وقاله الحنفية".

نعم، قوله: "**وفي [التمهيد]**"؛ أي في التمهيد لأبي الخطاب "**لا**"؛ أي لا إعجاز في بعض آيةٍ، وإنما لا بد أن يكون آيةً كاملة، وهذا الكلام نظَّره، بمعنى أنه قال: فيه نظرًا، المرداوي، فقال: إن الآي الطوال يكون في بعضها إعجاز.

"وفي واضح ابن عقيل: لا يحصل التحدي بآيةٍ أو آيتين".

نعم، ابن عقيل يقول: إن التحدي لا يحصل بالآية والآيتين، بل لا بد أن يكون ثلاثًا، ومراعاةً لخلاف ابن عقيل ذكر من ذكر أن السورة لا بد أن تكون ثلاث آياتٍ؛ لكي يكون التحدي والإعجاز فيها.

قول ابن عقيل: "**لا يحصل التحدي بآيةٍ أو آيتين**" فصَّل ذلك في كتابه [الواضح]، وعبارته، قال: "**لا يحصل التحدي**" بمثل ﴿تَبَّتْ﴾[المسد:١]، ولا بالآية، ولا بالآيتين؛ ولهذا جعل حكم القليل منه غير محترمٍ، أو جُعِل حكم القليل منه غير محترمٍ احترام الكثير الطويل، فسوَّغ الشرع للجنب والحائض تلاوته؛ أي بعض الآية، كل ذلك؛ لأنه لا إعجاز فيه.

وهذا الكلام الذي قاله، قلت لكم: أن المرداوي أيضًا نظَّره، وقال: أن فيه نظر، وليس على إطلاقه، بل قد يقال: إن الآية إذا كانت يعني ليست تامة المعنى فلا إعجاز فيها، أما إذا كانت تامة المعنى فإن فيها الإعجاز تامًّا.

"مسألة: ما لم يتواتر فليس بقرآن؛ لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثلِه".

نعم، قبل أن أنتقل لهذه المسألة، المسألة السابقة: هل يقال: إن في بعض الآية إعجازٌ، أو الآية الواحدة غير تامة المعنى هل فيها إعجازٌ أم لا؟ هل ينبني عليها خلافٌ أم لا؟

- **ذكر في الفروع أنه ينبني على هذا الخلاف مسألة وهي: هل الجنب يُمنع من قراءة آيةٍ واحدة، أو بعض آيةٍ إذا كان معناها تامًّا أو ليس بتامًّا؟**
- **ثم ذكر المصنف مسألة، وهذه المسألة بدأ يتكلم عن المسائل المتعلقة بالتواتر في القرآن، وهل التواتر شرطٌ في كونه قرآنٌ أما لا؟**

فقال أولًا: "**مسألة: ما لم يتواتر فليس بقرآن**" معنى قول المصنف "**ما لم يتواتر ليس بقرآن**"؛ يعني أن من شرط كون القرآن قرآنًا أن يكون متواترًا، وهذا الكلام الذي أورده المصنف لم يحكي فيه خلافًا، أن من شرط القرآن أن يكون متواترًا.

والحقيقة أن فيه خلاف سأذكره بعدما أذكر تعليل المصنف، ثم علل كلامه فقال: "**لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثلِه**" هذا التعليل الذي أورده المصنف على غير جري عادته، فإن عادته، وما ذكره في أول الكتاب أنه لا يذكر تعليلًا للمسائل الأصولية، ولكن ربما الإنسان يند عنه شيء في حال كتابته.

قوله: "**لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثلِه**" معنى ذلك أي في تفاصيل مثل القرآن، ومعنى هذا الشيء، أو معنى هذا التعليل الذي أورده المصنف أن العادة جرت بوجود التواتر لما يتضمن التحدي، ويتضمن الإعجاز، والتحدي والإعجاز يكون بتفاصيل القرآن، فلما كان كذلك، فإن العادة جاريةٌ ومقتضيةٌ كذلك بلزوم التواتر في تفاصيل؛ أي في أجزاء ما جُعِل للتحدي والإعجاز، هذا معنى كلام الشيخ.

طيب، نرجع لأصل المسألة وهي قوله: "**ما لم يتواتر ليس بقرآن**" أورد المصنف هنا قلت لكم هذا القول، وجزم به جزمًا كاملًا، وقد تبع في ذلك ابن مفلح، وكثير من المتأخرين من الحنابلة وغيرهم على ذلك.

والحقيقة أن كون التواتر شرطًا في القرآن فيه خلاف وليس متفقٌ عليه، وسيأتينا إن شاء الله في الشاذ إشارةً لهذا الخلاف، لكن يهمني هنا أن أنقل لك كلامًا لابن الجزري المقرئ المشهور في كتابه [النشر]، فقد ناقش هذه المسألة وذكر أنه كان يراها، ثم تبيَّن له عدم صحتها، وهو اشتراط التواتر في القرآن.

يقول ابن الجزري في [النشر]: شرط بعض المتأخرين التواتر، ولم يكتفي فيه بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به القرآن، وهذا ما لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت، فإنه لا يحتاج إلى الركنين الأخيرين؛ يعني بها صحة النقل والرسم، وسيأتينا إن شاء الله.

إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وجب قبوله، وقُطِع بكونه قرآنًا، سواءً وافق الرسم أم لا.

ثم قال: (وقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول، ثم ظهر فساده وعدم موافقة أئمة السلف والخلف) فدلنا ذلك على أن ابن الجزري وهو من أئمة الإقراء قال هذا الكلام، بل سبقه إلى ذلك أبو شامة في كتابه [المرشد الوجيز].

إذن هذه الكلمة تتابع عليها المتأخرون، وأنكرها بعض المحققين، وسيأتي إن شاء الله تفصيل هذه المسألة بعض قليل عن كلام المصنف عن الشاذ.

"وقوة الشبهة في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ منعت من التكفير في الجانبين".

نعم، قوله: "**وقوة الشبهة**" أي شبه الخلاف "**في** ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ **منعت من التكفير في الجانبين**" أما الذين قالوا أن: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾[الفاتحة:١] آيةً من الفاتحة، فإنهم قد رووا فيها حديثًا عند الدار قطني أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، آيَةَ مِنَ الفَاتِحَةِ**».

وأما الذين قالوا: إنها ليس آية من الفاتحة، فإنهم رووا حديثًا آخر في صحيح مسلم أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**قَالَ اللهُ -عَزَّ وَجَل-: قَسمت الصَّلَاة بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَين، فَإِذَا قَالَ العَبْد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢]، قَالَ اللهُ -عَزَّ وَجَل-: حَمَدَنِي عَبْدِي**» فهذا يدلنا على أن البسملة ليست آيةً من الفاتحة.

فالعلماء على قولين في هذه المسألة، ولكل واحد منهما دليل: نعم، حديث الدار قطني حكم الأئمة، بل كثير من أئمة المتقدمين على نكارته، وعدم صحته لكنها شبهة عند من قال بذلك كبعض الشافعية.

وهذا معنى قوله: "**وقوة الشبهة في** ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾"؛ أي في جعلها آيةً من الفاتحة، ونفي ذلك منعت من التكفير في الجانبين؛ أي في جانب من أثبت أنها آيةً من الفاتحة، وفي جانب من نفى أنها آيةً من الفاتحة.

فنحن نتكلم الآن عن مسألة: هل البسملة آيةٌ من الفاتحة؟ سيأتي بمسألة أخرى: هل هي آيةٌ من القرآن؟ هذه أخرى تختلف، فانتبه للفرق بينهما.

طيب، إذن هذا معنى قال يعني: الشبهة هي التي جعلت عدم التكفير في هذه المسألة.

"**وهي بعض آية في النمل إجماعًا**".

نعم، قال: "**وهي**"؛ أي البسملة "**بعض آية في النمل**"؛ أي في سورة النمل، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[النمل:٣٠].

قال: "**إجماعًا**" هذا الإجماع إجماعٌ مقطوع به لا شك فيه، ولا خلاف فيه، وممن حكى هذا الإجماع الزركشي في شرح الخرقي، وابن عبد البر، وكثير من أهل العلم حكوا هذا الإجماع.

"**وآيةٌ من القرآن عند الأكثر**".

نعم، انتبه معي لهذه المسألة، عندما نقول: إنها آية من القرآن ما معنى ذلك؟

بمعنى أنها؛ أي ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾ آيةٌ حيث كُتِبَت في القرآن، لكنها ليست آيةً من غير سورة النمل، والفاتحة هو الذي فيه خلاف، وأما غير النمل، فإنها ليست آيةً منه، من السور، وإنما هي آيةٌ من القرآن.

إذن ماذا تكون؟

تكون أيةً أنزلها الله -عَزَّ وَجَل- للفصل بين السور جميعًا وقبل الفاتحة، إلا براءة فإنه لم يفصل بينها وبين الأنفال بالبسملة، وهذا القول بأنها آيةٌ من القرآن، هو أصح الروايات عن الإمام أحمد وهو المعتمد عند أصحابه جميعًا، فهي ليست آيةً من الفاتحة، ولا من باقي السور إلا من النمل كما تقدم.

وقد حكى الإجماع على كونها آيةً، طبعًا نقول: هو الأصح، هذه المسألة فيها خلاف، لكن أشار المصنف للخلاف، لكن حكاه إجماعًا القاضي أبو يعلى، فقال: إنه إجماع أهل العلم، وفيه نظر إجماع؛ لأن فيه خلاف، وممن جزم بهذا القول أيضًا الشيخ تقي الدين.

إذن عرفنا الآن معنى كونها آيةً من القرآن.

قول المصنف: **"عند الأكثر"** المراد ب"**الأكثر**"؛ أي أكثر القراء السبعة، وأكثر أصحاب الإمام أحمد كذلك، فإن أكثر أصحاب الإمام أحمد كذلك على أنها آياتٌ من القرآن، والأدلة كثيرة جدًّا، وذكرت: أنها لم؛ يعني الدليل على أنها آيةٌ من القرآن أنها قد كتُبَت في أوائل السور، وأن الصحابة قد أجمعوا على وضعها في المصحف، مما دل على أنه من القرآن، وقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يشددون في كراهة التعشير، وحتى يعني وضع أي علامةٍ من العلامات على القرآن، فكانوا يرون ما سماه ابن مسعود وغيره بتجريد القرآن، كانوا يرون تجريد القرآن؛ بمعنى ألا يكتب في القرآن غيره.

وقد جمع ابن أبي داوود الكثير من الآثار المتعلقة بتجريد القرآن في هذا الباب، فعرفنا طريقة السلف وهم الصحابة -رضوان الله عليهم فإثباتهم للبسملة تدل على أنها آية منه، طيب أيضًا لما حذفوها في سورة براءة وأثبتوها في غيرها دلَّ على أن هناك معنى وهو النقل.

طيب، قول المصنف: "**عند الأكثر**" يدلنا على أن المسألة فيها خلافًا، وهذ الخلاف أيضًا في مذهب الإمام أحمد، فإن الرواية الثانية في مذهب الإمام أحمد أنها ليست من القرآن، وهو قول أبي عمرو بن العلاء، وحمزة من المقرئين، وقال به بعض الحنفية؛ لأنها لم تتواتر، فبنوها على المتقدم عدم التواتر في النقل.

ونسبة هذا القول للإمام أحمد فيه نظر، فقد قال الشيخ تقي الدين: نسب بعض الأصحاب لأحمد أنه مذهبه، أو مدعيًا أنه مذهبه، فالشيخ تقي الدين لا يصحح نسبة هذا القول للإمام أحمد، وكذلك ابن رجب -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- فإنه قد قال في ثبوت هذه الرواية عن الإمام أحمد نظر، نقلها عنه صاحب الإنصاف، من كتاب [تفسير الفاتحة]، وليس موجود في الجزء المطبوع وهو بعض الكتاب، وما يبدو فات أكثر بكثير، وابن رجب في [تفسير الفاتحة] أتي بأمورٌ تدل على سعة علمة كما هي عادته، فأتى بتدقيق المسائل، ولو كان هذا الكتاب كاملًا لكان فيه علمٌ كثير، والموجود فيه علمٌ كذلك.

بقي عندي مسألة: أن بعض الإخوان قد ينظر في المصحف، فيجد أنه يُكتَب (﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحَيمِ﴾[الفاتحة:١] واحد، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢] إثنين، إلى نهاية الفاتحة سبعة، فيقول: كيف تقول: إنها ليست آية من الفاتحة وقد عُدَّت من الفاتحة؟

أقول: أولًا: تعلم أن ترقيم الآي، وعد الآي إنما هو اجتهادي وليس توقيفيًّا، التوقيفي هي الوقف والاتصال، وأما عدُّ الآي فهو اجتاهديٌّ وليس توقيفي؛ ولذلك لم يكن في صحابة رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، في المصحف الذي كتبه صحابة الرسول-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عد الآي، وإنما كان العد بعدهم، وهناك طرقٌ كثيرة جدًّا عند علماء الإقراء والأداء في عد الآي.

ومن أول من كتب في هذا الباب أبو عمرو لداني، وله مجلد مطبوعٌ قديمًا في الكويت اسمه [البيان في عد آي القرآن] وذكر اختلاف علماء القراءة في عد الآي.

وأغلب المقرئين كالمدنيين والمكيين كلهم على أن أول آيات الفاتحة هي الحمد لله رب العالمين.

وأما الكوفيون كعاصم فإنه يرى: أن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحمَنِ الرَّحَيمِ﴾ آيةً من الفاتحة، فيعدها منه، وإما عد المدنيين والمكيين، فأول آية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢]، مع الإجماع على أن الفاتحة سبع آيات؛ لأن هي السبع المثاني أجمع العلماء أنها سبع آياتٍ.

طيب، هل عندما نقول: إنها آيةٌ من القرآن؟ نقول: هي آيةٌ قبل الفاتحة، لكن ليست من الفاتحة. واضح الفرق، هي آيةٌ حيث كتبت، فهي آيةٌ قبل الفاتحة، لكنها ليست من الفاتحة.

ما هي ثمرة ذلك؟

ثمرة ذلك أننا نقول: إن من قرأ الفاتحة في الصلاة فلا يلزمه أن يأتي بالبسملة، وهذا قول المذهب، وهو قول أكثر أهل العلم الذين يرون ذلك يقولون: أنها ليست آيةً من الفاتحة، فلا يلزم قراءتها، وإنما يندب الإتيان بها.

مما ينبني على ذلك: أنكم تعلمون أنهم يقولون: ومن ترك تشديدةً في الفاتحة بطلت صلاته، ثم عدُّوا الشدَّاة كم؟

الطالب: إحدى عشرة.

إحدى عشرة تشديدة، وأما الشافعية؛ لأنهم يرون وجوب قراءة البسملة في الفاتحة، فإنهم يقولون: إن عدد الشداة كام؟ خمسة عشرة شدة، فيزيدون ثلاثة، نعم، لا، يزيدون أربعة عشرة تشديدة، فتصبح عندهم أربعة عشرة؛ ولذلك إذا قرأت في كتب الشافعية والحنابلة هؤلاء يعدون أربعة عشر، وهؤلاء يقولون: إحدى عشرة، الفرق بيهم هي عد البسملة أهي من الفاتحة أم ليست من الفاتحة.

"مسألة: القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء".

نعم، يقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"القراءات السبع متواترة"** القراءات السبع معروفة عن طريق علماء القراءات السبع.

وقوله: **"متواترة"** هذه أيضًا مشكلة؛ ولذلك نقل ابن مفلح -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن بعض علماء المذهب عبَّر بدلًا من متواترة بمستفيضة، وهذا الكلام أيَّده كبار علماء الإقراء، فإن الإمام أبا شامة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- صاحب [المرشد الوجيز] قد أطال في تقرير أن القراءات السبع ليست كلها متواترة، بل إن فيها أحرفًا غير الأداء الذي سيأتي تفصيله إن شاء الله بعد قليل أن فيها أحرفًا ليست متواترة.

وقرر ذلك بكلامٍ طويل جدًّا ملخصه: أن بعض القراءات السبع التي جاءت من طريق القراء السبع أُعتُرِض عليها، وُسميت ضعيفةً، وهذا الضعف يدل على أنها ليست متواترةً، وإلا فلا يصح أن يوصف المتواتر

بكونه ضعيفًا؛ **ولذلك يقول**: إن القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة منقسمةٌ إلى المجمع عليه والشاذ، فسمى بعضه شاذًّا.

وقال: وقد شاع على السُّنَّة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم أن القراءات السبع كلها متواترة؛ أي كل فرضٍ مما روي عن هؤلاء الأئمة السبعة، فإنه يكون متواترًا.

قال: وينبني على ذلك القطع بأنها منزلةٌ من عند الله واجب، **ثم قال**: ونحن نقول بهذا، ولكن فيما اجتمعت عليه النقلة عنهم في الطرق، واتفقت عليه الفرق من غير نكير، مع أنه قد شاع واشتهر واستفاض، فلا بد يزيد على أنها من السبعة أن يكون قد شاع واستفاض.

ثم ذكر مثلًا كلامًا طويلًا جدًّا في الأحرف التي أنكرت على القراء السبعة، أو القراءات السبع، وأنتم تعلمون أن هذه القراءات السبع قيل: إن أول من خصَّهم بكونهم هؤلاء هم السبعة ابن مجاهد في كتابه [السبعة]، ثم تبعه العلماء بعد ذلك، وإلا تخصيصه لهؤلاء سبعة يعني متأخر، وسنتكلم ما الفرق بين الحروف السبعة والقراءات السبع في كلام الشيخ تقي الدين الذي سينقله المصنف بعد ذلك.

طيب، ثم قال الشيخ بعد ذلك: **"فيما ليس من قبيل الأداء"**.

"إلا فيما ليس من قبيل الأداء" هذا من باب القيد لما أطلقه قبل ذلك وقد تُتبِّع ما قبله، فقد استثنى شيئًا من كون القراءات السبع كلها متواترة، هو ما كان من قبيل الأداء، ويعني بذلك، طبعًا هذه الجملة كلها تَبِعَ فيها المصنف ابن الحاجب، وابن الحاجب هو أول من قال هذه الكلمة.

قيل: إنه هو أول من قالها، لكن قالها قبله بعض أهل العلم، طبعًا ممن قال: إن أول من قال هذه الجملة إنها السبع، إن القراءات السبع متواترةٌ إلا ما كان من قبيل الأداء أول من قال ذلك ابن الحاجب قاله؛ أي قال إنه الأول ابن الجزري في النقل، فقد ذكر أن أول من قال هذه الكلمة ابن الحاجب وتبعه الناس، وقلت لكم كثيرًا: أن ابن الحاجب أثَّر في كتب الأصوليين بعدها.

■ **طيب، الأداء باختصار، نقول: إنه ينقسم إلى قسمين:**

- **أداءٌ في الصفة**: مثل أن يكون زيادةً في المد، أو أن يكون تخفيفًا للهمز، أو في صفة الإمالة.
- **وأما في أصل الأداء وهو المد**: فإنه متواتر.

إذن النوعان: أصل المد أصل صفة الأداء، وصفة الأداء نفسها فهي التي فيها الكلام، هذا واحد.

الأمر الثاني: أن هذا الكلام عندما قال المصنف ذلك، وقاله ابن الحاجب قبله: أن ما كان من صفة الأداء أنه ليس بمتواتر، نُوزِعَ فيه من جهة أن بعض صفة الأداء متواترة، فلا يصح أن تقول: كل صفات الأداء غير متواترة، بل إن بعض صفة الأداء متواترة، وهذا هو الصحيح.

الأمر الأخير: هل هذا الكلام جارٍ على أصول أحمد أم لا؟

نقول: نعم، هو جارٍ على أصول أحمد، فإن الإمام أحمد نُقِل عنه ما يدل على ذلك حتى قال المرداوي: إنه هو ظاهر كلام الإمام أحمد.

وجه ذلك: أن الإمام أحمد كره قراءة بعض المقرئين كحمزة.

فقد جاء في مسائل ابن هانئ أنه قال: سألت أحمد عن الرجل يصلي خلف من يقرأ بقراءة حمزة، فقال: لا تعجبنا قراءة حمزة، فإن كان رجلًا؛ أي الإمام يقبل منك، فانهه، وقد كثرت الروايات عن الإمام أحمد في كراهة القراءة، أو القراءة في الصلاة بقراءة حمزة الزيات، حمزة الزيات.

■ **وعندنا قاعدة**: أن ما كان مكروهًا فليس بمتواتر، إذ كيف ينكرُ ويكره المتواتر، طيب.

لماذا أحمد كره قراءة حمزة؟

صرح أحمد في رواية الفضل بن زياد أنه كرهه لما فيه من صيغ الأداء فقط.

فقال الفضل بن زياد: قلت لأبي عبد الله: ماذا أترك من قراءته –يعني حمزة–؟ قال: الإدغام والكسر ليس يُعرف في لغةٍ من لغات العرب) فأحمد إنما كرهه لأجل ذلك، فرأى أنه من باب أنه يعني اجتهادٌ من حمزة، كأنه رأى أنه اجتهادًا من حمزة؛ لأنه لا يُعرف في لغة العرب، كذا قال؛ لأن فيه طولًا في المد، يزيد في المد، وقد يشبع الكسر أحيانًا، والإدغام وكذا.

ولذلك قال أحمد لما ذكر عن قراءة حمزة قال: هذا الإدغام والإضجاع الشديد، فأنكر منه الإضجاع والإدغام.

طيب، طبعًا أيضًا جاء عنه أنه قال: هي قراءةٌ محدثة، فأحمد كأنه يرى أنها ليست متواترة.

قبل أن أنتقل عن كلام علماء الإقراء في ذلك هل هو صحيح هل يؤيدون كلام أحمد أم لا؟ نُقِل أنَّ أحمد تراجع عن ذلك، عن كراهة قراءة حمزة، نقلها ابن أبي يعلى في [الطبقات]، ولكن المعتمد عند المتأخرين

كراهة القراءة بها في الصلاة، وأما خارج الصلاة فإنه جائز، وعللوه بمعنًى آخر غير هذا المعنى فقالوا: إن الناس قد ينكرون هذه القراءة.

طيب، أبو شامة أيضًا أيَّد الإمام أحمد وقال: إن صفة الأداء ليست متواترة؛ ولذلك يقول أبو شامة في [المرشد الوجيز]: وغاية ما يبديه مدَّعي تواتر المشهور كإدغام أبي عمرٍ، ونقل الحركة لورش وصلة ميم الجمع، وهاء الكناية لابن كثير أنه متواترٌ عن ذلك الإمام الذي نُسِبَت له القراءة بعد أن يجهد نفسه في استواء الطرفين والوسط؛ أي إلى الإمام الذي نُسِبَت له القراءة، إلا أنه بقي عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في كل فرضٍ فرضٍ من ذلك، وهناك تُسكَب العبرات، فإنها مِن ثَمَّ لم تنقل إلا آحادًا إلا اليسير منها، وهذه الأحاديث نُقِلَت في صفة الأداء، أوردها ابن البنَّا في كتابه في [التجويد] وغيرهم، أسندوا ما ورد عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيها.

إذن المقصود من هذا: أن صفة الأداء كما ذكر المصنف وهو ظاهر كلام أحمد ونقله ابن الحاجب وإن أنكره ابن الجزري، فإن عددًا من المحققين يرون أن هذه صلة الأداء ليس من المتواتر وإنما هي آحادٌ نُقِلَت آحادًا.

بناءً على ذلك يعني لو أن رجلًا ترك صفة الأداء في القراءة، فنقول: لا شيء عليك؛ **ولذلك قول الناظم**:

**"والأخذ بالتجويد حتمٌ لازم		ومن لم يجود القرآن فهو آثم"**

ابن جزري، فقال: إنه آثمٌ ليس بمعنى الحرام؛ ولذلك بعض أهل العلم حكى الاتفاق أنه ليس حرامًا؛ لأن هذا من باب صفة الأداء، بعضهم حكى الإجماع، لكن فيه نظر.

"مسألة: ما صح من الشاذ ولم يتواتر، وهو ما خالف مصحفَ عثمانَ، نحو «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، ففي صحة الصلاة بها روايتان".

نعم، قوله: **"ما صحَّ"**؛ أي ما صحَّ إسناده والنقل به إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذا الشرط وهو ما صح إسناده في غير القراءة المتواترة، فإن القراءات المتواترة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا ينظر فيها إلى الإسناد، ولا يحتاج إليه؛ ولذلك من يقول من الناس: إن القراءات في الجملة ما عدا بعض الأحرف اللي ذكرناها قبل قليل أنها ليست متواترة لعدم وجود الإسناد، نقول: أصلًا لا ينقل الإسناد في القرآن؛ يعني ليس

ينقل لعدم الوجود، إنما المتوتر لا يحتاج إلى نقل إسناد؛ ولذلك بعض الناس لما طبّق قواعد الأصوليين، أو القواعد التي يوردها بعض علماء مصطلح الحديث على القراءات قال: إنها آحاد، وهذا غير صحيح مطلقًا، وبيَّن ذلك علماء الإقراء جميعًا.

إذن فقضية إن الصحة في السند والنظر في السند إنما يُنظر في قراءة الآحاد دون قراءة التواتر.

قوله: **"ما صح من الشاذِّ"** الشاذ؛ أي من القراءات المنقولة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في القرآن، والشاذ من القراءات يقابل المتواتر، إذن بالشيء يعرف بمقابله، فالشاذ يقابله المتواتر؛ ولذلك قال: **"من الشاذ ولم يتواتر"**؛ لأن الشاذ عند علماء الحديث شيءٌ مختلف، فإنه يكون مخالفًا لما هو أوثق منه، هنا لا، ليس مخالفًا، وإنما ليس متواترًا، فلا يلزم أن يكون نعم عام، أحسنت.

طيب، ثم بيَّن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بعد ذلك ضابط القراءة الشاذة، فقال: **"هو ما خالف مصحف عثمان"** هذا هو المعتمد في مذهب الإمام أحمد، وهو المصحح عند علماء الإقراء.

- **أن القراءة الشاذة لها ثلاثة شروط:**

- **الشرط الأول**: ما ذكره المصنف في أول الكلام أنه ما صح إسنادها.
- **والشرط الثاني**: أنها تكون مخالفةً لمصحف عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ-.

والمقصود بمصحف عثمان: الذي كتبه عثمان، فإن عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- بعد ذلك كتبه بلغة قريشٍ.

- **وهناك شرطٌ ثالث يورده علماء الإقراء**، والفقهاء لا يذكرونه؛ لأنه في الحقيقة إذا وُجد الشرط الأول والثاني، طبعًا إذا وُجِد الشرط الأول فالغالب أنه لا يختل الشرط الثالث، وهو عدم المخالفة للسان العرب، لئلا يكون فيه ما يخالف قواعد اللغة العربية من النحو والصرف وغيرها، فإن هذا مشعرٌ بعدم الصحة.

بناءً على ذلك، فإذا اختل الشرط الأول وهو الصحة، فتسمى قراءةً ضعيفة، وإذا اختل الشرط الثاني وهو كونها مخالفةً لمصحف عثمان سميت قراءةً شاذة؛ يعني طبعًا الأولى شاذةٌ ضعيفة، والثانية شاذةٌ فقط لكنها ليست ضعيفةً؛ لأن الضعف منظورٌ فيه إلى الإسناد.

ثم قال: **"نحو «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»"** هذه قراءة ابن مسعود، وقيل: ابن عباس كذلك، أظن.

هذه تسمى القراءة الشاذة، فيها مسائل:

■ **أول مسألة أوردها المصنف: هل تصح الصلاة بها أم لا تصح؟**

قال الشيخ: "**ففيها روايتان**"معنى قول المصنف: فيها روايتان؛ أي روايتان منصوصتان عن الإمام أحمد.

١. **أولى هاتين الروايتين المنصوصة عن الإمام** أحمد: أنه يحرُم قراءتها في الصلاة؛ لأنها تكون كلامًا.

نقل إسحاق بن إبراهيم: أن الإمام أحمد سئل فيمن يقرأ بقراءة عبد الله ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ **فامضوا** إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ ونحو ذلك، **فقال:** (لا يصلى خلف)هـ؛ أي لا يصلى خلف من قرأ بهذه القراءة؛ لأن هذه القراءة ليست بمتواترة، وهذا طبعًا القول هو المعتمد عند علماء المذهب وغيرهم.

٢. **الرواية الثانية** التي أشار إليها المصنف، وهو أنه تصح القراءة بها، لكن مع الكراهة، واستدلوا بأن الصحابة –رضوان الله عليهم- قرأوا بها في الصلاة، فإن ابن مسعود كان يقرأ بها، وأُبَيًّا كان يقرأ بهذه الآي، وإنما لم تُجعل؛ لأنها نُسِخت ربما، ولم يعلموا بنسخها، لم يكن الصحابة قد علموا صح عندهم، أو ثبت عندهم ما يدل على نسخها؛ أعني أُبيًّا وعبد الله بن مسعود، وبعدهم كذلك الأعمش كان يعني يقرأ في الصلاة ببعض القراءات الشاذة، وأجمع العلماء على صحة صلاته، وهذه جاءت عن الإمام أحمد، فقد نقل إسماعيل بن سعيد الشالنجي وحنبل بن إسحاق ابن أخ الإمام أحمد أن أحمد قال: إذا قرأ بقراءة تثبت عن عبد الله، يعني عبد الله بن مسعود، وقوله: تثبت على اشتراط صحة السند، فصلاته جائزة، ولكن لا أحب أن يقرأها، وهذه الرواية الثانية صححها الشيخ تقي الدين بن تيمية، وابن القيم، وابن الجوزي، فهؤلاء الثلاثة اختاروا صحة الصلاة في القراءة الشاذة.

٣. **هناك رواية ثالثة من باب الفائدة** لابن بركات المجد بن تيمية، أنه يصح الصلاة بها في النافلة دون الفريضة، وحمل ما جاء عن السلف أنه في النافلة دون الفريضة.

طبعًا المعتمد وهو قول جماهير أهل العلم: أنه لا يصح القراءة الشاذة التي خالفت مصحف عثمان.

"وقال البغوي من الشافعية: هو ما وراء العشرة".

هذا هو القول الثاني في تعريف أو حد القراءة الشاذة، فما كان خارج القراءات العشر وهي السبع السابقة المتقدمة المجمع عليها إضافةً لرواية يعقوب وخلف، وأبي جعفر بن قاع، هؤلاء العشرة طبعًا المخزومي، هؤلاء هم العشرة.

يقول المصنف: "**وقال البغوي**" يعني ابن بغوي صاحب [التهذيب] من كتب الشافعية محي الدين له [التهذيب]، وله [التفسير] هو ما وراء العشرة، هذا النقل عن البغوي قاله في أول تفسيره، فقد حكى في أول تفسيره الاتفاق على أن القراءة بقراءة يعقوب وأبي جعفر تصح، وحكى الإجماع عليها كذلك أبو حيان في تفسيره، وصحح هذا القول: أن ما وراء العشرة ليس بمتواترٍ السبكي وابنه، فقد صححا ذلك.

وهنا أورد عليهم إشكال، أورد هذا الإشكال ابن الجزري أيضًا، يقول: فسألت ابن السبكي، وأرسلت له رسالةً، كيف تقول: هناك في الكلمة التي نقلناها قبل قليل: إن السبعة متواترةٌ؟ ثم تقول هنا في هذا الموضع من هذه العبارة الموجودة عند ابن اللحام وعند [جمع الجوامع] يعني نفس العبارتين موجودة في الثنتين، وهنا تقول لما نقلت قول البغوي وهو الأصح: أن ما وراء العشرة شاذ، مفهومها أن العشرة متواترة، فكأنك يعني مفهوم الأول غير معمول به، أو أن مفهوم هذا يناقض الأول.

يقول: (فرد عليَّ بكلامٍ يعني كأنه لم يقتنع به شفاهيًّا، ثم أرسل له رسالة فرد عليه).

مؤدى كلام ابن السبكي أنه يقول: قلت الكلام الأول لأنه مجمعٌ عليه، ثم ذكرت العشرة لأنه مجمعٌ عليه إلا خلاف من لا يعتبر به، إذن هو مجمعٌ عليه، والإجماع يعني قبل ابن السبكي أبو حيان حكاه وكثيرون قد حكوا أن الروايات العشرة، أو القراءات العشرة كلها متواترة؛ ولذلك فإن ابن السبكي لم يقتنع بهذا الشيء تمامًا بكلام ابن السبكي في هذه المسألة.

"قال أبو العباس: قول أئمة السلف: أن مصحف عثمان هو أحدُ الحروف السبعة لا مجموعُها".

نعم، هذه المسألة مسألة مهمة جدًّا، وهي قضية ما الفرق بين الحروف السبعة وبين القراءات السبع؟

ذكر هنا المؤلف عن الشيخ تقي بن العباس أن الحروف السبعة أشمل بكثير من القراءات السبع؛ لأن القراءات السبعة إنما تواضع العلماء على اختيار السبعة فقط منهم ابن مجاهد فمن بعده، وإلا فإن قبله كانوا يختارون غيرها من القراءات، وقد أجمعوا كما نقلت لكم قبل قليل على أن العشر كلها متواترة.

طيب، فالحروف السبع كما قرر الشيخ تقي الدين، وهو المعتمد عند الحنابلة أنها أشمل بكثير من القراءات، فالحروف تشمل القراءات السبع، والعشر، وغيرها، والحروف السبعة أيضًا تشمل ما كان مكتوبًا في مصحف عثمان، وما كان خارجه كذلك.

بل إن الحروف السبعة يدخل فيها على رأي الشيخ تقي الدين الوقوف والوصل، فيرى أن الاختلاف في الوصل والوقف ليس اجتهاديًّا، وإنما هو توقيفيٌّ، وكل ما كان من باب الاختلاف فدل على أن له أصلًا في الأحرف السبعة، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] تقف ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[آل عمران:٧] هذا أحد الحروف السبعة، والحرف الثاني ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾[آل عمران:٧] هذا حرفٌ أخر.

فالحرف يشمل الكلِم فيدخل فيه مصحف عثمان وغيره، ويدخل في النطق، تدخل فيه القراءات السبع وغيرها، ويدخل فيه أيضًا الوقف والابتداء، ويدخل فيه أيضًا غير ذلك ربما أيضًا حتى صيغ الأداء، هو يقول: حتى صيغ الأداء تدخل أيضًا في الحروف السبعة، وهذا معنى كلام الشيخ تقي الدين.

ولذلك يقول أئمة السلف: أن مصحف عثمان هو أحد الحروف السبعة لا مجموعها، ولذا نص العلماء على أن القراءات الشاذة حجة؛ لأنها قد تكون قرآنًا، لكنه منسوخ، منسوخ التلاوة.

"والشاذ حجة".

نعم، قوله: "**والشاذ**"؛ أي القراءة الشاذة "**حُجَّةٌ**" معنى كونها حجة؛ أي يخصص بها العموم، ويقيد بها المطلق، ويثبت بها الحكم المفرد إذا لم يكن طبعًا وهو نادر، يعني ما مر عليَّ الآن حكم المفرد، وقد وُجد طبعًا رسالتان عندي وطُبِعَت يعني، هناك رسالتان مطبوعتان في الأحكام المبنية على القراءة الشاذة، نعم.

قال: "**عند إمامنا**" يعني به الإمام أحمد.

وقد قال الزركشي في [شرح الخرقي]: إنها أشهر الروايتين عن أحمد.

"والحنفية، وذكره ابن عبد البر إجماعًا".

أي أن ابن عبد البر نقل الإجماع على أن القراءة الشاذة إذا صح بها النقل عن الصحابة –رضوان الله عليهم–، فإنه يجوز الاستدلال بها في الأحكام.

"وعن أحمد: ليس بحجة".

قال: "**وعن أحمد: ليس بحجة**" هذا القول الذي عن أحمد مال المصنف في القواعد إلى ضعفه، فقد قال: "**وحُكي**" بصيغة التضعيف.

"وحُكِي عن الشافعي".

قول المصنف هنا: "**وحُكِي عن الشافعي**" هذا من باب التضعيف لما نسب للشافعي، وقد فصَّل -رَحِمَهُ اللهُ-، أو سيضعف المصنف بعد ذلك ضعف هذا القول، طبعًا الذي حكاه عن الشافعي هو الآمدي، وإمام الحرمين وتبعه النووي في شرح مسلم، فقد حكوا أن الشافعي يرى أن الشاذ ليس بحجة.

"ولا يصح عنه".

أي ولا يصح عن الشافعي.

"بل نَصُّه واختيار أكثر أصحابه كقولنا"

قال: "**بل نصُّه**"؛ أي بل نصه الشافعي "**واختيار أكثر أصحابه**"؛ أي أصحاب الشافعي، "**كقولنا**"؛ أي أن الشاذ حجة.

أطال المصنف في الاستدلال على إثبات هذا القول للشافعي في كتابه [القواعد]، أوجز كلامه، يقول: (إن ما حكى به هؤلاء) يعني به الآمدي وإمام الحرمين، والنووي (ما حكاه هؤلاء خلاف مذهب الشافعي، وخلاف قول جمهور أصحابه، فقد نص الشافعي في موضعين من [مختصر البويطي] على أنها حجة، وجزم به من أصحاب الشافعي أبو حامد في مواضع، والماوردي في موضعين، والقاضي أبو الطيب في موضعين، والقاضي حسين يقصد المروزي في موضع، والمحامل في موضع من كتابه المسمى [عمدة المسافر]ونص عليه في كتابه [الحاضر]، وذكره أيضًا ابن يونس، وجزم به الرافعي في باب حد السرقة.

ثم قال: والذي وقع لإمام الحرمين قلده فيه النووي، مستنده في ذلك عدم إيجاب الشافعي التتابع في الصيام في كفارة اليمين مع قراءة ابن مسعود، وهو منعٌ عجيب، فإن عدم الإيجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عن الشافعي، أو لقيام عند الشافعي، أو لقيام معارض راجح؛ يعني يقول: استدلال إمام الحرمين ومن تبعه هذا غير محله، فإن الشافعي قد صرح في موضعين في [البويطي] أن القراءة الشاذة حجة.

طبعًا الاستدلال بها بحجة كثير جدًّا، وقلت لكم: أن هناك رسائل أفردت في قضية الاستدلال بالقراءة الشاذة متى يكون.

وجه الاستدلال باختصار: أن الاستدلال بهذا القول، القراءة الشاذة إما لأنها قرآن على القول بأنها القرآن، وهو الذي انتصر له الشيخ تقي الدين، ورواية عن أحمد، فحينئذٍ إذا استدللت بقرآنٍ، أو لأنها قرآنٌ

نسخ تلاوته، فبقي حكمه، وعلى أضعف الأقوال حتى من قال: إنها ليست قرآنًا بوجه لا منسوخ، ولا محكم، فإنه يقول: إن القراءة الشاذة قد تكون حديثًا للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فظن الصحابي أنه قرآنًا.

طبعًا هذا بعيد جدًّا؛ لأن الظن بالصحابي عدم ذلك، ثم يتحرزون في نقل حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فمن باب أولى أن يتحرزون في نقل القرآن الذي قاله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، ولكن قد تكون كما قلت لكم: أحد الأحرف السبعة التي لم تكتب في مصحف عثمان، وقد تكون يعني منسوخة التلاوة، وقد تكون منسوخة التلاوة والحكم، مثل منسوخ التلاوة والحكم، يعني أوردوه في هاتيك.

الطالب: ......

نعم مثل عشر رضعات، يعني هذه يعني مشبعات، نعم، هذه تلاوةٌ منسوخة التلاوة والحكم، أحسنت.

طبعًا إذا ثبت نسخها للتلاوة فلا يصح القراءة بها في الصلاة، مثل فنُسخت بخمسٍ كان مما نزل في القرآن عشر رضعات، حديث عائشة: (**كان مما نزل في القرآن عشر رضعات مشبعات**)، فنسخت بخمسة، فلو قرأ أمرؤ هذه، وقرأ الشيخ والشيخة إذا زنيا، هذه نقول: إنها جاء النص على نسخها؛ أي نسخ تلاوتها، أما غيرها من الشاذ، فقد يكون فيه ما لم ينص على نسخه، على نسخ تلاوته.

"مسألة: في القرآن المحكم والمتشابه"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن مسألة تقسيم القرآن، وقد أورد المصنف القرآن، أو قبل تقسيم القرآن، القرآن ما فيه من الكَلِم، إما أن يكون خبرًا، وإما أن يكون إنشاءً، وعلماء الأصول لا يعنون بالأخبار، لا بالأخبار عن السابق، ولا عن اللاحق، ولا عن ذات الجبار —جل وعلا-، وإنما يتكلمون عما في القرآن من إنشاء.

■ **وما في القرآن من الإنشاء يقسمه العلماء باعتباراتٍ متعددة:**

- **فيقسمونه أولًا**: باعتبار النظر على ذاته إلى أمرٍ ونهي، وسيأتي بعد ذلك.
- **ويقسمونه ثانيًا**: باعتبار متعلقاته وعوارضه، فيقسمونه إلى عامٍ وخاص ما الذي يتعلق به.
- **ويقسمونه كذلك إلى**: النسبة بين الذات والمتعلق، وهذا هو المحكم والمتشابه.

وبدأ المصنف في أوله: فقال في القرآن المحكم والمشابه هذا في كتاب الله، فإن الله -عَزَّ وَجَل- يقول: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران:٧] وهذا نصٌّ على أن من القرآن محكم ومتشابه.

"وللعلماء فيها أقوال كثيرة".

نعم، الأقوال كثيرة جدًّا أطال القاضي أبو يعلى في عدِّها، وفي المسودة كذلك، وقد أوصلها، أو نص على عددها الطوفي في [الإشارات]، وقال: إنها تصل إلى اثني عشرة قولًا في التفريق بين المحكم والمتشابه.

"والأظهر، المحكم: المتضح المعنى".

نعم، هذا قوله: "**الأظهر**" جزم الطوفي في [الإشارات] وفي [شرح المختصر] أنه أجود التعاريف، وهو مأخوذٌ من كلام الإمام أحمد كما سأذكر لكم بعد قليل.

قوله: "**المحكم المتضح المعنى**"، معنى كونه متضح المعنى يعني أنه واضحٌ لا يحتاج إلى تبيينٍ، ولا يحتاج إلى توضيحٍ وردٍّ إلى آية أخرى، وهذا هو مأخوذٌ من كلام الإمام أحمد.

فقد قال أحمد بن أبي عبدة: كنت عند أبي زُرْعَة يقصد به الرازي سألته عن مسائل، وكان مما سألته عن المتشابه ما هو؟ فقال لي أبو زرعة: ما يقول فيها صاحبك -يعني الإمام أحمد-؟

قال: فقلت: يذهب إلى حديث عبد الله بن مسعود «**الإِثْمُ حَوَّازُ الْقُلُوبِ**»؛ بمعنى أن مفهوم هذا الكلام أن المتشابه ما كان في تردد في معناه، بينما المحكم هو الواضح.

فقال أبو زُرْعَة: سبحان الله! ما أُشَبِّهُ أحمد إلا بالبازي ينقض على الصيد من فوقه، وجاء في مسائل ابن هانئ مطبوعة أنه قال: قلت لأبي عبد الله: كيف للرجل أن يعرف المتشابه من المحكم؟ قال: المتشابه الذي يكون في موضعٍ كذا، وفي موضعٍ كذا مختلف، والمحكم الذي ليس فيه اختلاف، قوله: ليس فيه اختلاف؛ أي في المعنى في الجملة.

إذن هذا في الجملة مأخوذ من كلام الإمام أحمد ومشى عليه أغلب المتأخرين، حتى أنه في [الإقناع] ذكر أن المحكم هو المتضح المعنى.

"والمتشابه مقابلُه"

نعم، **"والمتشابه مقابله"**؛ أي يقابل المحكم، فيكون مما لم يتضح فيه المعنى، أو أشكل معناه، طبعًا والمتشابه حكمه أن الله -عَزَّ وَجَل- أمر بردّه إلى المحكم، المتشابه أمر الله برده إلى المحكم، وليس معناه أنه مردود وغير مقبول، وإنما المقصود أنه يُرَد إلى المحكم.

"لاشتراكٍ، أو إجمالٍ، أو ظهورِ تشبيهٍ".

■ **هذه المسألة مهمة أريد أن تنتبهوا معي فيها.**

أول شيء: نريد أن نقسّم لكي نفهم المشتبه في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، نقول: إن المشتبه في كتاب الله قسمان:

- **القسم الأول:** المشتبه الذي يعود للمعنى؛ بمعنى أن القرآن تارةً يثبته، وتارةً ينفيه، مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿هَذَا يَوْمُ لا يَنطِقُونَ﴾[المرسلات:٣٥]، وفي الآية الأخرى قال: ﴿وَلا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾[النساء:٤٢] فالمعنى هنا مشتبه بين الآيتين، وهذا النوع من الاشتباه هو المسمى بمختلف القرآن، وحكمه أنه يجب رد المتشابه إلى القرآن، ويجب أن يُجمع بين الآيتين، ومن أول ما أُلِّف في ذلك الكتاب المشهور ب[مسائل نافع بن الأزرق]، فإنه سأل ابن عباس -رَضِيَ الله عَنْهُ- عن عددٍ من الآيات المشتبهة بهذا المعنى، بأن كان في موضعٍ شيء، وفي موضعٍ شيءٍ آخر، والإمام أحمد له الكثير من هذا التبيين للمشتبه بين الآي.

عندنا هنا مسألة فيها: من لم يستطع رفع الاشتباه، فيجب عليه إن لم يستطع التوفيق بين الآي أن يتوقف، ويرد الأمر لأهل العلم، ونحن نعتقد اعتقادًا جازمًا أن كلام الله -عَزَّ وَجَل- بعضه يبين بعض في هذا المعنى جزمًا.

إذن هذا المعنى الأول من معنى الاشتباه.

- **النوع الثاني من الاشتباه:** الاشتباه الذي يعود إلى اللفظة، بأن تكون اللفظة ليست دالةً على كمال المعنى، هي تدل على معنى، إذ ليس في القرآن شيء لا معنى له كما سيأتينا بعد قليل، ولكنها ليست دالةً على كمال المعنى.

طيب، الاشتباه فيه كيف يكون؟

قالوا: الاشتباه يكون في نحن قلنا: نوعين قبل قليل، نقول هنا: هي قسمين:

- إما لأجل اشتراك.
- أو لأجل التواطؤ.

وقد ذكرت لكم في أول درسٍ أو الثاني: معنى الاشتراك ومعنى التواطؤ، **فالاشتراك:** أن يؤتى بلفظةٍ يراد بها أحد المعنيين لها، ولا معنًى مشترك بينهما، مثل القرء، وهكذا، القُرْء مشتبه في القرآن لأنه مشترك، حينئذٍ نحتاج إلى مبينٍ إما من القرآن نفسه، فإن بعض أهل العلم دلل من القرآن على معنى القُرْء، وسيأتينا إن شاء الله في المجمل، وإما من السُّنَّة أو من غيرها.

النوع الثاني: هو المتواطئ، **ومعنى المتواطئ**: أن يكون اللفظ يراد به معنًى واحد ولا يراد به معنيان، وإنما يراد به معنًى واحدًا، ولكن لا دلالة في اللفظ على كمال معناه من جهة القدر المميز له، ما هو القدر المميز له؟

ويدخل في المتواطئ أمران:

- المجمل.
- وموهم التشبيه.

إذن انظر معي، ماذا يقول المصنف؟

يقول:

- والمتشابه مقابله؛ أي غير متضح لاشتراكٍ، هذا واحد.
- الثاني: إجمالًا.
- الثالث: ظهور تشبيهٍ.

إذن المقصود الأمثلة التي ذكرها المصنف ليست مطلق المتشابه، وإنما المتشابه في اللفظة، أو في اللفظ، فإن المتشابه في اللفظ إما أن يكون لأجل التواطؤ، أو لأجل الاشتراك.

طيب، نبدأ بالأول، ثم الثاني:

- **الاشتراك**: حيث وُجِدَ في القرآن اشتراط، فيجب رد المتشابه إلى المحكم، وضربت لكم مثالًا ب(القُرْء) واضح، وسيأتينا إن شاء الله تفصيل (القُرْء) بخصوصه بعد يعني بضعة دروس.

- **المتواطئ**: نقول: إن المتواطئ في القرآن وما في معنى المتواطئ يعني تارةً يكون مجملًا، وتارةً يكون موهمًا للتشبيه.

- **فالمجمل**: هو أن تأتينا آية، ولا نعرف المقدار، مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١]، كم مقدار الزكاة؟ لا ندري، فحينئذٍ يكون مجملًا، فتأتي السُّنَّة بتبيينه.

الحكم في هذا المجمل: أنه يجب البحث عن المحكم ويُرد إليه، فمن لم يستطع معرفة المحكم فيجب عليه قصد الامتثال، ولكن لا يمتثل حتى يعرف المقدار، هذا كلام أهل العلم.

– **النوع الأخير**: وهذا الذي سأقف معه بعض الشيء وهو قوله: **"أو ظهور تشبيهٍ"** المراد بقوله: **"أو ظهور تشبيهٍ"** يعني أن اللفظ يكون موهمًا بالتشبيه بأن يأتي في القرآن صفات الله -عَزَّ وَجَل-، فإن صفات الله -عَزَّ وَجَل- مذكورة في القرآن قد يتوهم شخصٌ أنها تشبه صفات المخلوقين، وقد نفى الله -عَزَّ وَجَل- هذه المثلية، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١] فنفى هذا المعنى المراد على المعنى السيئ.

وتسمية أن آيات الصفات من المتشابه موجودة عند كثير من العلماء ذكرها ابن قدامة، وذكرها أيضًا ابن الحافظ، وكثيرون ذكروا أنها متشابهة، ومعنى كونها متشابهة يعني أن النصوص الشرعية الدالة على صفات الله -عَزَّ وَجَل- دلَّت على معنًى مشتركٍ بين تلك الصفة، وبين صفة الآدميين، وهذا هو التواطؤ، وما زاد عن المعنى المشترك الموجود في الذهن وهو القدر المميز مجهول ولا يعرف، وحينذاك فإننا نؤمن بأصل الصفة، ونَكِلُ القدرَ المميز، أو المحدد بعد ذلك إلى علم الله -عَزَّ وَجَل-، وهذا معنى قول العلماء: الاستواء معلومٌ، والكيف مجهول.

فحينئذٍ الاشتباه هو في الكيفية التي يسميها بعض الناس حقيقةً، وبعض الناس يجعل الحقيقة هي أصل الصفة المعنى المشترك، ولا مشاحة في الاصطلاح، وسأذكر بعد قليل لماذا لا مشاحة في الاصطلاح؟ سأشير إلى التفويض بعد قليل.

فعندئذٍ نقول: إن الاشتباه إنما هو في الكيفية، وأما أصل الصفة وهو معنى المشترك في الذهن، فإننا نؤمن بما وصف الله به نفسه.

فحينئذٍ نقول: إن المتشابه من صفات الله -عَزَّ وَجَل-، قد بيَّن الله -عَزَّ وَجَل- أنه لا يمكن معرفة كيفيتها، فحينئذٍ نؤمن بأصل الصفة، ونكلُ أمر الكيفية لله -عَزَّ وَجَل-، والكيفية مجهولة.

هذا معنى قول بعض أهل العلم حينما قالوا: ونفوض صفته؛ أي كيفية الصفة، وبعضهم يعبر بالحقيقة ولا مشاحة في الاصطلاح؛ لأن مراده بالحقيقة هي الكيفية لا يقصد أصل الصفة؛ ولذلك بعض الناس قد يجدُ في كلام بعض العلماء أننا نفوض حقيقة صفات الله، فيقول: هذا فوض أصل الصفة.

نقول: لا، مراده بالحقيقة إنما هو الكيفية هنا، وأغلب الخطأ الذي يُنسب للعلماء، ويفهم من كلامهم إنما هو بسبب اشتراك الألفاظ.

ولذلك فإن مسألة التفويض مسألة خطيرة جدًّا، فإن المفوض يأتي بغرائب الأمور؛ لأن المفوض يقول: إن الله -عَزَّ وَجَل- خاطبنا في صفاته بكلامٍ لا نعرف معناه، أصل الصفة لا نعرف معناها، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[الحج:٧٥] أو غير ذلك من الصفات (استوى على العرش) الصفات الذاتية أو الفعلية لا نعرف معناها، قد يكون معناها يغفر للمؤمن.

وهذا الرجل في الحقيقة الذي يقول هذا الكلام يزعم أنه منزه لله -عَزَّ وَجَل-، وليس كذلك، بل إن الذي ينزه الله -عَزَّ وَجَل- هو الذي يقول: إن الله -عَزَّ وَجَل- إنما خاطبنا بما نعلم، فهذا لم ينزه الله -عَزَّ وَجَل-، بل قال: إن الله خاطبنا بما لا نعلم، خاطبنا بكلامٍ لا يفهم، الله -عَزَّ وَجَل- يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥]، وأنت تقول: لا، ليس كذلك؛ ولذلك هذا المفوض هو في الحقيقة يدَّعي ظاهرًا التمسك بكلام السلف لكيلا يعترض عليه، وباطنًا هو في حقيقته مؤوِّلٌ ومحرِّفٌ ونافٍ؛ لأنه ما فوض إلا بعدما رأى أن هذا المعنى في ذهنه يؤدي إلى التأويل.

وكذلك قالوا نقل عن بعض السلف أنه قال: ما أوَّل أحد إلا وقد شبه؛ لذلك هذه الأمور بعضها متلازمٌ لبعض.

نعم هذا على سبيل الإجمال في هذا الموضوع وهو طويل.

إذن قول العلماء: أن صفات الله -عَزَّ وَجَل- من المتشابه صحيحة، ولا إشكال فيها البتة، لا إشكال في ذلك البتة، فمعنى كونها متشابهة أنها ترد إلى المحكم، والله -عَزَّ وَجَل- بيَّن من محكم كلامه أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١]، وحينئذٍ فإن صفات الله -عَزَّ وَجَل- متواطئةٌ مع غيره، فالمعنى الأول وهو الإيمان بأصل الصفة نؤمن به، والمعنى الثاني وهو الكيفية، أو كمال المعنى الثاني هذا الذي رددناه إلى المحكم، فنقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١] فلا يشبه أحدًا من المخلوقين.

المشبه لم يرد آية الصفات إلى المحكم، فشبه الله -عَزَّ وَجَل- بخلقه، فأخذ المتشابه وحده.

المؤول ماذا فعل؟

لم يرد أيضًا المتشابه إلى المحكم، وإنما ردَّ المتشابه إلى فهمه هو، فقال: إن معنى استوى علا، إن معنى كذا كذا، وأما المفوض فيدَّعي أنه ردَّ المحكم إلى متشابه، فوكَل علمه إلى الله -عَزَّ وَجَل-، ونفى التشبيه بالله -عَزَّ وَجَل- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١]، لكن في ثنتين، فوقع في شر من ذلك بأن جعل الله -عَزَّ وَجَل- خاطبنا بما لا معنى له، وهذا ما سنتكلم عنه بعد قليل.

"ولا يجوز أن يقال: في القرآن ما لا معنى له عند عامة العلماء".

نعم، هنا مسألتان متشابهتان يخطئ فيها بعض أهل العلم كما ذُكِر:

- **المسألة الأولى:** هل في القرآن ما لا معنى له؟
- **والمسألة الثانية:** هل في القرآن ما لا يفهم معناه؟

وهما مسألتان، نبدأ طبعًا المسألة الأولى متعلقة بالله، والمسألة الثانية متعلقة بالمخاطبين وهم المكلفون.

- **نبدأ بالأولى:** يقول الشيخ: **"ولا يجوز أن يقال في القرآن ما لا معنى له"** طبعًا قول المصنف: **"ما لا يقال في القرآن"** زاد بعض أهل العلم، وأيَّده المرداوي، طبعًا زاده الرازي، وأيده المرداوي في [التحبير]، **قال:** لا نقول في القرآن ولا في السُّنَّة، فكذلك في السُّنَّة يجب أن تقول: أن السُّنَّة وحيٌ، ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)﴾[النجم٣:٤].

قال: **"ما لا معنى له"** بل لا بد أن يكون له معنى؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥] واضح وبيِّن، فلا بد أن يكون له معنى.

قال المصنف: **"عند عامة العلماء"**، قوله: **"عند عامة العلماء"** يدل على أن هناك خلافًا لكنه ضعيف، وهذا القول الذي خالف في هذه المسألة سماها ابن مفلح شذوذًا، فقال: إلا مَن شذَّ، فهو شذوذ ليس قولًا معترفًا.

بل قد جزم جماعةٌ من أهل العلم ألا خلاف في المسألة، فحكى الشيخ تقي الدين: أنه لم يقل: مسلمٌ مطلقًا، لم يقل: لم يقل عالمٌ، وإنما قال: لم يقل مسلمٌ، إن الله يتكلم بما لا معنى له.

وجزم بذلك بعده المرداوي فقال: هذا مما يقطع به كل عاقلٍ، ممن شم رائحة العلم، ولا يخالف في هذا إلا جاهل أو معاند؛ لأن ما لا معنى له هذيان، والله -عَزَّ وَجَل- يعني منزهٌ عن ذلك، ولا يليق الهذيان من عاقلٍ، فكيف بالباري، ثم ذكر من قال بهذا الشيء، فقال: ثم رأيت جماعة من العلماء صرحوا بهذا الخلاف؛ أي نقل الخلاف منهم الرازي، وقبله عبد الجبار، وأبو الحسين في [المعتمد]، وأثبتوا الخلاف في ذلك.

طبعًا هذا الخلاف الذي نقلوه هؤلاء اللي هو الرازي ومن بعده كأبو الحسين في [المعتمد] وجهه القرافي بأن المراد في المسألة الثانية، لا في المسألة الأولى؛ ولذلك بدأت حديثي في التفريق بين المسألتين، ولكنهم خانهم التعبير فأخطأوا في المسألة، كذا وجهه القرافي.

إذن، قال المصنف: **"ولا يجوز أن يقال في القرآن ما لا معنى له عند عامة علماء"** قلنا: إنه إجماعٌ، وإنما المخالف في ذلك إنما هم الشُّذَّذ من غير أهل العلم، ليسوا علماءً، وإنما هم شذّاذ، هؤلاء الذين نُسِب لهم أنه لا معنى له، وهؤلاء الذين لا يؤخذ بخلافهم؛ يعني يسمونهم الحَشْوِية أو الحَشَوِيَّة، يصح بسكون الشين وفتحها.

وأظهر أقوال الحشْوية، أو الحشَوية أنهم يقولون: (إن في القرآن والسُّنَّة ما لا معنى له) هذا هو أظهر أقوالهم، وهم الذي عُرِف بهم.

لكن أصبح هذا من الاسم مما كان مذمومًا معروفًا به الجهلة نُقِل لبعض الناس.

يقول المرداوي -يعني فائدة- قال: قلت: وقد حدث اصطلاح كثيرٍ من الناس على أنهم يسمون كل من أثبت صفات الرب -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- مما جاء به القرآن والسُّنَّة كما قال السلف يسمونهم بالحشَوية إذا لم يتأولوها كما تأولوها، اصطلاحًا اخترعوه تشنيعًا عليهم، لكن الله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون.

ولذلك يعني الذم بالأوصاف والألقاب الله يحكم بين الناس فيه، فالذين سموا هؤلاء بهذه الأسماء، أو سموا غيرهم بغيرها كتيميةٍ، أو وهابيةٍ، أو غيره، الله يحكم بين الناس في هذه الأسماء يوم القيامة، ولن يغادر الله -عَزَّ وَجَل- علمه شيء.

"وفيه ما لا يَفهم معناه إلا الله تعالى عند الجمهور".

نعم، هذه المسألة الثانية: "وفيه"؛ أي في القرآن **"ما لا يفهم معناه إلا الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-"**؛ أي لا يفهم أحدٌ من المخلوقين معنى بعض الآي، أو أن جميع المخاطبين لا يفهمون بعض ما في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-.

قال: **"عند الجمهور"** قوله: **"عند الجمهور"** جزم بهذا القول ابن مفلح، وقال: إنه قول الأصحاب والجمهور، هكذا قال.

وقول المصنف: **"عند الجمهور"** هذا يدل على أن المسألة فيها خلاف، وممن خالف في هذه المسألة جماعة من أهل العلم، فذكروا أنه يجب أن يقال: إن القرآن كله معلوم؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[الشعراء:١٩٥]، فلا بد أن يكون واضحًا بيِّنًا، فكيف يخاطبنا الله -عَزَّ وَجَل- بما لا يفهمه عموم الناس، ووجهوا طبعًا وجهوا قول الأصحاب بأن في القرآن ما لا يفهم معناه؛ أي لا يفهم معناه على سبيل الإجمال، لا على سبيل التفصيل، ذكر ذلك المجد بن تيمية، والمجد هو من هو في لأصول والفقه معًا، فإنه قال: إن بحث أصحابنا في هذه المسألة، وإيرادهم لها، وتمثيلهم يقصدون به أنه يُفهَم القرآن على سبيل الإجمال، وقد لا يُفهم على سبيل التفصيل.

مثل: آيات الصفات، فإنها معروفةٌ على سبيل الإجمال دون التفصيل في الكيفية، ومثل الغيبيات، فإن الغيبيات الجنة والنار، والروح، معروفٌ معناها على سبيل الإجمال، دون معرفة معناها على سبيل التفصيل، وهكذا من الأمور الكثيرة التي من هذا الباب.

وهذا الذي قاله المجد بن تيمية هو الصحيح، وهو الأوفق لدلالة القرآن، وتعبد الله -عَزَّ وَجَل- به.

وقد وافقه حفيده الشيخ تقي الدين، ويقول الشيخ يقول: لا يجوز أن الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وجميع الأمة لا يعلمون معنى القرآن كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، **ثم قال**: وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ.

إذن إطلاق مع أطلقه المصنف هنا أن في القرآن ما لا يفهم مطلقًا هذا خطأ جزم به الشيخ تقي الدين، وإن ما نقل عن أهل العلم ونسبه ابن مفلح أنه قول الجمهور محمولٌ على أنهم لا يفهمون تفصيله، وأما مجمله، فلا بد أن يكون مفهوم.

"ولا يُعنى به غيرُ ظاهره إلا بدليل".

نعم، قوله: "**لا يُعنى به**"؛ أي لا يعنى بالقرآن "**غير ظاهره**"؛ يعني غير اللفظ الظاهر، ولا يصرف عن الظاهر بغيره بتأويلٍ إلا بدليلٍ، وهذا طبعًا هو قول أئمة المذاهب الأربعة المتبوعة جميعًا وأتباعهم على هذا الشيء.

وعبَّر بذلك المرداوي فقال: إنه قول الأئمة المتبوعين جميعًا، وهذا يدلنا على أن الأئمة الأربعة جميعًا على القول بالعمل بالظاهر بالنصوص؛ لأن بعض الناس لما يقول: الظاهرية يظن أن من يقابلهم وهم أئمة المذاهب الأربعة لا يقولون بظواهر الأحاديث، وهذا غير صحيح، بل هم متفقون على أنه يجب الصيرورة إلى الظاهر، وعدم العدول عنه إلا بدليل، فالعمل بالظاهر أصل من أصول أهل السُّنَّة جميعًا.

طيب، قال: "**إلا بدليل**" يعني من الدليل مثل ورود المخصص للعام، هذا يعتبر دليلًا، وغير ذلك من الأمور التي سيأتي تفصيلها إن شاء الله.

ثم قال: "خلافًا للمرجئة".

"**خلافًا للمرجئة**"؛ **لأن المرجئة يقولون**: إن في القرآن والسُّنَّة ما يكون على خلاف ظاهره ولو بدون دليل، ولا يلزم وجود الدليل، وبنوا هذا على أصلهم، بأنهم لما وجدوا أن القرآن والسُّنَّة مليئان بالآيات التي فيها الوعيد، فعجزوا عن صرف هذه الآيات والأحاديث فقالوا: إنها على خلاف ظاهرها، ولا يحتاج إلى دليل، وبنوا على ذلك أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما أنه عندهم لا ينفع مع الكفر طاعة، فبنوا على القاعدة عندهم، وقالوا: إن الآية التي في القرآن في الوعيد على المعاصي إنما هي من باب التخويف فقط، وليست على ظاهرها.

ما دليلكم؟

ما دليل، فقط لمذهبنا الفاسد، أو لمذهبهم الفاسد.

طبعًا ذكر البرماوي [شرح الألفية] وهي مطبوعة، أن قول المرجئة هؤلاء إنما هو في آيات الوعيد لا في الأوامر والنواهي، فهم خلافٌ في هذه المسألة في أمور الوعيد؛ أي الاعتقاد، وأما الأوامر والنواهي فإنهم يرون يجب أن تكون الأوامر والنواهي على ظواهرها.

طبعًا الباطنية أصلًا هم خارج ملة الدين؛ لذلك لم يذكروا في الخلاف هنا؛ لأن الباطنية هنا يرون أن العمل بالباطن دون الظاهر مطلقًا.

"ولا يجوز تفسيره برأيٍ واجتهادٍ بلا أصل".

نعم، قول المصنف: "**ولا يجوز تفسير القرآن برأيٍ واجتهادٍ**" المراد بالرأي والاجتهاد هو ما لم يكن مستندًا إلى أصلٍ، وإنما يكون مجرد الرأي المجرد، وليس المقصود بالاجتهاد المبني على مقدماتٍ صحيحة من الكتاب، أو السُّنَّة، أو لغة العرب.

وقوله: "**بلا أصلٍ**"؛ أي بلا أصلٍ يُرجع إليه.

والأصول أمران:

- إما اللغة.
- أو النقل.

هذه هي الأصل الذي يرجع إليه في التفسير، وبناءً على ذلك فلا يجوز تفسير القرآن بغير اللغة، وبغير النقل المنقول عن أهل الشأن من الصحابة –رضوان الله عليهم–.

ولذلك يقول العلماء لما تكلموا عن قول الصحابة كأبي الدرداء وغيره: إن القرآن حمَّال أوجه، قالوا: نعم، هو حمَّال أوجهٍ لكن بشروط ألا يخالف اللغة، فلا بد أن يكون موافقًا للغة، وألا يعارض غيره من الآيات فيضرب بعضه بعضها كما في حديث عقبة، «**هَلَكَ أُمّتِي فِي الكِتَابِ يَتَأَوَّلُونَه عَلَى غَيْرِ وَجْهِهِ**»؛ أي يضربون بعضه على بعض، وهكذا.

طيب، قبل أن أنتقل للمسألة التي بعدها، قال: "**ولا يجوز**" التعبير بعدم الجواز محتمل للكراهة، ومحتملٌ للتحريم، وقد سبق المؤلف للتعبير بعدم الجواز جماعة كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، فكلهم عبَّروا بلا يجوز.

حمل بعض المتقدمين وهو أبو الخطاب عدم الجواز على الكراهة، فصرح في [التمهيد] على أن المراد بعدم الجواز إنما هو الكراهة فقط دون التحريم، وأما أغلب الفقهاء، أغلب فقهائنا وهو المعتمد: أنهم حملوه على التحريم، نص على ذلك المرداوي، وغيره، قالوا: إن التفسير بالرأي محرم.

طبعًا، الأدلة على التحريم كثيرة منها:

قول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[النحل:٤٤] فرد الله –عَزَّ وَجَل– البيان للنبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، مفهومه أنه لا يصح البيان من غيره بلا نقلٍ، أو ما تدل عليه على لسان اللغة، ما جاء في

الحديث: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مِقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ»، كذلك الحديث الآخر حديث جندب: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» فدل على الحرمة وهكذا.

"وفي جوازه بمقتضى اللغة روايتان".

نعم، قال: **"وفي جوازه بمقتضى اللغة"**؛ أي بناءً على دلائل اللغة، ودلائل اللغة تشمل دلالة المعنى اللفظ الواحد على المعاني، وما يتعلق بالاختلاف في الصرف، فأحيانًا قد تكون الكلمة بناءً على صرفها تدل على معنيين، وهكذا.

قوله: **"روايتان"؛ أي روايتان عن الإمام أحمد منقولتان:**

- **الأولى**: أنه يجوز تفسير القرآن باللغة، أو بمقتضى اللغة؛ ولذلك لأن القرآن عربي، وهذا هو المعتمد في مذهب الإمام أحمد حتى قال المرداوي: نص عليه الإمام أحمد، وأكثر أصحابه عليه، وسمَّى عددًا كبيرًا.

وقد جاء عن الإمام أحمد أنه أوَّل كثيرًا من الآيات باللغة مثل قوله الذي تقدم معنا في المجاز: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا﴾[طه:٤٦]، قال: هو جائزٌ في اللغة، فرد ذلك إلى اللغة.

- **الرواية الثانية عن الإمام أحمد**: أنه لا يجوز التفسير باللغة، وأخذ ذلك من قول، أو رواية الفضل بن زياد أن أحمد سُئِل عن الرجل يتمثَّل بشيءٍ، أن أحمد سُئِل عن القرآن يتمثل الرجل له بشيءٍ من الشِّعْر، **فقال الإمام أحمد**: لا يعجبني، أخذ من ذلك القاضي أبو يعلى أن ظاهر هذه الرواية أنه يمنع من تفسير القرآن باللغة.

واختار هذا القول أنه لا يجوز تفسير القرآن باللغة أبو الحسين بن القاضي أبي يعلى، فقد قال: أنه لا يجوز ذلك.

استدلوا بماذا؟

استدلوا بأن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤]، فقد جعل التبيين إنما مرده إلى النقل، واللغة ليست عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، كما أن الله -عَزَّ وَجَل- وصف الأعراب فقال: ﴿وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[التوبة:٩٧]، والأعراب يعرفون اللغة، ومع ذلك بيَّن الله -عَزَّ وَجَل-

أنهم لا يعلمون حدوده وهو تفسيره، ولكن هاتين الآيتين محمولتان على الأحكام دون معاني الألفاظ، إذن الأحكام تحتاج إلى اجتهادٍ ونقل، ولا يكتفى فيها بدلالة اللغة، وهذه مسألة مهمة.

وأما ما نُقِل عن الإمام أحمد فقد وُجِّه ذلك أنه محمولٌ على الاستدلال على القرآن باللغة الضعيفة المهجورة، أو غير المعتمدة؛ **ولذلك يقول ابن مفلح**: (وحمل بعضهم المنع)؛ أي من الإمام أحمد (على صرفه عن ظاهره بقليل من اللغة)، كما حمله المجد، وجدت أن المجد بن تيمية حمله حملًا آخر جيد، فقال: (إنه محمولٌ على الكراهة، وليس محمولًا على التحريم، بناءً على أن قول أحمد: لا يعجبني محمولٌ عندهم على الكراهة في أحد الوجهين.

نكون بذلك الحمد لله أنهينا الحديث عن الكتاب، في الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل-نبدأ في الحديث عن السُّنَّة، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

****

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: شخص مات في حادث سيارة وكان الذي صدمه هو المخطئ، فدفعت شركة التأمين لأهل الميت مبلغًا من المال، ما حكم هذا المال من شرطة التأمين؟

ج/ يجوز، ولا شك فيه، حتى على القول بتحريم التأمين، فإنه يجوز لك أن تأخذ المال؛ لأن هذه دية شرعية، والغالب عندنا أن نتكلم إذا كان التأمين لا يدفعون أكثر من الدية، لكن السؤال الذي يسأل به بعض الإخوان في بعض البلدان يقولون: إن شركة التأمين تدفع أكثر من الدية، هل يجوز أن آخذه؟ هذا المحتمل، أما التأمين فيعني لا شك أنه يجوز لك أن تأخذ الدية.

****

س/ ما حكم المال المستفاد من العمل في شركة تتعاقد ببيع بعض المحرمات كخمر، أو بيع الدخان، أو يعني يعمل مفتيًا، أو في مؤسسة تتعامل بالربا؟ وما صحة قول من يقول له: أن يأخذ من هذا مقدار ما تقوم به معيشته وينتفع به؟

ج/ لا، ليس كذلك، عندنا قاعدة شرعية مهمة جدًّا أن هناك فرقًا بين اثنين، الفرق بين مَن كان ماله مستحقًّا، وبين من كان ماله محرمًا لوصفه، المال أيضًا النوع الثالث المال المحرم لعينه، هذا نادر مثل أن يكون هو خمرٌ، إذن عندنا المحرم نوعين من الأموال: إما محرم لكونه مستحقًّا لآخر؛ يعني معروف أن هذا مملوكٌ لآخر، فسرقه، والنوع الثاني: أن يكون محرم لوصفه لكونه ربا، أو لبيع شيءٍ محرَّم، وهكذا.

النوع الأول: معاوضته بالمال المستحق لا يجوز؛ أنا عند شخص وأعلم أن المال الذي معه مسروق، منهوب، عين المال منهوب ومستحق لشخصٍ آخر، لا يجوز لك أن تقبل هديته؛ لأن المال مستحق، ولا يجوز لك أن تشتري منه حتى بضاعة ما يجوز أن تشتريها، ولا أن تعمل عنده وتأخذ أجرةً من هذا المال؛ ولذلك قال العلماء: أن من اشترى ما لم يعلم أنه مسروقٌ وجب عليه رده، بعض الناس يشتري جوال يظنه مسروق، يعني يعلم أو يغلب على الظن أنه مسروق، نقول: حَرُم عليك، ويجب عليك أن ترده إلى صاحبه.

الحالة الثانية: أن يكون محرمًا لوصفه مثل ما ذكره أخونا يكون يعني يبيع خمرًا، أو يبيع محرمًا؛ يعني أو يبيع دخانًا، وهكذا، ما أدري، أو كان يعمل مفتيًا هذه ما وضحت لي، يمكن مغنيًّا، ممكن.

الطالب: ....

ما أدري، يعني يعمل مفتيًا عندهم نعم.

طيب، هذا الرجل عندنا قاعدة، هذه المسألة فيها عشرة أقوال في المذهب نقلها في [الإنصاف]، فمرةً قالوا: إذا كان الحرام نصفه، مرةً قالوا: إذا كان الحرام ثلثه، ومرةً قالوا: إذا كان الحرام أكثره.

فيها عشرة أقوال في التقدير، والمعتمد من المذهب وهو الأقرب أن الأكل من طعامه، والمعاوضة من ماله جائزٌ بشرط ما لم تعلم أن عين المال محرم، أو يكون كل ماله حرام، ولا أظن أن أحدًا يكون كل ماله حرام.

الدليل على ذلك: أن عبد الله بن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ- فيما روى ابن أبي الدنيا عزمه جاره؛ يعني دعاه جاره، فقيل له: إن جارك يأكل الربا، قال: (**عليه غُرمه ولنا غنمه**)، فحضر وأكل عنده.

وهناك قاعدة أوردها ابن رجب في القواعد معناها يعني نسيت القصة، إن تبدل سبب الملك يقوم مقام تبدُّل سبب الذات؛ أي ذات المال، والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باع واشترى وارتهن وأجَّر علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- نفسه عند يهوديٍّ، وأكل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من أجرته، مع أن الله -عَزَّ وَجَل- حكى عن اليهود أنهم يأكلون الربا، ويأكلون السحت وهو الرشا.

فدل ذلك على القاعدة المعروفة عند أهل العلم أن العبرة في المعاملات بالعقود لا بالشخص، فما دام عقدك مع بائع الخمر وغيره عقدٌ صحيح جاز، وإن كان عقدًا محرمًا، فأنت آثم، تعمل عنده بأجرة، لنقول: تصنع بابًا، فنقول: يجوز، وهكذا.

ومثله يقال أيضًا: العمل في البنوك الربوية، ويجوز إذا كان عملك مباحًا، الورع شيء آخر، المذهب يرى أن الورع كل مَن كان ماله فيه حرامٌ يترك، ثم اختلفوا في حد الورع، فقيل: الثلث، وقيل: أقل، فالورع مسألة أخرى، والديانة مسألة أخرى، نتكلم عن الحكم الشرعي، هل تؤثِّم غيرك أم لا تؤثِّمه؟ هل ماله حرام أم حلال؟ نقول: العبرة بعقدك، وليس العبرة بشخص من أمامك، إلا أن يكون المال مستحقًّا، هنا المال المستحق لا يجوز أن تأخذه هذا محرَّم.

****

س/ يقول: ما صحة من يقول له: أن يأخذ من هذا المال مقدار ما تقوم به معيشته؟

لا، ليس ذلك، المسألة التي ذكرها العلماء هي مسألة المال المختلط، ما المال المختلط؟

عندهم لو أن رجلًا اختلط بماله مالٌ محرَّم؛ يعني يعلم أنه له مالًا حلالًا، ومالًا حرامًا له هو، فاختلط المالان معًا، فماذا يفعل؟

مشهور المذهب طبعًا قبل مشهور المذهب: إذا كان يعرف نسبة المحرم فيخرجها إما عينها إن كان معينة، وإن كان مختلطًا بغيره، فنسبتها الربع أو الثلث، فإن لم يعلم فمشهور المذهب أنه يخرج النصف، نصف مالك تخرجه.

وقال الشيخ تقي الدين: لا، بل يخرج النصف ويزيد ولو درهمًا؛ لأنه مبني على قاعدتنا أن الأكثر ما زاد على النصف، والنصف ليس أكثر، ورأي الشيخ تقي الدين أضبط لقواعد المذهب من الذي ذكره المتأخرون، فلا بد

أن يزيد عن نصف درهم، أو نقول: أن المتأخرين قالوا: يخرج النصف، وقصدهم ويزيد عنه بقليل، فنتأول لهم بأنهم لم يخالفوا قاعدة المذهب، فهذا الذي يقصدونه.

أما الذي ذكره أخونا ما أعرف أن أحدًا قاله، مسألة الاضطرار(١٠:٥٤:١) هذه مسألة أخرى.

****

س/ أخونا يقول: هل كل علم التجويد من قبل صيغ الأداء؟

ج/ لا، منه ما هو واجب قطعًا، مثل بعض المدود واجبة، فعلى سبيل المثال الألف يجب مدها؛ ولذلك كان في بعض البلدان يقصرون الألف حتى قصرًا شديدًا، فألفت كتب وهذه موجودة دائمًا في بعض البلدان، وأكثر من ألفها هم علماء المغرب والجزائر، يؤلفون في قصر لفظ الجلالة، ويقولون: إن من صلى بها بطلت صلاته، فهذا هو المشدد عندهم؛ يعني إذن بعض علم التجويد واجب لا شك فيه، فليس كل علم تجويد.

أنا قلت هذا لما؟

لأن العلماء لما تكلموا عن اللحن الجلي واللحن الخفي، قالوا: إن اللحن الجلي والخفي عند علماء التجويد والأداء يختلف عنه عند علماء الفقه، فإنه عند علماء الفقه الجلي هو الذي يغير المعنى، والخفي الذي لا يغيره حتى لو كان لحنًا في إعرابه، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢]، **فلو قال**: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:٢] صحت صلاته، لكن إن تعمد بطلت صلاته، إذا كان عالمًا وتعمد بطلت صلاته.

طيب، التعمد في ترك التجويد لو قلت: إنه حرام لأبطلت صلاته، ولم يقول أحد من أهل العلم ببطلان الصلاة، إذن هذه المسألة مهمة، إذن ليس كل التجويد يعني واجب، وليس كله أيضًا ممنوع.

طبعًا بعض العلماء يرى أن الإدغام واجبٌ، فمن فك المدغم بطلت صلاته، ذكر ذلك بعض الشافعية، لكن هذا غير صحيح، فإن من القراء من يفك الإدغام، -البزي أو نسيت الآن- أظنه البزي يرى فك الإدغام، والمذهب نصوا عليه أنه يجوز فك الإدغام؛ لأنه يعني إرجاع الحرف لأصله، يجوز حتى عمدًا لا يبطل الصلاة، فدل ذلك على أنه ليس بواجب؛ لأن المحرم لا يبيح ولا يصحح.

إذن مسألة التجويد عندما يقول: واجبٌ للمتعلم، وكلام الجزري مهم في هذا الجانب، لا يبطله.

****

س/ يقول: ما الفرق بين نظمه ومعناه؟

ج/ نظمه ترتيبه، والمقدم منه والمؤخر، والالتفات فيه، وسوق آيه، والوقف فيه، والسكت، كل هذا يكون نظمًا، والمعنى واضح المعنى؛ يعني توضيح الواضح أظنه صعب في المعنى، المعنى هو المعنى؛ يعني المعنى هو ما دل عليه اللفظ، والنظم أيضًا يدل على ذلك.

****

س/ يقول: البعض يقول: إن قراءة حفص أو عاصم بعد البسملة آية، فإذا كنت تقرأ بقراءة حفص فتكون البسملة واجبة عليك، فتكون جزءًا من الصلاة، فهل هذا صحيح؟

ج/ لا أظن الذي يقول هذا يعني، أو لا أظنك فهمت كلامه صح، ما أحد قال لك أن تقرأ بقراءة حفصٍ حكمها متعلقة بهذا، مو صحيح، ليس صحيحًا، لماذا؟

لأن أغلب الأئمة أحمد ومالك كانوا يقرأون بقراءة نافع، بل أحمد رجَّح قراءة نافع، وقال: أصح القراءات قراءة المدنيين والمكيين؛ يعني مطلق الحجازيين، الشافعي كان يقرأ بقراءة ابن كثير، فعندما تقول: أنا أقرأ، أقرأ لأن الناس يقرأون بها، لكيلا تغرب عليهم بالقراءة تقرأ بقراءة عاصم الكوفي، وهكذا.

طبعًا ما يتعلق بالقراءة مما يدل على أن الأداء ليس متواترًا، أن طرق الأداء بالمئات إن صح ما قيل، أنا لا أعلم، لكن نقول: بالمئات، فيعني بعض الإخوان يقرأ من طريق طيبة النشر، وبعضهم يقرأ من طريق الشاطبية، والأداء بينهم مختلف في المدود، وهي من طريق من رواية عاصم كذلك.

****

س/ يقول: أريد أن تذكر لي كتابًا من كتب الأصول أحضر منها درس ك[شرح الكوكب] أو [التحبير]، أو [شرح مختصر الروضة]، أريد واحدًا ترشحه؟

ج/ إذا كان يقصد من هؤلاء الثلاثة فأنا أرشح لك [التحبير] أو [شرح الكوكب]؛ لأن عبارته قريبة من عبارة كتابنا، وأما [شرح الروضة] فهو منهج مختلف تمامًا؛ لأن صاحب الروضة يكتب من صدره، وأما هذان فهما ينقلان ويجمعان بين الجمل.

[صاحب الروضة] يبني ويطيل جدًّا في المسائل الكلامية، الاستدلال الكلامي يطيل فيه جدًّا جدًّا، اللي هو الحِجَاج، فلو أنه حذف هذه نعم هو يوضح لا أقول لك: هو موضح لكن يطيل فيها، فهذه تشغل ذهنك في مسائل كلامية ومنطقية وليست على طريقة أحمد، وإن كان الطوفي أديب، فيقرأ كلام الأصوليين، ويصوغه بفهمه، فكلام الطوفي مفيد إذا أشكل عليك كلامه ارجع إليه يصوغه لك بلفظٍ آخر.

****

هذا سؤال أجبت عنه، ولا حاجة إليه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهٌ —

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس العاشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **"السُّنَّة، لغة: الطريقة"**

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- لما تكلم عن أدلة الشريعة، أو أدلة التشريع فإنه ذكر وافتتح حديثه بالحديث عن الكتاب وهو القرآن، ثم لما أنهى الحديث عن الكتاب شرع في الحديث عن السُّنَّة.

وقد ثبت عن -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**أَلَا وَإِنِّي قَدْ أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلُه مَعَهُ**»؛ ولذلك فإن مناسبة اتباع الكتاب بالسُّنَّة هو حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حيث بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قد أوتي مثل القرآن وهو المسمى بالسُّنَّة.

ثم شرع المصنف بمعنى السُّنَّة، فقال: إن السُّنَّة في اللغة هي الطريقة" الطريقة التي يستن بها ويمشي عليها المرء ليهتدي، وقد جاء ذلك في حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**لِتَتَّبِعُنَّ سَنَن مِنْ كَانَ قَبْلَكُم حَذْو القُذَّة بِالقُذَّة**» فدل ذلك على أن السُّنَّة والسَّنَن هو بمعنى الطريقة والطريق الذي يُسلك.

"وشرعًا اصطلاحًا: ما نُقِل عن رسول الله قولًا أو فعلًا أو تقريرًا".

نعم، هذا التعريف الذي أورده المصنف جعل بيانه فقال: **"وشرعًا اصطلاحًا"** وهناك عمومٌ وخصوص بين التعريف الشرعي، وبين التعريف الاصطلاحي.

فإن التعريف الشرعي: هو العرف في استخدام الشارع للفظٍ معين.

والتعريف الاصطلاحي: هو ما اصطلح عليه أهل الفن، فقد يكون أهل الفن من علماء الأصول، أو علماء الفقه أو الحديث اصطلحوا في الدلالة على لفظٍ بمعنى استخدام الشارع له، وقد يصطلحون على معنًى آخر؛ ولذلك فإنَّا إذا قلنا: تعريفه في الشرع؛ أي في استخدام الشارع في الكتاب والسُّنَّة، وإذا قلنا: في الاصطلاح؛ أي في اصطلاح أهل الفن، وقد يتفقان وقد يختلفان.

ولنعلم أن السُّنَّة يستخدمها أهل الاصطلاح في ثلاث معانٍ، أو في ثلاثة معانٍ:

- **المعنى الأول**: ما يكون مقابلًا للبدعة، فيقال: السُّنَّة مقابلةٌ للبدعة، وهذه يذكرها العلماء في باب الاعتقاد كثيرًا، ومنها قول الإمام أحمد لابنه عبد الله: (قل: اللهم أمتنا على الإسلام والسُّنَّة) وهذا الاستخدام ليس من اصطلاح علماء الأصول، وإن كان من اصطلاح علماء الاعتقاد وغيرهم ممن يتكلم في هذا الباب.

- **النوع الثاني، أو الاستخدام الثاني بمعنى أصح**: استخدام السُّنَّة بمعنى أحد الأحكام التكليفية، واستخدام السُّنَّة بهذا المعنى مقابلًا للواجب ومرادفًا للمندوب هو استخدام الفقهاء وليس استخدام الأصوليين كما مر معنا قبل درسين أو ثلاثة.

- **المعنى الثالث**: هو استخدام أو إطلاق السُّنَّة على دليلٍ من أدلة التشريع الذي يكون تابعًا ومقارنًا للكتاب، ولا نقول: مقابل مثل ما قلنا في التي قبلها، وإنما نقول: هو مقارنٌ وتابعٌ للكتاب.

وهذا الاستخدام للسنة هو استخدام الأصوليين، فالسُّنَّة إذا أُطْلِقَت عند الأصوليين فيعنون بها ما نُقِل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقرير، فتكون دليلًا من أدلة الشرع، وهذا معنى قول المصنف: "**اصطلاحًا**"؛ أي في اصطلاح علماء الأصول، وأما علماء الفقه فلهم استخدامٌ آخر، وعلماء الاعتقاد لهم استخدامٌ ثالث.

وقوله: "**شرعًا**" معنى كونها شرعًا؛ أي أنه قد ورد في الشرع استخدام السُّنَّة بهذا المعنى، وذلك في قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**يَؤُم القَوْم أَعْلَمَهُم بِكِتَاب الله، فَإِنْ كَانُوا فِيهِ سَوَاء، فَأُعْلِمَهُم بِالسُّنَّة**» والمراد بالسُّنَّة هنا: ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير، ومنهما تستنبط الأحكام.

وإن كان كثير من الفقهاء يحملون قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**أَعْلَمَهُم بِالسُّنَّة**» بمعنى أعلمهم بالفقه، فهنا جعلوا تفسير السُّنَّة هنا بتابعها وهو الفقه؛ لأن الفقه تابعٌ لمعرفة السُّنَّة الذي هو دليل الشرع، ولكن في الأصل: أن المراد بالسُّنَّة هو ما ورد عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"وشرعًا اصطلاحًا ما نُقِل عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-"**.

قوله: **"ما"** اسم موصول بمعنى الذي؛ أي كل ما نُقِل عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ إذ الاسم الموصول من صيغ العموم، والمنقول عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- تارةً يكون صحيحًا أو ضعيفًا، وسيبسط المصنف بعد ذلك تفصيل أحكام الصحيح والضعيف.

وقوله: **"قولًا أو فعلًا أو تقريرًا"** هذا تقسيمٌ لما نُقِل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتبار ذاته، وهذا التقسيم للسُّنَّة أو المنقول عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتبار ذاته هو التقسيم الأشهر عند أهل العلم، وبعضهم يجعله تقسيمًا خماسيًّا أو سداسيًّا، ولكن الأشهر هو هذا.

وبناءً عليه، فنقول: إنما نُقِل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من قولٍ يدخل فيه ما تلفظ به، وما كتبه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فالكتابة قولٌ، كما أننا نقول: إن ما نُقِل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من قولٍ يشمل ما كان وحيًا، وما كان باجتهاد.

وقوله: **"وما نُقِل عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من فعل"** فيشمل جميع أفعال الجوارح ولو كانت إشارةً بيده، فإن الإشارة تسمى فعلًا، ويدخل في الفعل أيضًا فعل القلب وهو الهَم، كما قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَقَد هَمَمْت أَنَّ آمُر بِالصَّلَاة فَتُقَام، فَأُخَالِف إِلَى أَقْوَامٍ لَا يَشْهَدُون الصَّلَاة فَأُحَرِّق عَلَيْهِم بُيُوتَهُم**» فهنا حينما أدخلنا الإشارة والهمَّ في الفعل الذين لم يجعلوا القسمة ثلاثية جعلوا الإشارة قَسمًا رابعًا، والهمَّ قسمًا خامسًا، وهكذا.

ومما يدخل في الفعل أيضًا ما تقدَّم معنا أن من الفعل الترك، فما تركه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يسمى فعلًا؛ ولذلك تسمى بالسُّنَّة التركية.

والأمر الثالث وهو الإقرار: فالإقرار يكون إما لفعلٍ، أو لقولٍ من غيره -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وسيأتي هل إقرار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للفعل يكون سُنَّةً أم لا؟ في آخر مبحث السُّنَّة.

قبل أن ننتقل للمسألة التي بعده، هذا التقسيم الذي أورده علماء الأصول حينما قسَّموا السُّنَّة إلى القول والفعل والتقرير، فإن لهم غرضًا في ذلك، فإنهم إذا ذكروا مبحث السُّنَّة فإنهم يفصِّلُون في مبحث السُّنَّة في أحكام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وتقريره فقط، وأما أقواله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه لا تفصَّل أحكامها في مبحث السُّنَّة، وإنما تفصَّل مباحثها في دلائل الألفاظ، وفي الأمر والنهي، وفي أحكام النسخ.

إذن معرفة هذه الأنواع الثلاثة نستفيد منها طريقة الأصوليين أنهم في مبحث السُّنَّة يتكلمون عن الأفعال والتقارير الصادرة من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وأما الأقوال فإنهم يبسطون الكلام عنها في مباحث وليس في مبحثٍ واحد، وإنما في مباحث بعد ذاك.

"مسألة: ما كان من أفعاله -عليه السلام- جبليًّا أو بيانًا أو مخصَّصًا به فواضحٌ".

نعم، هذه المسألة الحقيقة من المسائل العظام، وهي مسألة أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقد أُلِّفَت كتبٌ مفردةٌ في أحكام أفعاله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، من هذه الكتب المفردة كتابٌ لأبي شامة، ومن الكتب المعاصرة المتميزة في هذا الباب كتاب الشيخ محمد الأشقر -عليه رحمة الله-، فقد أجاد في هذا الباب إجادة تامة، كذلك الشيخ عبد القادر العروسي من مشايخ الأحياء مدرس في الحرم له كتابٌ في هذا أجاد فيه إجادةً كذلك مهمة.

ما يصدر عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول العلماء: إن منشأه واحدٌ من أربعة أمور:

- إما أن يكون فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بوحيٍ من الله -عَزَّ وَجَل-.
- أو باجتهادٍ منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- سواءً كان الاجتهاد اجتهادًا بيانيًّا، أو اجتهادًا قياسيًّا، ويدخل به المسألة المشهورة: هل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يجتهد أم لا؟ وسيأتينا في آخر مباحث أصول الفقه.
- أو أن يكون بالتفويض.
- أو أن يكون ذلك من باب العفو، فيكون منشأه العفو.

التفويض: بمعنى أنه قدَّره النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- تقديرًا، ولغيره أيضًا أن يقدِّر غيره.

والعفو: بأن منشأ فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للأمر الذي فعله إنما هو عفو الله -عَزَّ وَجَل- عليه.

هذه الأمور الأربعة التي نعرف بها المنشأ يدلنا على مسألة مهمة جدًّا، لنجعل هذه المسألة مدخلًا في الحديث عن أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فنقول: هذا يدلنا على أن أقل أحوال أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- العفو، وهو الإباحة.

فكل فعلٍ صدر منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يخلو من ثلاثة أحوال:

- إما أن يكون واجبًا.
- أو أن يكون مندوبًا.
- أو أن يكون مباحًا.

ولا يفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بإجماع أهل العلم فعلًا محرمًا، فكل ما فعله النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه ينتفي عنه حكم التحريم مهما كان سبب فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- له، طبعًا وينتفي فعل التحريم عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه قد يكون من خصائصه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فلا يكون أسوةً لغيره فيه.

وهل يفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مكروهًا أم لا؟

هذه المسألة فيها قولان لأهل العلم، والصحيح المعتمد عند فقهائنا كما نص عليه المرداوي أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل مكروهًا البتة، وإنما قد يفعله لبيان الجواز لمعارضٍ؛ يعني قد يفعل المكروه لبيان أنه جائز وليس محرمًا، لمعارضٍ؛ أي لسببٍ وحاجة.

ومن هذه المعارضات والأسباب التعليم: فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يعلِّم الناس أشياء، فقد يفعل شيئًا هو مكروهٌ لغيره -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، لكنه فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لأجل التعليم، فيرتفع في حقه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الكراهة.

مثالٌ والأمثلة بالعشرات: العلماء يقولون: إنه يُكره للإمام في الصلاة السرية وهي الظهر والعصر أن يجهر بالقراءة، لكن قد جاء من حديث أبي سعيد الخدري -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يجهر بالقراءة ليسمعهم الآية، فحينئذٍ نقول: إن هذا منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يدل على السنية ولا الإباحة، وإنما يدل على الجواز، ولكن تركه طبعًا الإباحة المطلقة أقصد، لا يدل على الإباحة المطلقة، وإنما

يدل على الجواز؛ لأنه فعله ليدلل الصحابة أن من فعل ذلك فليس بمحرم، طيب، لكنه مكروهٌ لغيره -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وقد قرر هذه القاعدة في غير هذه المسألة ابن رجب، فيقول ابن رجب، طبعًا وكل فقهائنا على ذلك، **فيقول ابن رجب**: (قد يفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما هو مكروهٌ لغيره -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-؛ لبيان جوازه، ولا يكون ذلك مكروهًا في حقه في تلك الحال، ويكره لغيره بكل حال) شوف عبارة ابن رجب دقيقة: (ويكره لغيره بكل حال) فليس لغير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن يعلم بفعل المكروه، وإنما هو من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه هو المعلم، وهو الذي يعني نتوصل إلى معرفة الأحكام والشرع من طريقه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-.

يقول ابن رجب لما ذكر هذه القاعدة قال: (وهذا ذكره طائفةٌ من أصحابنا كالقاضي أبي يعلى وغيره من أصحابنا، فقرروا هذه القاعدة).

إذن عرفنا هذا المثال.

<u>**أضرب لكم مثالًا آخر حضرني الآن على المذهب**</u>: المذهب أنه يُكره الجهر بالبسملة في الفاتحة في الصلاة السرية تقرأ، يستحب قراءتها لكن سرًّا؛ لأنه مر معنا في الدرس الماضي أن البسملة ليست آيةً من الفاتحة، وإنما هي آيةٌ قبل الفاتحة منفصلةٌ عنها، وليس واجب قراءتها، لكن يقولون: في الصلاة الجهرية يكره الجهر بها، فإن قيل: إن أبا هريرة -رَضِيَ الله عَنْهُ- حكى عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه فعله، فنقول: إنه لم يثبت أن أحدًا من الصحابة جهر بالفاتحة إلا عن أبي هريرة، نص على هذا النفي والثبوت الشيخ تقي الدين.

نعم، بعض الذين ألفوا كالخطيب البغدادي وغيره ذكروا آثارًا لكن لا تثبت، وإنما ثبت عن أبي هريرة -رَضِيَ الله عَنْهُ-، وأبو هريرة وسيأتينا إن شاء الله في اتباع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لربما سمع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذكرها مرة، فنقول: إن هذا قد خرج منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لبيان الجواز، ويدلنا على ذلك حديث أنس وغيره، أنهم قالوا: (**صلينا مع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأبي بكر وعمر، فكلهم يفتتح القراءة ب﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[الفاتحة:٢])، وسيأتي إن شاء الله في قول الصحابي: ما هي صيغة المداومة، مثل فعل المضارعة وكان ونحو ذلك.

إذن هذه مسألة أردنا أن يكون أول حديثنا عنها في مسألة أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن نعرف الدلالة الكلية لها.

ثم فصَّل المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بعضًا من أفعاله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فقال: **"أولًا: ما كان من أفعاله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- جبليًّا فواضح"**

هذه المسألة يعني قال المصنف: **"واضح"**؛ لوضوحها له، وإلا فإن المسألة تحتاج إلى تفصيل طويل جدًّا، ومن الذين بيَّنوا وفصَّلوا في مسألة الأفعال الجبلية للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الشيخ تقي الدين في كتابه [اقتضاء الصراط المستقيم] فقد ذكر كلامًا نفيسًا قد لا يوجد محررًا عند غيره في غير هذا الكتاب، لكن عمومًا أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الجبليّة.

الجبليّ: يعني الذي فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتبار طبعه وطبع الناس، لا باعتبار التعبد بذات الفعل.

فنقول: إن أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الجبلية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأفعال الجبليّة الاضطرارية التي تصدر منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من غير اختيارٍ، فهذه باتفاق أهل العلم أنها لا يُشرع فيها المتابعة له -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا التأسي، وأنها ليست يعني فيها تأسٍّ ولا متابعة، بل لا حكم لها شرعًا، كذلك عبروا قال: لا حكم لها شرعًا.

من أمثلة ذلك: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يتغير وجهه إذا فرح -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وإذا تبسَّم ظهرت ثناياه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وإذا غضب كأنما فُقِئَ في وجهه حب الرمان، ومن ذلك صفة مشيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كأنما يتحدر من صبب.

فنقول: إن مجرد الجبلي بهذه الهيئة؛ لأنه من غير إرادة، فلا يوصف بحكمٍ أنه مستحبٌّ، أو واجبٌ؛ لأنه أمرٌ جبليٌّ يخرج منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من غير اختيار، إلا أن يَرِد دليلٌ على استحباب صفة مثل المشي، مثل الجلوس، وسنتكلم عنه في النوع الثاني، فيكون من النوع الاختياري.

النوع الثاني من الجبليّ يقول العلماء: هو الجبلي الاختياري، بمعنى أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يفعله عن قصدٍ واختيارٍ، لكن فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لهذا الفعل دعت إليه ضرورته من جهة كونه بشرًا -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وهذا معنى كونه جبليًّا؛ فلأجل البشرية فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، لكن فعله اختيارًا، ويكون فعله له عن قصدٍ وشعورٍ منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولم يكن قد أوقع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذلك الفعل على سبيل التعبد ابتداءً.

مثال ذلك: أكله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وشربه، وجلوسه، ورقوده، وكذلك ما يتعلق بصفة جلوسه مثلًا -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وهكذا من الأفعال الجبليّة الكثيرة جدًّا.

والعلماء يقولون: إن الأفعال الجبلية الاختيارية تنقسم إلى أمور أربع، على سبيل الجملة نوردها ثم أذكر تقسيمًا آخر:

- فالأمور الجبلية الاختيارية أحيانًا تكون هيئات للفعل، مثل الجلوس، فجلس على هيئةٍ معينة كالقرفصاء مثلًا.
- النوع الثاني: أن يكون فعله الجبليَّ باختيار من باب اختيار نوع الشيء المستعمل؛ كاختيار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- طعامً معينًا يحبه مثل ما قال أنس: **(فإني لأتتبع الدُّبَّاء كما رأيت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يتتبعه)** لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يحب الدبَّاء.

والدُّبَّاء: تعرفونه هو الذي يسميه ليس القرع الكبير، وإنما هو القرع الصغير الذي نسميه باللاما؛ يعني إذا ذهبت للمحلات قل: اللاما، القرع الصغير هذا، وحلاه؛ أي السكر فيه أخف من القرع الكبير هذا الذي

نشوفه في الأسواق، يسمى اللاما، بعض الناس يسميه النجدية الصغيرة هذه، هذا هو الدباء الذي كان يتتبعه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

- الأمر الثالث من أفعاله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الاختيارية الجبلية قالوا: الأزمنة والأمكنة التي تفعل فيها أفعاله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- مثل اختيار موضع معين لنومه، اختيار موضع معين لجلوسه، لركوبه، بل حتى لصلاته اختيار موضعٍ معين من غير تخصيص، نقول: هذا أمر جبلي.
- الأمر الرابع الأخير: أن يفعل شيئًا ليس ضروريًّا، وإنما هو حاجي، مثل اتخاذ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للمراكب، وجعل بساطًا تحته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وهكذا.

طيب، طبعًا سيأتي التردد بين هذه الأمور.

طيب، الفعل الجبليّ الاختياري من حيث الحكم يقسمه العلماء إلى أقسام، من حيث الحكم؛ يعني هل يسن متابعته -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيه أم لا؟

فنقول: ينقسم إلى أقسام:

- **القسم الأول**: الفعل الجبلي الاختياري.

قبل أن أبدأ ذكرت مسألةً، نحن ذكرنا في أول حديثنا، بس أعطيكم مسألة التردد، ذكرت لكم أول تقسيم لكيلا ننسى أن الأفعال الجبلية تنقسم إلى قسمين، أليس كذلك؟

- جبليٌّ اضطراري.
- وجليٌّ اختياري.

■ **للفائدة**: هناك أفعال تردد أهي اضطرارية، أم هي اختيارية، مثل بكائه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وصفة البكاء، صفة بكاء النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- هل هو كان ذلك منه من غير إرادة، أنه كان

إذا بكى يكون بكاؤه كأزيز المرجل أنه تهتز لحيته عند الكلام وهكذا، أم أنه اختياريٌّ منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟

يعني هذا ينبني على الاختلاف في قضية الاستلام.

طيب نرجع إلى مسألتنا التي بنينا لها، نقول: إن الأفعال الجبلية الاختيارية للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتبار هل يسن متابعته فيها أم لا؟

تنقسم إلى أقسام:

- **أول قسم**: الأفعال الجبلية الاختيارية الصرفة، ومعنى قولنا: إنها صرفة؛ أي ليس لها صلةٌ بالعبادة مطلقًا، مثل أكل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- طعامًا معينًا، ومثل أكله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بثلاثة أصابع، ومثل لبسه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لباسًا معينًا.

فنقول: إن ما كان صرفًا ليس من باب العبادة، فالأصل عند العلماء أنه يدل على الإباحة، فيكون من باب المباح؛ لأنه ليس مقصودًا من التشريع، ففعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينئذٍ يكون مباحًا، إلا إذا دل الدليل على معنى، مثل أكله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بثلاثة أصابع قد يدل الدليل على عدم النُّهمَة في الأكل، فحينئذٍ نقول: إن الثلاثة المقصود لعدم النهمة.

ولبسه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نوعًا من اللباس، قرر الشيخ تقي الدين في [اقتضاء الصراط المستقيم] أنه ليس بسُنَّة، وإنما السُّنَّة ما اجتمع فيه وصفان، أو ثلاثة أوصاف: الستر، وأن يكون لباس العربِ، والأمر الثالث: ألا يكون لباس شهرة، فحيث وجدت الأوصاف الثلاثة فإنه الأفضل والمستحب في اللباس.

وبنى على ذلك: **أن هل الأفضل لبس الإزار أم السراويل؟**

قال: إن الأفضل لبس السراويل؛ لأنها أستر، والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- والصحابة في الحجاز لم يلبسوا السراويل؛ لأنها لم تكن موجودةً عندهم، فلم يكن يعرفون السراويل من العرب إلا الأنباط الذين في

شمال الجزيرة، والأنباط هم الذين في شمال جزيرة من جهة الجوف من تيما تسمى العرب قديمًا أهلها أنباطًا، فالأنباط الذين في شمال الجزيرة يسمون أنباطًا، شمال الجزيرة العربية جهة الجوف، وما سبق، والذين يكونون في حواضرها، وما جاورها؛ يعني كان هناك الأنباط، فهؤلاء كانوا يعرفون السراويل، وأما في الحجاز فلم يكونوا يعرفون السراويل فذلك لم يلبسها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ومثله يقال في كل لبسةٍ: أن السُّنَّة فيها ما كانت فيه الأوصاف الثلاث، ومنه قول عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- المشهور: (**خير العجم أشبههم بالعرب، وشر العرب أشبههم بالعجم**)؛ أي في اللبسة، وعلى ذلك فلا زي معين يكون هو الأفضل والمستحب، وإنما الأوصاف الثلاثة المذكورة.

طيب، من الأمثلة أيضًا كثيرة جدًّا قالوا: صفة حفر القبور، فإن صفة حفر القبور هذه من الأفعال الجبلية، ليس متعبدًا بها، فقد كان النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يحفر للصحابة بالشق واللحد، وإنما استحببنا اللحد على الشق؛ لاتفاق الصحابة عليه، حيث أنهم فضلوه على الشق، لما لُحِد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، والدليل على أنه يدل على الإباحة أن الصحابة ترددوا هل نلحد أم نشق؟ فدل على أن مجرد فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأن شق أو لحد، لا يدل على استحباب أحد الفعلين، ولكن لما فُعِل بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذلك، دل على أنه الأفضل؛ لأجل أن الله -عَزَّ وَجَل- لا يختار لنبيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا الأفضل.

طبعًا هناك مسائل كثيرة متعلقة بهذا الباب، لكن يهمنا هنا مسألة:

أنه قد نقل الغزالي في المنقول أن بعض المحدثين قالوا: إنه يستحب التأسي بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأفعال الجبلية الاختيارية، طبعًا الصرفة التي ليست من باب العبادات، وذكر هو وتبعه السبكي في [القواعد] أن هذا القول غلطٌ ولا يصح.

ويقصد بذلك بعض المحدثين؛ أي بعض الصحابة -رضوان الله عليهم-، فإن ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان يبالغ، لا أقول يبالغ، وإنما كان شديدًا في متابعة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حتى في الأفعال الجبليِّة

مثل ما تعرفون أنه كان يصلي خلف ساريةٍ معينة، وقصده المواضع التي كان يصلي فيها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من غير قصد منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للتفضيل، فكان يصلي فيها.

ومن ذلك ما في الصحيح؛ أعني صحيح البخاري: (**أن ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان يلبس النعال السبتية، ويصبغ بالصفرة، فسئل عن ذلك، فقال: أما النعال السبتية فإني رأيت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يلبس النعال التي ليس فيها شعر، ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة فإني رأيت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها**)، فهذا الفعل من ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان من باب شدة التأسي به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

توسط بعض الأصوليين مثل الطوفي في كتابه [الإشارات]، فقال: إن ما كان من الأمور العادية كالأكل والشرب، والجماع ونحوه، فالأصل فيه الإباحة، إلا أن يكون من باب الهيئة، فإن الهيئات تكون للندب، وقد ذكرت لكم أن أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أربع منها الهيئة، أو أولها الهيئة.

فالهيئة قال: هي الوحيدة التي تكون للندب كهيئة أكله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهيئة نومه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وهيئة شربه حينما كان يشرب في ثلاثة أنفاسٍ ونحو ذلك.

نقول، يعني هذا كلام الطوفي، وبعضهم قال: يعني ما لم يكن هناك قولٌ يدل على فعل، فيكون القول هو المرغب في الفعل الاختياري.

طيب، انتهينا من النوع الأول من الأفعال الجبلية الاختياري وهي الصرف.

- **النوع الثاني من الأفعال الجبلية**، وهو الأفعال الجبلية الاختيارية الذي له تعلقٌ بالعبادة، وهو ما يقع في أثناء العبادة، أو يكون وسيلةً إليها، مثل: إشارة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وقبض أصابعه عند التشهد الأول والثاني، فهذه فعلها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في أثناء الصلاة، وبسطه ليده اليسرى ونحو ذلك.

ومثل اتكاؤه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في خطبة الجمعة على قوسٍ أو عصا، ومثله: قصد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الدخول من مكة من أعلاها، فإنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد قصد الدخول منها، فقد أتى من أسفلها، ثم رقى إلى أعلاها فدخل منه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- كما تعلمون.

ومنها أيضًا ما ذكروه من كإضجاعه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- بعد ركعتي الفجر، والأمثلة كثيرة جدًّا على ذلك.

العلماء يقولون: ما كان في أثناء العبادة فهو درجات باعتبار سنيته وعدم سنيته، فأعلى درجاته ما كان مقصودًا في العبادة بحيث يكون جزءًا منها كجلوسه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بين الخطبتين، فنقول: إن هذا الفعل ملحقٌ بالبيان؛ لأن الواجب خطبتان، وجلوسه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بينهما ملحقٌ بالبيان، فيكون حينئذٍ سنةً، فكان جزءًا من ذلك.

الدرجة الثانية: إذا لم يكن جزءًا من العبادة، ولكن عُلِم أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-قصد به التعبد، فحينئذٍ نقول: إنه سنةٌ كذلك، مثل تحويل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- رداءه بعد صلاة الاستسقاء.

الدرجة الثالثة: إذا تُرِدِّدَ هل قصد به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- العبادة أم لا؟

فحينئذٍ نقول: فيه خلاف بناءً على التردد.

الحالة الرابعة: إذا جزمنا أنه لم يقصد به العبادة، ولم يكن جزءًا من العبادة فهو للإباحة.

وقد أشار لهذا المعنى اللي ذكرته لكم الطوفي أيضًا في تفسيره [الإشارات].

الأمر الأخير نختم به الحديث عن الجبلي وهو المتردد بين أمرين سيشير له المصنف بعد ذلك.

طيب، إذن انتهينا من المسألة الأولى وهي قضية الجبلي.

الأمر الثاني: **"ما كان بيانًا، ما كان من فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بيانًا"** معنى كونه **"بيانًا"** بمعنى أن فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يبين به مجملًا من كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، أو مجملًا من الأحكام التي وردت في سنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، مثل قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم**»، «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**» فحينئذٍ كل ما كان من باب البيان، فإنه يأخذ حكم أصله، فإن كان أصله واجبًا، فإن فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينئذٍ يكون كذلك، وكل ما كان أصله مندوبًا، فإن الفعل يكون كذلك مندوبًا.

وقد نص على ذلك جميع فقهاء مذهب الإمام أحمد كالقاضي وغيره، فقد قال القاضي في [التعليقة]: فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا وقع موقع البيان كان كالموجود فيها، كأنه من البيان الذي صدر أولًا.

من الأمثلة لفعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: مسألة ذكرها الشيخ تقي الدين في [شرح العمدة]، وخرَّجها على هذه القاعدة، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-:﴿**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨]، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨] معطوفٌ على واجب، فدلَّ على وجوب ذكر الله -عَزَّ وَجَل- عند المشعر الحرام.

أخذ منه فقهاؤنا مسألةً وهو أن المبيت في المشعر الحرام واجب؛ لأن واجبًا معطوفًا على واجب، ولكن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨] جاء أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما أتى المشعر الحرام وقف فيه وأطال الدعاء، ففعله هذا -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- خرج مخرج بيان لقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨]؛ لأن المشهور في المذهب أنهم قالوا: ﴿**فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[البقرة:١٩٨]؛ أي افعلوا العبادة التي هي المبيت، فجعلوا الذكر هو المبيت.

والرواية الثانية وانتصر لها الشيخ تقي الدين قال: لا، بل إن يجب المبيت، ويجب ذكر الله -عَزَّ وَجَل- في المزدلفة، لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- دعا في المزدلفة وأطال الدعاء، وفعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-

خرج مخرج بيان مجملٍ من الكتاب، وفعله المبين للمجمل يأخذ حكم أصله، وأصله الوجوب، فدل ذلك على أنه يجب ذكر الله -عَزَّ وَجَل- في المزدلفة.

ولذا فإن المرء في ليلة المزدلفة نقول: إن أفضل ما تتعبد الله -عَزَّ وَجَل- في هذه الليلة هو ذكر الله -عَزَّ وَجَل-، تذكر الله -عَزَّ وَجَل-، وأفضله في آخره كما قام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- دعا حتى أشرقت جدة.

نعم، هذا ما يتعلق بقول المصنف: **"أو بيانًا"** فيكون حكمه كحم أصله، وهذا عليه جميع فقهاء المذهب كما ذكرت لكم.

قال: **"أو مخصصًا به"**؛ أي مخصصًا بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فواضحٌ؛ يعني دل الدليل على أنه خاصٌّ به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كما قال الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:٥٠] فهي خالصة بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حكمًا له.

مثل: أنه يجوز للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن تهب امرأةٌ لها نفسها، غير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما يجوز أن تهب امرأة له نفسها، وينبني على أنها تهب له نفسها، أنه يجوز أن يتزوجها بلا ولي، ويجوز أن يتزوجها بلا مهرٍ -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وهذا من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا يجوز لغيره.

من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- زواجه أكثر من أربع، من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه لا يجب عليه القسم، ولكنه يفعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- ندبًا، ففعله ندبًا لا وجوبًا؛ ولذلك أغلب خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- هي في باب النكاح؛ ولذلك تجد أصحابنا يذكرون مثل صاحب [الإقناع] وغيره يذكر خصائص النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في أول كتاب [النكاح]، فيذكرون فصلًا في خصائصه الكثيرة في باب النكاح وفي غيره -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-.

"وفيما إذا تردد بين الجبِلِّيّ والشرعي، كالحج راكبًا تردد".

نعم، هذه المسألة وهي قضية المتردد بين الجبلي والشرعي؛ يعني أن فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا تردد هل هو جبليٌّ أم هو شرعيٌّ؟

قال المصنف: **"ترددٌ"**، معنى قوله: **"ترددٌ"**؛ أي تردد العلماء في إلحاقه بالجبليّ، فنحكم بأنه ليس بسنة، أو ألحقوه بالفعل الشرعي الذي سيأتي ذكره بعد قليل، فنقول: إنه واجبٌ، أو إنه مسنونٌ على الخلاف الذي سيورده العلماء.

وقوله: **"التردد بين الجبِلِّيّ والشرعي"** كثيرة جدًّا، لكن يعني من أمثلته التي أوردها العلماء وهي كثيرة جدًّا؛ يعني ذكر الشيخ تقي الدين مسألة تطييب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عند إحرامه، هل هذا التطييب منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- خرج مخرج الفعل الجبلي، محبة الطيب، أم أنه خرج مخرج سنة؟

يقول الشيخ تقي الدين: لم يؤكد الإمام أحمد التطييب عن الإحرام؛ يعني لم يؤكد السنية فيه، هذا معنى قوله: لم يؤكد، **قال:** لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يأمر به، وإنما فعله، فحينئذٍ يجوز أن يكون فعله لأنه عبادة، ويجوز أن يكون فعله على الوجه المعتاد، هذا مثال من الذي تردد فيه قول أحمد في تطييب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو تطييب المسلم عند الإحرام.

من أمثلته: جلسة الاستراحة تُردد أهو جبليٌّ لأنه ثَقُل -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فنقول: إنه ليس بسنة وهذا المعتمد عند المتأخرين، أم نقول: إنه شرعِيٌّ لأنه صفة العبادة؟

مثله أيضًا نقول: في دخول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مكة من أعلاها، وخروجه من أسفلها وهكذا من المسائل التي أوردها العلماء، وهذا يختلف فيه النظر بناءً على المناطات.

"وما سواه فما علمت صفته فأمَّته فيه سواء".

نعم، قال: **"وما سواه"**؛ أي وما سوى الجبلي والشرعي الذي سيأتي بعد قليل، وهو ما لم تعلم صفته.

"وما سواه" فهو ما ليس بجبليٍّ ولا بيانًا لمجملٍ، ولا مخصصًا به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: **"فما عُلِمَت صفته"**؛ يعني علمت صفته؛ أي عُلِم هل هو ندبٌ، أو وجوبٌ، أو إباحة، هذا معنى الصفة، دل الدليل على أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فعله على سبيل الوجوب، مثل صلاته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، ومثل صيامه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فقد علمنا بالدليل أن صيامه وصلاته على سبيل الوجوب، وغيرها من الأمور التي فعلها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بدليلٍ خارجي دل على الندب.

قال: **"فما عُلِمَت صفته فأمته فيه مثله"**؛ يعني أن الحكم لأمته مثل الحكم له -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- سواء.

طيب، عندنا هنا مسألة في بعض الأمور، أو قبل.

قول المصنف: **"فأمته فيه مثله"** هنا المصنف جزم بأنها قولًا واحدًا أن أمة محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مثله فيه، وهذا القول قول أكثر الفقهاء، بل قال عنه ابن بَرهان: هو قول الفقهاء قاطبة نقله عنه في المسودة.

ولكن في المذهب رواية ثانية: أن ما عُلِمَت صفته إنما تكون أمته فيه مثله في الحكم إذا كان واجب عليه وجب عليهم، ومندوبًا عليه مندوبًا عليهم في العبادات فقط دون المعاملات والأنكحة، وهذا قولٌ قال به القاضي فيما نقله عنه جماعة من المتأخرين.

طيب، وهذه واضحة المسألة أن ما علمت صفته؛ يعني حكمه في حق النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهو في حق أمته مثله، ولكن أشرت فقط لمسألة الخلاف في هذه المسألة.

يعني مثلًا على سبيل المثال: زيادة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لركوعاتٍ في صلاة الكسوف هذه الزيادة عرفنا أنها في حقه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- سُنَّة، فتكون في حق أمته سنة، زيادة التكبيرات الزوائد في حقه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- سُنَّة، فنقول: في حق أمته كذلك تكون سُنَّةً وهكذا.

"وما لم تعلم صفته فروايتان: الوجوب والندب"

نعم، قول المصنف: "**وما لم تعلم صفته**"؛ أي أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فعل فعلًا ليس جبليًّا، وليس مخصصًا به، وليس خرج مخرج بيان لمجمل، ولم نعرف صفته؛ أي لم يرد دليلٌ يبين لنا هل هو واجبٌ أو مندوبٌ أو مباح.

إذن معنى قوله: "**ما لم نعلم صفته**"؛ أي أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فعل فعلًا ابتداءً، ولم يُعلَم على أي وجهٍ كان فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، لكننا نعلم أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- فعله تقربًا لله -عَزَّ وَجَل-، فليس جبليًّا.

يقول المصنف: "**فروايتان**"؛ أي أن هذه المسألة فيها روايتان، هاتان الروايتان حكاهما جماعة منهم الشيخ تقي الدين، وابن الحافظ في [التذكرة]، وكثيرون.

طبعًا هناك رواية ثالثة في المذهب لم يذكرها المصنف: وهو الوقف، فيوقف حتى يرد الدليل، وهذا الذي اختاره أبو الخطاب الكلوذاني.

يقول المصنف: "**فروايتان: الوجوب**"؛ يعني الرواية الأولى أننا نقول: بالوجوب، والقول بالوجوب هو القول المشهور عند أصحاب الإمام أحمد نقله في [الإنصاف] عن الطوفي، ولم يعترض عليه، بل أقره عليه.

فالمشهور أنه للوجوب، وهو الذي جزم به القاضي أبو يعلى في [التعليقة]، وأخذ منه مسألة مهمة جدًّا، أو استدل بأنه للوجوب استدل به على مسألة مهمة هي من المجزوم به عند المتأخرين من الحنابلة، وهو قالوا: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما دخل مكة إلا محرِمًا، إلا في موضعٍ واحد عند فتح مكة؛ لأن دخوله في ذلك الموضع كان مخصصًا به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، قال: «أُحِلَّت لِي سَاعَةً لَم تَحِل لِأَحَدٍ قَبْلِي» فأخذ من ذلك القاضي استدلالًا، ومشى عليه المتأخرون أنه لا يجوز الدخول لمكة، وأن يتجاوز المرءِ الميقات قاصدًا مكة إلا محرِمًا، إلا من استثني بحاجة كأن يكون ممن يتكرر دخوله إليها كحاطبٍ ونحوه، فإنه لا يلزم ذاك.

الرواية الثانية: أن فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على الندب، وهذه الرواية عن الإمام أحمد ذهب لها القاضي في بعض مواضع [التعليقة] فإنه مرةً في التعليقة قال: إنها الوجوب واستدل بالوجوب، ومرةً استدل بأنها للندب.

والقول: أنها للندب هو قولٌ لبعض أصحاب الإمام أحمد انتصر له واختاره ابن الحاجب في مختصره، وأبو شامة في كتابه عن أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن يهمنا هنا أن الأشهر عند أصحاب الإمام أحمد أن أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-التي لم يعرف صفتها أنها للوجوب ما لم يَرِد الدليل الذي يدل على أنها ليست للوجوب، وأما أبو حنيفة، وكثير من الأصوليين من المالكية، وأبو شامة من الشافعية، فكلهم يقولون: إنها للندب.

"مسألة: فعل الصحابي مذهب له في وجهٍ لنا".

نعم، هذه المسألة الحقيقة مسألة يعني مشكلة في فهمها، وفي موضع إيرادها، فإن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ختم بها الحديث عن السُّنَّة، وهي ليست من السُّنَّة؛ لأنه قال: **"فعل الصحابي"** فإن فعل الصحابي ليس هو السُّنَّة؛ لأنه ليس منقولًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من قوله ولا فعله، ولا تقريره.

ولذلك فإن هذه المسألة تحتمل معنيين، وكل واحد من المعنيين نجد له مناسبةً للذكر؛ ولذا فإن سأشرح هذه المسألة بالمعنيين معًا.

- **المعنى الأول**: أن يكون المراد بفعل الصحابة؛ أي في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وحينئذٍ فمناسبة ذكر هذه المسألة في الحديث عن السُّنَّة وأفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنها تكون من باب السُّنَّة التقريرية، فكأنه يقول: هل فعل الصحابي في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يكون حجةً وسنةً، أم لا يكون سنةً؟ وبناءً عليه فإن فيها وجهين سأذكرهما بعد قليل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بفعل الصحابة هنا؛ أي فعل الصحابة بعد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذه المسألة أنسب أن تنقل إلى قول الصحابي، ولا تذكر هنا، لكن نقول: مناسبة ذكرها هنا؛ لأجل أن مناسبة الحديث عن فعل الصحابي بعد فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وهذا الاحتمال الثاني أن المراد بفعل الصحابي؛ أي بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-احتمال أن هذا هو المراد بالمسألة له وجه؛ لأن ابن مفلح الذي نقل عنه المصنف وغيره كصاحب [التحرير، والتحبير] وغيرهم يفرِّعون على هذه المسألة مسألةً منبنيةً على فعل الصحابي بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيقولون: إذا فعل الصحابة فعلًا ولم يعرف لهم مخالفٌ هل يكون إجماع أم لا؟

فاعتبروا في المسألة، أو فرعوا على المسألة ما يدل على أن المراد بالفعل فعلهم بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

■ **على العموم سأذكر المسألتين وأشير للخلاف فيهما وهما مسألتان أصوليتان مشهورتان.**

- **نبدأ بالمسألة الأولى:** وهي فعل الصحابي في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: فعل الصحابي نقول: إما أن يطلع عليه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإما ألا يطلع عليه، فإن اطلع عليه وأقره -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فقد قيل: إنه من السُّنَّة التقريرية، وأما إن لم يطَّلع عليه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإن فيه قولين:

- القول الأول: أنه ليس من السُّنَّة التقريرية، وإنما يكون مذهبًا للصحابي، فيكون حكمه حكم قول صحابي، وهذا معنى قوله: **"فعل الصحابي مذهبٌ له"**، ولا يكون سنة تقريرية ما لم يطلع عليه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ولذلك يقول القاضي: فعل الصحابي على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يصير حجةً إلا أن يقره النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ثم استدل على ذلك فقال: ألا ترى أن عمر قال لرفاعة ابن رافع حين أخبره أنهم كانوا يجامعون على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا يغتسلون إلا بعد الإنزال، قال: أفأخبرتم

النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بذلك فَرَضِيَه، قال القاضي: فأخبر أن فعلهم ليس بحجةٍ إلا بعد إقرار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لهم، وعلمه به.

ثم أيضًا استدل بعدم العمل بحديثٍ آخر وهو سعد بن أبي وقاص، أو بنى عليه قول سعد وجاء من حديث غير سعد، أنه قال: (**رمينا مع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فمنا من رمى ستًّا، ومنَّا من رمى سبعًا**)، فقال: إن هذا مذهبٌ لهم، وليس دليلًا ولا حجةً؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يعلم به، فكل فعلٍ حكاه الصحابة في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما لم يحكي أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- علم به وأقرهم عليه ولم ينكره، فإنه لا يكون حجة، هذا هو المذهب الأول.

- **المذهب الثاني، أو القول الثاني**: أن كل فعلٍ للصحابة في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- هو من السُّنَّة التقريرية إذا لم ينكره النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- سواء نقل لنا أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- علمه، أو لم يعلمه، وهذا رواية في المذهب، لكن المعتمد الأول.

من المسائل المبنية على هذه المسألة مسألة مهمة جدًّا وهي أظنها من مفردات المذهب، المذهب يقولون: إنه لا يجوز للصبي دون سن البلوغ أن يؤم البالغين، يقول: وأما حديث معاذ فله الإجابة عنه من ثلاثة جهات منها ما ذكرته لكم قبل قليل أنه فعله ولم يعلم به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فحينئذٍ نقول: أنه ليس بحجة؛ لأن فعل الصحابي في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مذهبٌ له ما لم يعلم به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيقره عليه فيكون من السُّنَّة التقريرية.

إذن فقول المصنف حينئذٍ "**في وجهٍ لنا**"؛ أي في وجه المعتمد لنا في هذه المسألة، والوجه المقابل هو سنةٌ وإن لم يعلم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية التي يحتملها عبارة المصنف: وهو فعل الصحابة -رضوان الله عليهم- بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، هل يأخذ حكم قولهم أم لا؟

هذه المسألة أيضًا فيها قولان في المذهب:

- **المعتمد في المذهب**: أن فعل الصحابي حجة، كقوله بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذا القول هو المعتمد عند الحنابلة، وهو المشهور يعني عند غيرهم عنهم، فإن صاحب [التقرير والتحبير] كثيرًا ما ينقل آراء الحنابلة، وهم من أصولي الحنفية، وقد جزم أن مذهب أحمد وأصحابه أن فعل الصحابي حجة، وهو المعتمد عند يعني أصحاب الإمام أحمد.

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره ابن مفلح أن القاضي أبا يعلى احتج في قضاء المغمى عليه بفعل عمار وغيره من الصحابة، **وقال القاضي**: فعل الصحابة إذا خرج مخرج القربة يقتضي الوجوب كفعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ يعني بعد وفاته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-.

- **القول الثاني في المذهب**: أن فعل الصحابي ليس بحجة، وإنما الحجة في قوله، وقد قال ابن رجب: وفي الاحتجاج به نظر؛ يعني أنه لا يصح الاحتجاج به.

ينبني على هذه المسألة: ما ذكره ابن مفلح أيضًا أنه هل يتصور الإجماع الفعلي من الصحابة، أم لا بد أن يكون الإجماع منهم إجماعًا قوليًّا؟ هذه المسألة مبنية على هذه المسألة.

نعم، فناسب هنا أن تكون هذه المسألة فاصلة بين الإجماع وبين السُّنَّة.

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: "الإجماع"

"لغةً: العزمُ والاتفاقُ".

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في الدليل الثالث وهو الإجماع، وقال: "**إن الإجماع في اللغة هو العزم والاتفاق**" قوله: "**والاتفاق**" الواو هنا ليست هنا للجمع، وإنما معناه أن الإجماع يطلق على العزم، ويطلق أيضًا على الاتفاق، وليس أنه يطلق على مجموع الكلمتين.

"واصطلاحًا: اتفاق مجتهدي عصرٍ من هذه الأمة بعد وفاة نبينا محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على أمرٍ ديني".

نعم، قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**اتفاق**" لا بد أن يكون اتفاقًا ويقابله الاختلاف، حيث وجد اختلاف فليس إجماعًا.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "**مجتهدي**" ليخرج اتفاق غير المجتهدين كما سيأتي بعد ذلك لأن المقلد لا عبرة لكلامه وقوله.

وقوله: "**عصرٍ**" يعني فيه احترازٌ من اتفاق بعض مجتهدي العصر؛ لأنه لا يصدق عليهم أنهم مجتهدي العصر كله، فإن العصر يمر، وسيأتي إن شاء الله هل يلزم انقضاؤها بالعصر أم لا؟

وقوله: "**من هذه الأمة**" ليخرج اتفاق غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم.

وقوله: "**بعد وفاة نبينا**" يدلنا على أنه لا إجماع في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

قال: "**على أمرٍ ديني**" كذا عبَّر المصنف تبعًا للطوفي، وعبَّر الطوفي في موضعٍ آخر في كتاب [الإشارات] بحكمٍ ديني، والتعبير بالأمر الديني أشمل وأدق؛ ليشمل الأحكام، ويشمل التفسيرات للنصوص الشرعية، ويشمل أيضًا مسائل الأصول والفروع.

وقد ذكر ابن عقيل: أن الإجماع يدخل في مسائل الأصول والفروع معًا.

"وهو حجةٌ قاطعة عند الأكثر"

نعم، قوله: "**وهو**" الضمير عائدٌ إلى الإجماع، لكن الحقيقة ليس عائدًا لمطلق الإجماع، وإنما لنوعٍ من الإجماع.

وذلك أن الإجماع ينقسم إلى قسمين:

- إجماعٌ قطعيٌّ في ثبوته.
- وإجماعٌ ظنيٌّ في ثبوته.

فأما الإجماع القطعي في الثبوت: فهو الذي توفر فيه شرطان، أو توفر فيه قيدان، لنقول الأصح: توفر فيه قيدان:

- القيد الأول: اتفاق المجتهدين مع توفر الشروط التي سيذكرها المصنف بعد ذلك.

- والقيد الثاني: أن ينقل الإجماع أهل التواتر؛ بمعنى أنه ينقل نقلًا متواترًا، فإن اختل واحدٌ من هذين القيدين، فإن الإجماع حينئذٍ يكون إجماعًا ظنيًّا، والإجماع الظني ليس حجةً قاطعة.

نص على ذلك جماعة من أهل العلم كالموفق، والشيخ تقي الدين وغيرهم.

طيب، قول المصنف: **"وهو حجةٌ قاطعة"** معنى قوله: **"إنه حجةٌ قاطعة"** يعني أنه قاطعٌ في الدلالة على الحكم.

وذكر بعض الأصوليين ومنهم الطوفي: أن معنى قوله **"قاطعة"**؛ أي مقدمٌ على باقي الأدلة من الكتاب والسُّنَّة، والقياس، **فقال:** فيقدَّم الإجماع على جميعها، بحيث إذا أجمعت الأمة على نفيٍ أو إثباتٍ في مسألة، ودل نص الكتاب، أو السُّنَّة، أو القياس، أو جميع هذه الثلاثة على خلاف ذلك كله، كان العمل بما أُجْمِع عليه دون ما دل عليه باقي الأدلة؛ لدلالة الإجماع على نصٍّ قاطعٍ ناسخٍ لتلك الأدلة المخالفة له، أو معارض له راجح.

وهذا التفسير الذي ذكره الطوفي مشهور جدًّا في كتب المتأخرين من الأصوليين، وهذا التفسير الحجة القاطعة غير صحيح، بل إن معنى كونه "قاطعةً"؛ أي من حيث الدلالة على الحكم، لا أنه يقدَّم على نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ لأنه لا يمكن أن يكون إجماعًا معارضًا للكتاب والسُّنَّة، بل هو دليل بطلانه.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين في كتابه العظيم، وهذا الكتاب أورد فيه كثير من الأحكام المتعلقة بالإجماع، وأغلب ما سأذكره لكم عن الشيخ تقي الدين في الإجماع هو منقول من الكتاب، وهو كتاب الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق.

يقول الشيخ، طبعًا الشيخ أكثر كلامه على الإجماع في موضعين:

- في منهاج السُّنَّة.
- وفي كتاب الرد على السبكي.

يقول الشيخ يقول: ما يقوله بعض المتأخرين من تقديم الإجماع على نصوص الكتاب والسُّنَّة إما لكونه ناسخًا لها، أو دالًا على النسخ لها، فخطأٌ مخالفٌ لما عليه السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإنهم لم يكونوا يردُّون نصوص الكتاب والسُّنَّة إلا بنصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا يستدلون على نسخ النص إلا بنصٍّ ينسخه. ولا يستدلون على نسخ النصِّ إلا بنصٍّ ينسخه، لا بمجرد ظن الإجماع.

ولذلك لا يجوز بوجهٍ من الوجوه أن تقول: إن الإجماع ناسخٌ –طبعًا انتهى كلام الشيخ، هذا كلامي– لا يجوز بوجهٍ من الوجوه أن تقول: إن الإجماع ناسخٌ للنص من الكتاب والسنَّة، الإجماع لا يُنسخ؛ لأن الإجماع متأخر، وإنما القطعية فيه في الدلالة على المعنى فقط، لا أنه مقدَّمٌ على الكتاب والسنَّة، وسيأتي إن شاء الله في باب النسخ.

"خلافًا للنظَّام في آخَرين".

قوله: "**خلافًا للنظَّام**"؛ أي أنه لم يُخالف في ذلك إلا النظَّام، بل قيل: إن أول من خالف في عدم حُجيَّة الإجماع هو النظَّام، ولذلك فهو محجوجٌ بالإجماع الذي قد سبقه على ذلك.

والنظَّام في الحقيقة لما وجد أن الأمة قد أجمعت على الإجماع لم يُنكر الإجماع بالكلية، وإنما قال: "الإجماع هو كل قولٍ قامت حُجَّته؛ فحيث قامت الحُجَّة فهو إجماع" هذا كلامه، ولكن حقيقة قوله: أن الأمة قد تجتمع على ضلالة، وهذا كلام خطير جدًّا.

ولذلك يقول الإمام أحمد في الدلالة على حُجيَّة الإجماع، يقول: "**مَن خالف الإجماع والتواتر فهو ضالٌّ مضِل**"، ومعنى قوله التواتر يحتمل أمران:

- أي الإجماع المنقول بالتواتر.
- أو المتواتر بالأدلة من الكتاب والسنَّة.

وسيأتينا ما معنى المتواتر، وهذا نقل عن أحمد، نقله أبو الفضل التميمي في اعتقاده.

المهم عندي فقط أن نعلم مسألة: أن الإجماع ما تقدَّم ذِكره قبل قليل هو حُجَّةٌ، وهل هو حُجَّةٌ قطعيةٌ؟ نقول: نعم، هو حُجَّةٌ قطعية حيث كان قطعيًا، وأما إن كان ظنيًّا فهو حُجَّةٌ ظنيةٌ وليس قطعيًا لا من حيث الدلالة، ولا من حيث الثبوت.

وأما النظَّام فقد نازع في الإجماع في جميع أنواعه وأوله، وقد أطال الشيخ تقي الدين في [منهاج السنَّة] في رد قول النظَّام.

قوله: "**في آخَرين**" أي أن آخرين قد وافقوا النظَّام، ومن أشهرهم الإمامية الرافضة، فإنهم قد وافقوا النظَّام في ذلك لكي يُبطلوا إجماع الصحابة على إمامة وخلافة أبي بكر –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ–.

"وَدِلَالَة كَونه حجَّة الشَّرْع".

قوله: "**وَدلَالَة كَونه حجَّة الشَّرْع**" أن الشرع من الكتاب والسنَّة قد دلَّ على حُجيَّة الإجماع، والأدلة كثيرة جدًّا، ومما يُستطرَق في ذلك أن الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- قيل له: ما الدليل على حُجيَّة الإجماع من الكتاب حينما قال: "ما من شيءٍ إلا وفي الكتاب بيانه"؟ فطلب الانتظار والمهلة ليلةً.

قيل أنه قال: "قرأت القرآن في تلك الليلة مرتين أو ثلاث" -نسيت كم قالوا عنه-، فلما أصبح قال: "وجدتها في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾[النساء:١١٥]"، فقيل: إن أول من استدل بهذه الآية على حُجيَّة الإجماع هو الإمام الشافعي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

وفي هذا التفاتةٌ إلى طريقة أهل الحديث للاستدلال على القواعد الأصولية، فإنهم يستدلون على القواعد الأصولية بالكتاب والسنَّة، ولا يستدلون عليها بالعقل، ولا يستدلون عليها بالنظر ابتداءً، بل الاستدلال بالكتاب والسنَّة، وقد يجعلون العقل بعد ذلك مؤيِّدًا.

الأدلة الشرعية كثيرة جدًّا ليست مجرد هذه الآية، وقد أطال ابن قدامة وكثيرٌ منهم الشيخ تقي الدين في ذِكر الأدلة من الشرع على حُجيَّة الإجماع.

قال: "**وَقيل الْعقل أَيْضًا**"؛ أي والعقل دالٌ أيضًا على حُجيَّة الإجماع، من الأدلة التي أوردوها في العقل كثيرة جدًّا، لكن من الأدلة ما أورده ابن عقيل في [الواضح] فقال: "من الأدلة العقلية قال: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- لم يُخلِ شريعةً من الشرائع من معصوم" أتى بهذا حِجاجًا لمن يُنكر الإجماع لكنه يُثبت المعصوم وهم الإمامية.

قال: "فإذا مضى معصومٌ بعث الله -عَزَّ وَجَلَّ- نبيًّا معصومًا يُحيي به ما أمات المبطلون من شرعيته، ويُجدِّد أحكامًا بحسب العصر الآخر ومصلحة أهله، وإن الله سبحانه لما جعل نبيَّنا خاتم الأنبياء لم تخلُ أمته بعده من معصومٍ ترجع إليه، يؤمَن عليه الخطأ، فجعل الله سبحانه إجماع علماء الأمة على الحكم حُجَّةً معصومةً مأمونًا عليها من الخطأ؛ وهي خلف النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لمعصوم".

وقد أشار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلى ذلك حينما قال: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا خَلَّفُوا العِلْمَ» هذه طبعًا حِجاج عقلي لمن يُقِر بالمعصوم، وإثباته، وما يتعلَّق به.

"مَسْأَلَة".

هذه المسألة أوردها المصنِّف محلُّها ومورِدها فيمن لا يُقبل قوله ويُعتدُّ به في الإجماع، وينبني على ذلك أنه إذا خالف فلا يُعتد بخلافه، ووافقه لا أثر له.

"وِفَاق مَن سيوجد لَا يعْتَبر اتِّفَاقًا".

قول المصنِّف: "**وفَاق**"؛ أي وفاقه للفقهاء حيث قالوا بذلك.

"**مَن سيوجد**" عبارة "**من سيوجد**" تحتمل ثلاثة احتمالات، وهذه العبارة أخذها المصنِّف من ابن الحاجب:

الاحتمال الأول: أن يكون مراده بـ "**مَن سيوجد**": أي بعد انقراض العصر الذي أُجمِع فيه، فهذه باتفاق لا أثر له.

الحالة الثانية: أن يكون مراده بـ "**مَن سيوجد**": أي من سيوجد في العصر لكنه لن يبلغ رتبة الاجتهاد، فهذا أيضًا باتفاقٍ لا يُعتبر خلافه.

الأمر الثالث: أن يكون مراده بـ "**مَن سيوجد**": أي من سيوجد بعد اتفاق أهل العصر، وقبل انقراضه يبلغ رتبة الاجتهاد.

فهذه المسألة فيها خلاف سيذكره المصنِّف في آخر كلامه، فالمقصود من هذا أن قول المصنِّف "**مَن سيوجد**" عبارة ليست دقيقة تمامًا، وإنما تحتمل ثلاثة احتمالات كما ذكر الأصفهاني في شرح [مختصر ابن الحاجب]:

- احتمالان يصدُق عليها قوله: اتفاقًا.
- والاحتمال الثالث لا يصدُق عليه ذلك وإنما فيه خلاف.

"وَالْجُمْهُور أَن الْمُقَلّد كَذَلِك".

قوله: "**وَالْجُمْهُور**" أي جمهور العلماء.

"**أَن الْمُقَلّد**" المراد بالمقلِّد: مَن ليس بمجتهد، ويُعبِّر عنه بعض الأصوليين بأنه العوام، العوام بمعنى أنهم ليسوا بمجتهدين.

قال: "**كَذَلِك**" أي لا يعتبر خلافه ولا اتفاقه؛

- عندما نقول: لا يعتبر خلافهم فإذا خالفوا المسألة التي اتفق عليها مجتهد العصر فإنه حينئذٍ لا يكون خلافهم معتبرًا وقادحًا في الإجماع.

- وعندما نقول: لا يُعتبر وفاقهم، معنى ذلك أن العصر إذا لم يكن فيه إلا مجتهدٌ واحد، ووافق هذا المجتهد بعض المقلِّدة، فإن موافقة المقلِّد للمجتهد لا يجعله إجماعًا؛ لأن الإجماع لا بد فيه من جماعة ولا يكفي فيه فرد، وهذا معنى قولهم: لا يعتبر اتفاقه ولا اختلافه.

"وميل ابْن الباقلاني والآمدي إِلى اعْتِبَاره".

قال: "**وميل ابْن الباقلاني والآمدي إِلى اعْتِبَاره**" والباقلَّاني معروف، والآمدي أيضًا صاحب [الإحكام] فإنه يميل إلى اعتباره، ولكن الحقيقة هذا القول لازمه باطل، ولذلك قال ابن قدامة في [الروضة]: "إن هذا القول في الحقيقة يرجع إلى إبطال القول بالإجماع" إذ لا يُتصور وجود إجماعٍ تتفق الأمة كلها عليه من علماء، ومن مقلَّدةٍ، ومن غيرهم، ولذلك فإن تصور هذا يؤدي إلى البطلان.

"وَلَا عِبْرَة بِمن عرف أصُول الْفِقْه، أَو الْفِقْه فَقَط، أَو النَّحْو فَقَط عِنْد الْجُمْهُور".

بدأ المصنِّف بعد ذلك في ذِكر أشخاصٍ لا يُعتبروا بخلافهم ولا باتفاقهم، فقال:

أولًا: "**لَا عِبْرَة بِمن عرف أصُول الْفِقْه**"؛ أي وحده، وهذا الذي يُسميه العلماء بالأصول غير الفقيه، وهل يتصور أن يوجد أصوليٌّ غير فقيه؟ أقول: نعم وبكثرة، وقد أشار لذلك بعض العلماء فقالوا: إنه يوجد من الأصوليين مَن لا يُعنَى بالفقه، بل لقد تعمَّد بعض الأصوليين صرف الأصول عن الفقه.

فقد ذكر الغزالي في [مقدمة المستصفى] أنه يجب يُفصَل الأصول عن الفقه؛ لكيلا يتعصَّب الأصولي إلى مسألةٍ يُرجِّحها، فيأخذ الأصل بناءً على الفرع الذي بناه عليه، ويقول: يجب أن يكون منفصلًا، ويقول: يجب ألا يكون في علم الأصول إلا التنظير والتدليل عنه، هذا معنى كلامه.

وقد أشار أيضًا لهذا المعنى الطوفي، فيقول الطوفي: "إن العالِم بأصول الفقه دون فروعه موجودٌ ككثيرٍ من الأعاجم الذين توفرت دواعيهم على المنطق والفلسفة والكلام، فيتسلَّطون به على أصول الفقه؛

- إما عن قصدٍ.
- أو استتباعٍ لتلك العلوم العقلية.

ولهذا جاء كلامهم فيه عريًّا عن الشواهد الفقهية المقرِّبة للفَهم على المشتغلين ممزوجًا بالفلسفة، حتى إن بعضهم تكلَّف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه".

طبعًا بعد ذلك جُعِل المنطق في أصول الفقه نفسه، مثل: بعض الحواشي المشهورة، قال: "لغلبته عليه، واحتجَّ بأنه من مواده، فتركوا ما ينبغي وذكروا ما لا ينبغي"، وهذا يدلنا على أن المراد بالأصولي أي الأصولي

الذي لا يعرِف من الفقه شيئًا، فمثل هؤلاء قد يأتون بغرائب وليس في ذهنهم مثال لكلام انفردوا به؛ يعني يحتاج إلى تتبُّع في ذلك.

المسألة الثانية: قال: "أَو عَرَف الْفِقْه" مراد المصنِّف بـ "عَرَف الْفِقْه"؛ أي عرف الفقه دون الأصول، والحقيقة أنه لا يمكن أن يتصور أن هناك رجلٌ قد عرف الفقه ولم يعرِف الأصول.

بدليل أن المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما تكلَّم عن الفقه في أول الباب في أول كتابه قال: "إن الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية بأدلتها، أو من أدلتها" ولا يمكن معرفتهم من الأدلة إلا أن تكون معه الآلة الأصولية؛ فلا بد أن يكون الاستنباط حاضرًا في ذهنه.

فدل ذلك على أن تعبيره هنا بقوله: "أَو عَرَف الْفِقْه وَحْدَهُ" فيه نظر، والصواب أن تكون العبارة كما عبَّر ابن حمدان وغيره فقال: "أو عرَف الخلاف" فإن هناك فرقًا بين الفقه وبين الخلاف؛

- فإن الخلاف هو معرفة الآراء.
- وأما الفقه فهو معرفة الآراء بأدلتها، وكيف استنبطت من أدلتها.

ولذا فإن المراد بهذه المسألة: معرفة الخلاف الفقهي فقط، والأحكام عند العلماء من غير معرفةٍ للفقه نفسه، فلا فقه إلا بالأدلة كما تقدَّم معنا في أول الكلام.

طبعًا عدم الاعتداد بمن عرَف الفروع، ذكر ابن حمدان أيضًا أنه أصح المذهبين أنه لا يُعتدُّ به وإن قيل يُعتدُّ به هذا الثاني.

"أَو عَرَف الْفِقْه أَو عَرَف النَّحْو" فالاعتداد بعدم معرفة النحو هذا الذي عليه أكثر أهل العلم أن مَن كان عارفًا بالنحو فقط دون ما عداه لا يُعتبَر قوله.

خالف في ذلك بعض الأصوليين ومنهم الطوفي، فإن الطوفي يقول: "إن مَن عرَف النحو فقط يُعتدُّ بخلافه في المسائل التي يكون البناء فيها على اللغة".

- مثل قول بعضهم: إن الباء تكون للإلصاق أو تكون للتبعيض في قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة:٦].
- ومثل ما يتعلق بمسائل الحروف التي سبق ذِكرها، فيكون خلاف النحوي أو اللغوي فيه مقدَّرًا؛ فقول المصنِّف هنا: "النَحْوي" المراد به اللغوي.

"وَلَا عِبْرَة بقول كَافِر متأوِّل أَو غَيره".

قول المصنِّف: "وَلَا عِبْرَة بقول كَافِر"؛ لأن العبرة بمجتهدي أمة محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

قوله: "**المتأوِّل**" يعني الذي كفر كفرًا مستندًا إلى شبهة، مثل: غلاة الجهمية، وغلاة أهل الرفض، وغلاة الخوارج في إحدى الروايتين، قد جاءت رواية عن الإمام أحمد أن الخوارج كفرة، نقل هذه الرواية أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، وهي إحدى روايات مذهب أحمد كما نقلها في [الإنصاف].

قوله: "**أو غيرُه**" أي غير المتأول وهو المعاند، وغير المتأول وهو المعاند هو الكافر الأصلي؛ كاليهودي، والنصراني، والمرتد، فإن هؤلاء لا يُعتدُّ بخلافهم قولًا واحدًا.

"وَقيل المتأول كالكافر عِنْد الْمُكَفّر دون غَيره".

هذا هو القول الثاني في الكافر المتأول، فيقول الشيخ: إن الكافر المتأول، "**قيل**" وهو القول الثاني "**كالكافر عِنْد الْمُكَفّر**"؛ أي مَن كفَّر هذا الشخص أو هذه الجماعة فإنه يكون لا يعتدُّ بخلافه ولا باتفاقه.

"**دون غيرِه**" أي دون غيره من الأشخاص الذين لا يُكفرونه فإنه يعتدُّ بهم، لكن المجزوم به عند المذهب الأول، وهو مجزوم عند أغلب الأصوليين.

"وفي الْفَاسِق باعتقادٍ أَو فعلٍ النفي عِنْد القاضي وَابْن عقيل".

قوله: "**وفي الْفَاسِق**" هذه مسألة هو الاعتداد بخلاف الفُسَّاق، وخلاف الفُسَّاق فيهم أقوال، أورد المصنِّف أربعة أقوال.

قبل أن نذكر الأقوال قال: "**وفي الْفَاسِق باعتقادٍ أَو فعلٍ النفي**"، الفاسق بالاعتقاد بالفعل مثل أن يعتقد بعض البِدَع التي لم يُحكَم فيها بالتكفير.

وأضرِب لذلك مثالًا، نص مثلًا، أو خلونا نضرب مثال فقهي، أضرِب لكم مَن هم أهل البِدَع الذين فُسِّقوا ببدعهم واعتددنا بخلافهم؟

قال في [منهى الإيرادات] قال: "كالمقلِّد في خلق القرآن، أو في نفي الرؤية، أو في الرفض، أو التجهُّم ونحوه"، وقد ذلك الشيخ تقي الدين في [منهاج السنَّة]: "أن عوام الرفضة كعوام الجهمية هم من أهل القبلة".

إذن فالمقلِّد على المذهب والذي نص عليه شيخ الإسلام أنه يكون فاسقًا بذلك، وسينبني عليه مسألة فقهية سأذكرها بعد قليل، أو أذكرها لكم من الآن لكي نعرِف:

ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما حُكي له الإجماع على أن الطلاق في الحيض واقع، وهذا الإجماع الذي حكاه حكاه الإمام أحمد وغيره، وابن قدامة، وقد قال الإمام أحمد وابن قدامة: "لم يُخالف فيه إلا الرافضة".

قال ابن القيم: "إن هذا الإجماع ليس إجماعًا كليًّا، بدليل أنه قد خالف فيه بعض الرافضة، وبعضهم كان من الفضلاء" بمعنى أنهم لم يكفروا، فهذا من باب استدلال ابن القيم على أن عوام الرافضة يُحتجُّ بهم.

وسنذكر قول من رأى الإثبات؛ أي إثبات الاحتجاج بقول الفاسق باعتقادٍ أو بفعل بعد قليل، لكن أردت لك مثالًا استدل به ابن القيم على أن انفراد الرافضة الفضلاء منه، أو نسيت عبارة بالضبط أن نُسِّيتها، قال: "إن منهم من يكون من..." نسيت عبارة، لكنها من باب الثناء فيُعتدُّ به.

يعني مفهوم كلامه أنه يُعتدُّ بخلافه، لا، الذين يقولون: بتحريف القرآن فإنهم كفرة لا شك؛ مقلِّدًا أو معتقدًا، والذي يقول: إن جبرائيل -عَلَيْهِ السَّلَام- أخطأ فهذا مقلِّدًا أو مجتهدًا قاصدًا كافر.

ولذلك نقل ابن قدامة في [المغني]: أن الإمام أحمد نصَّ على عدم تكفير الرافضة، قال ابن قدامة: "محمولٌ على غير الغُلاة منهم"، طبعًا المقصود بالرافضي هو الذي يسبُّ الشيخين دائمًا.

هذا مصطلح عند الأوائل: كل مَن سبَّ الشيخين فهو رافضيٌّ، قيل: أن أول من سماهم بذلك زيد بن عليّ لما سبُّوا جدَّه أبو بكر الصديق، جدَّه لأمه، فسماهم رافضةً، فالرفض لرفضهم الشيخين وسبِّهم له دون باقي الاعتقادات التي تكون واضحة.

قال: "**أَو فِعلٍ**" الفسق بالفعل مثل الزنا، ومثل شرب الخمر، والسرقة، ونحو ذلك، وقد نقل ابن مفلح أنه وجد بخط القاضي أبي يعلى، نقل ابن مفلح في [حواشي المحرَّر] أنه وجد بخط أبي يعلى على نسخةٍ من [العُدَّة]: "أن من الفسق -يُحكَم بأن الشخص فاسق- تتبُّع الرَّخص"، فقال: "إن من تتبَّع الرُّخص إن كان عاميًّا من غير تقليد، وإن كان عالمًا من غير نظرٍ واجتهاد فإنه يُحكَم بفسقه، وحينئذٍ لا يُعتدُّ بخلافه على القول بعدم الاعتداد بخلافه".

قال: **القول الأول**: النفي، النفي معناه هنا أن هذا هو القول الأول، ومعنى قوله: (النفي) يعني أنه يُنفى الاعتداد بخلاف الفاسق بالقول أو بالفعل، (عند القاضي) أي القاضي أبي يعلى.

صرَّح بذلك في [العُدَّة] فقال: "لا يُعتبر في صحَّة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق، وإنما الإجماع إجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم وضلالهم"، وأخذ هذا من كلام الإمام أحمد حينما قال: "لا يشهد عندي رجلٌ ليس هو بعدلٍ وكيف أُجوِّز حكمه" يعني الجهمي؛ فقوله: "كيف أُجوِّز حكمه" يشمل جميع أحكامه حتى في الفتوى والاجتهاد، فدلَّ على أن أحمد لم يقبل الفاسق في الاعتقاد ويعتد بقوله.

ثم قال المصنِّف: "**والإثبات عِنْد أبي الْخطاب**" هذا هو **القول الثاني**: أي إثبات خلاف الفاسق في القول والفعل عند أبي الخطاب، وهذا الذي جزم به أبو الخطاب حيث قال: الصحيح عندي أنه إذا كان من أهل الاجتهاد وارتكب بدعةً كُفِّر بها لم يُعتد بخلافه، وإن لم يُكفَّر بها اعتُدَّ بخلافه، وهو المحكي عن الإسفراييني يعني أبا إسحاق.

ثم قال المصنِّف: "**وَقيل**" طبعًا هذا القول يعني القول الثاني الذي هو قول أبي الخطاب هو ظاهر كلام الشيخ تقي الدين، وإضافة المسألة التي ذكرت لكم عن الشيخ تقي الدين، أو ذكرها ابن القيم، لكن أذكر لكم كلامًا يدل على أن الشيخ يميل لهذا القول وهو: أنه يُعتدُّ بخلاف أهل الفسق.

فيقول الشيخ تقي الدين: "تنازع الناس في أهل الأهواء والبَدَع هل يُعتدُّ بخلافهم على قولين مشهورين في مذهب أحمد وأبي حنيفة؟ وقول عامة أصحاب الشافعي وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من أصحاب أحمد، وأكثر الناس يقولون: إنه يُعتدُّ بخلافهم إذا كانوا من أهل الملَّة، فإنهم داخلون في مسمى الأمة والمؤمنين".

ثم ذكر الاختلاف في الاعتداد بقول أهل الفسق العملي، فقال: "واختلفوا في الاعتدال بقول أهل الفسق الذين يعرفون فسق أنفسهم، لكن أكثرهم لا يعتد بأقوال هؤلاء كما لا تقبل شهادتهم باتفاق العلماء ولا فتياهم".

فالشيخ فرَّق بين نوعين من أنواع الفسق:

- الفسق العملي.
- والفسق الاعتقادي.

القول الثالث: قال الشيخ: "**وَقيل**" هذا القول قال به بعض الشافعية، وحكاه في المسوَّدة عن بعض الشافعية، وهو قال عنه ابن السمعاني في [القواطع]: "لا بأس به"، فلعلهم يقصدون ابن السمعاني.

قال: "**وَقيل يُسأل**" أي المجتهد الفاسق، "**فَإِن ذكر مُسْتَندًا صَالحًا**" أي ذكر دليلًا صالحًا للاعتبار والاستدلال عليه في قوله، فإنه حينئذٍ يُقبَل قوله، و"**اعْتدَّ بِهِ**" وهذا معنى قوله: "**اعْتدَّ بِهِ**"؛ أي يُعتد بقوله؛ لأنه إذا ذكر المستند الصالح أو المستند الذي يصلح للاعتبار، فحينئذٍ يتبيَّن لنا أنه لم يقل هذا القول تشهيًّا لأجل بدعته، ولم يقل هذا القول لأجل فجوره ومجونه، وإنما لأجل النظر وهو من أهل الاجتهاد.

مفهوم هذه الجملة أنه إذا كان المجتهد عدلًا فلا يلزم السؤال عن مستنده، وإنما يُعتدُّ بخلافه ما لم يكن خطأً.

القول الرابع: قال المصنِّف: "**وَقيل**" وهذا القول منسوبٌ لابن عليّ الجويني، قال: "**يعْتَبر فِي حق نَفسه فَقَط دون غَيره**".

هذه المسألة الحقيقة مسألة مشكلة في: ما معنى هذه الجملة؟ وهي قول ابن معالي أو القول الذي نُسِب لأبي المعالي: أنه (يعْتَبر فِي حق نَفسه فَقَط دون غَيره)؟

لعلماء المذهب وجهان أو قولان من المتأخرين في تفسير هذه الجملة:

القول الأول: ذكره ابن قندس، فقال ابن القندس: "إن معنى قوله -أي قول المصنِّف-: "**يعْتَبر فِي حق نَفسه فَقَط دون غَيره**" أي أن الإجماع الذي انعقد دونه -أي بدون هذا الفاسق- لا ينعقد عليه، بل ينعقد على غيره، فحينئذٍ يجوز له هو مخالفة الإجماع، وأما غيره فلا يجوز له مخالفة الإجماع".

وهذا الكلام الذي قاله ابن قندس هو مفهوم كلام الآمدي في [الإحكام] وفي غيره، وبناءً عليه:

- فإذا كان قد وافق الإجماع فيكون قوله حُجَّةً عليه وعلى غيره.
- وإن كان قد خالف الإجماع فيكون قوله حُجَّةً له ديانةً، ولا يكون حُجَّةً على غيره.

الأمر الثاني: قيل: المراد من هذه الجملة العكس، يقول ابن العراقي في شرحه لـ [جمع الجوامع]: "ينبغي أن يكون الأمر بالعكس"، وهذا الذي أخذه ابن مفلح في أصوله فقال: إنه المراد بالعكس، فقال ابن مفلح: "فالإجماع المنعقِد به حُجَّةٌ عليه فقط"، فقط حُجَّةٌ عليه هو وحده.

إذن التفسير الثاني قال به ابن العراقي وابن مفلح، والحقيقة أن تفسيرهم مشكِل جدًّا جدًّا، كيف يكون الإجماع المنعقد به حُجَّةٌ عليه هو فقط؟! لو قلت: هو حُجَّةٌ عليه هو، نعم سلَّمنا به كما قلنا في القول الأول؛ فكيف لا يكون حُجَّةً على غيره؟!

الحقيقة فيه تكلُّف، فنقول: إن قولهم هذا إنما يكون مقبولًا؛ أي أن الإجماع المنعقد به حُجَّةً عليه دون غيرهم فيما إذا كان مَن وافقه لا يصلح أن يكونوا عددًا سنعقد بهم الإجماع، بأن كانوا اثنين مثلًا، إذا قلنا: إن أقل ما ينعقد به الإجماع اثنان مثلًا، فكان أحدهم أفتى قولًا ووافقه الفاسق، فحينئذٍ ينعقد على الفاسق دون غيره؛ لأنه قول واحد، والحقيقة هذا فيه تكلُّف، والسياق يدل على عدمه.

وهذا الذي فهمه المرداوي، ولذلك قال المرداوي: "يظهر أن هذا خطأ"؛ أي تفسير ابن مفلح وابن العراقي، ثم أطال في هذا الكلام وقال: إن ابن العراقي تبِع الزركشي في شرحه على [جمع الجوامع]، وأطال في هذه المسألة، وقرَّر أن هذا خطأ منهم -عليهم رحمة الله-.

"مَسْأَلَة: لَا يخْتَص الإجماع بالصحابة بل إجْمَاع كل عصرٍ حُجَّة عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لداود، وَعَن أَحْمد مثله".

نأخذ بس هذه المسألة ونقِف عندها؛ لأنها قصيرة.

يقول الشيخ: (**مَسْأَلَة**) هذه المسألة متعلقة بإجماع غير الصحابة -رضوان الله عليهم-، وهذا يدلنا على أن الإجماع المنعقِد في عهد الصحابة -رضوان الله عليهم- لم يختلف أحدٌ فيه، وهذا صحيح.

يقول ابن عقيل -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: "الناس اختلفوا في إجماع غير الصحابة، ولم يختلفوا في إجماعهم -أي الصحابة- سوى مَن شذَّ ممن لا يُعوَّل على خلافه" مَن شذَّ لا يُعول على خلافه ولا يُنظر إليه.

بدأ المصنِّف يقول: "**لَا يخْتَص الإجماع بالصحابة**" بل ينعقد بالصحابة وغيرهم، ولذلك قال: "**بل إجْمَاع كل عصرٍ حُجَّة عِنْد الْأَكْثَر**" وهذا القول أكثر أي أكثر أهل العلم إلا من ذكر ممن خالف في هذه المسألة، وقد نصَّ على ذلك الإمام أحمد في ظاهر كلامه.

فقد قال الإمام أحمد في رواية المرُّزي حينما وصف أخذ العلم أو صفة أخذ العلم، قال: "ينظر ما كان عن رسول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فإن لم يكن فعن أصحابه، فإن لم يكن فعن التابعين".

قالوا: هذا يدل على أنه يرى أن إجماع الصحابة وإجماع التابعين سواء، فقوله: (فعن التابعين) يدل على أن إجماع؛ لأن قول التابع المنفرِد ليس حُجَّةً، فدل على أنه يرى أن إجماع التابعين حُجَّة، وهذا هو الذي جزم به أغلب فقهاء المذهب، ولم يُخالف في ذلك إلا قلَّة.

قال المصنِّف: "**خلافًا لداود، وَعَن أَحْمد مثله**".

قوله: "**خلافًا لداود**" فإن داود لا يرى الإجماع فيما نُقل عنه إلا إجماع الصحابة دون من عداهم، وهذا غير صحيح؛ لأن الدليل الدال على الجميع، نعم قد نقول: إنه يتعذَّر أو يصعب -ما نقول: يتعذَّر، وإنما يصعب- وجوده فيمن بعده أقوى من أن تقول: إنه لا يوجد اتفاقٌ فيمن بعدهم.

قال: "**وَعَن أَحْمد مثله**" قول أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- هذا من أين أُخِذ؟ أُخذ من قولي الإمام أحمد"

القول الأول: أول ما جاء فيه أو في الرواية الأولى التي نقلها أبو داود عن الإمام أحمد، فإن أبا داود نقل أن للإمام أحمد قال: "الاتبّاع أن يتَّبع الرجل ما جاء عن رسول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخيَّر"، فهذا من الإمام أحمد إيماءٌ إلى أن قول التابعين ليس بحُجَّة، قال: "**لأنه في التابعين مخيَّر**"، نصَّ على هذا الإيماء أبو الخطاب.

لكن وجَّه ذلك القاضي أبو يعلى وقال: إن كلام أحمد هذا لا يُعارض قوله الأول الذي قاله عند المرُّوزي، فإن قوله: "وهو في التابعين مخيَّر" محمولٌ على اتباع آحادهم، لا على اتباع إجماعهم، ولذلك قال: "هو مخيَّر" فدل على وجود الخلاف بينهم، فهو مخيَّرٌ بين اتباع أحدهم دون الآخر، أو على اتباع أحدهم ومخالفته.

ولذلك ذكر ابن عقيل توجيه القاضي أبي يعلى هذا، ولكنه ضعَّف توجيه أبي يعلى، فيقول ابن عقيل: "**وَعَن أَحْمد مثله**" أي قول داود، وصرف شيخنا كلام أحمد عن ظاهره في الرواية الموافقة لداود، وبيَّنت لكم وجه الصرف، قال: "**بغير دلالةٍ**" يعني يقول: تصريف القاضي أو صرف القاضي هذا لا أرتضيه تمام الرضا.

هذا النقل الأول عن الإمام أحمد.

النقل الثاني: نقل أبو محمد التميمي في الأصول أنه قال: "كان أحمد يقول: الإجماع إجماع الصحابة ومَن سواهم تبعٌ لهم"، فظاهر كلام أحمد هذا الذي نقله أن الإجماع خاصٌ به، ولذلك قال التميمي أبو محمد، طبعًا أنا أذكر كنيته نفرِّق بينه وبين أبيه وبين عمِّه أبو الفضل وأبو الحسن.

ولذلك قال: "وذهب بعض أصحابه إلى أن إجماع كل عصرٍ في الشرط الأول بمنزلة إجماع الصحابة"، فقدَّم أبو محمد التميمي قول أحمد أن الإجماع خاصٌّ بالصحابة.

"قَالَ أَبُو الْعَبَّاس: لَا يكَاد يُوجد عِنْد أَحْمد احتجاج بإجماعٍ بعد عصر التَّابِعين أَو بعد الْقُرُون الثَّلَاثَة".

قوله: "**قَالَ أَبُو الْعَبَّاس**" يعني أبي العباس الشيخ تقي الدين ابن تيمية -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-. قال: "**لَا يكَاد يُوجد عِنْد أَحْمد احتجاج بإجماعٍ بعد عصر التَّابِعين أَو بعد الْقُرُون الثَّلَاثَة**".

الإمام أحمد وردت عنه حكاية الإجماع بصيغٍ متعددة، وأقل الصيغ التي وردت عن الإمام أحمد التصريح بلفظ الإجماع، وأما الصيغ الأخرى فإنها كثيرة، مثل: (لا أعلم خلافًا، ما سمعت فيه) ونحو ذلك من الصيغ.

وقد جُمِعَت المسائل التي حكى فيها الإمام أحمد الإجماع، ووصلتنا فجاوزت المئة، طُبِع فيها كتابان في إجماعات الإمام أحمد تجاوزت المئة، فأحمد حكى إجماعاتٍ كثيرة.

هذه الإجماعات استقرأها الشيخ تقي الدين، وقال: "إن الاحتجاجات التي احتجَّ بها أحمد إنما هي مستندها إجماع الصحابة".

ولذلك يقول الذي نقله المؤلف قال: "**لَا يكَاد يُوجد عِنْد أَحْمد احتجاجٌ**"؛ أي حيث احتج أحمد بإجماعٍ، فإن احتجاج أحمد بالإجماع الذي يحكيه إنما هو بإجماع الصحابة والتابعين فقط دون من عداهم.

قال: "**احتجاج بعد عصر التَّابِعين أَو بعد الْقُرُون الثَّلَاثَة**" فقط، لا لأنه لا يمكن أن يوجد، وإنما لأن عصر الصحابة والتابعين، أو القرون الثلاثة، والمراد بالقرون الثلاثة: أي الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين، ليست المئة يعني تمام المئتين، وإنما المراد بالقرون الثلاثة أي تابعي التابعين؛ لأن وجود الإجماع بعد هذه العصور الثلاثة أو العصرين مما يتعذَّر أو يصعب.

وضَّح ذلك الشيخ تقي الدين، وعبارة الشيخ تقي الدين يقول: "أحمد بن حنبل لا يعتدُّ إلا بخلاف الصحابة والتابعين بعدهم، لا يعتدُّ بخلاف من بعدهم، ولا يكاد يذكر قولهم إلا على سبيل المتابعة"، هذا من حيث الاعتداد بالخلاف.

وقال في موضعٍ آخر: "الإجماع متفقٌ عليه بين عامة المسلمين، لكن المعلوم منه ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذَّر العلم به غالبًا".

إذن أحمد هنا وجَّه الشيخ تقي الدين أنه ليس إنكارًا للإجماع، وإنما هو لتعذُّر العلم به.

تعالوا نقِف عند هذه المسألة؛ لأن المسألة التي بعدها طويلة وفيها إشكال، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن يوفِّق الجميع لما يُحبه ويرضاه، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

****

الأسئلة:

س/ أخونا يقول: هل يجوز أن أجمع بين نيَّتين في صلاةٍ واحدة، مثل: أن أنوي سنَّة الوضوء وسنَّة تحية المسجد في سنَّةٍ واحدة؟

ج/ مسألة تداخل هذه قاعدتها مشهورة جدًّا، أحسن من تكلَّم عنها ابن رجب، فقد أفرد لها قاعدةً في كتابه [القواعد]، وتكلَّم عن تداخل العبادات.

العبادات تتداخل، كما أن الكفَّارات تتداخل، الحدود لا تتداخل، وإنما الكفارات هي التي تتداخل، فهناك أجناسٌ تتداخل، وأجناسٌ لا تتداخل.

من شرط التداخل:

الشرط الأول: أن يكون جنس المفعول مما يدخل التداخل، مثلما قلنا: إن الكفارات تتداخل، فجنسها يدخله التداخل، لكن الحدود لا تتداخل.

- رجلٌ عليه قذفٌ وزنا يُجلد مئةً ويُجلد ثمانين.
- وعليه شربٌ يُجلَد ثمانين ثانية.

الشرط الثاني: أن يكونا فعلان من جنسٍ واحد، فإن كانا من جنسٍ مختلف فلا.

الأمر الثالث: ألا يكون الشارع قد أمر بإتيان كل فعلٍ على سبيل الانفراد.

وبناءً عليه فإن السنن، طبعًا بعض العلماء يقول شرطًا -وهذ عند الحنفية ليس عند فقهائنا- يقولون: من شرط التداخل ألا يكون أحد الفعلين مقصودًا لذاته، هذا ليس عندنا، هذا عند الحنفية، وإن كان مشهورًا جدًّا عند كثير من الدراسات المعاصرة.

وبناءً على ذلك فنقول: إن من صلَّى صلاةً واحدة، وجمع بين نيَّتين، فنواها سنَّة وضوءٍ وسنَّة تحية مسجدٍ صح، بل لو جعلها وضوءً، وتحية مسجدٍ، وسنَّةً راتبةً فإنها تصح كذلك.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: أحيانًا وأنا أصلي لقيام الليل يؤذن الفجر وأنا لم أوتر فيكون وتري بعد الأذان، هل هذا يصح؟

ج/ هو جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**فَإِذَا خَافَ أَحَدُكُمْ الصُّبْح فَلْيُوتِرُ بِرَكْعَة**»، قوله: «**الصُّبْح**» تحتمل أمرين:

- إما طلوع الصبح.
- وإما صلاة الصبح.

وبناءً عليه فإن هناك روايتين في المذهب:

- مَن فاته وتره، وذكره بعد طلوع الصبح، وقبل صلاة الصبح؛ يعني بين الأذان والإقامة، هل يُصليه شفعًا أم يُصليه وترًا؟

أكثر فقهاء المذهب كما عبَّر صاحب الإنصاف على أنه يُصليه وترًا، وقد ثبت ذلك عن أظن عشرة من الصحابة، نقله محمد بن نصر المروزي في كتابه [الوتر] الذي طُبع مختصره المقريزي، أظن عشرة نقص، نسيت العدد الآن.

- الرواية الثانية مشى عليها بعض المتأخرين: أنه العبرة بالصبح، وهنا صبح الفجر، فحينئذٍ لا يؤديها وترًا، وإنما صليها شفعًا؛ لأنه طبعًا هذا وقت نهي لا تصلى إلا بعد طلوع الشمس.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: هل تُستحب إطالة الشعر؟ وفي أيٍّ من الأفعال تندرج؟

ج/ هذه من الأفعال الجبليَّة، المستحب إكرام الشعر لا إطالته، وقد جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ**» والحديث عند النسائي، وهذا استدل به علماؤنا على أنهم لما قالوا: إنه قد ثبت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه نهى عن الإدِّهان.

والمراد بالإدِّهان: وضع الدُّهن أو ترجيله، فإن الترجيل يُسمى إدِّهانًا، فإن الأوائل لا يُرجِّل يعني يكون شعره إلا مع دُهْن؛ لأنه لم يكن توجد هذه المنظفات، وهذه الأدوات التي تُجعَل على الشعر.

أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن الإدِّهان إلا غِبًّا، فيقولون: إنه منهيٌّ أن المرء يُسرِّح شعره ويدَّهن لشعره كل يوم، وإنما يجعله غبًّا إلا أن يكون شعره طويلًا، لما جاء أظنه حديث أبي واقد -نسيت الآن-، أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ**» لما رأى له جُمَّةً.

فالنساء يُستحب في حقهن الترجيل كل يوم، والذي له شعرٌ طويلٌ يُستحب له ذلك، وأما إطالة الشعر فهم يرون أنه من الأفعال الجبليَّة، طبعًا لا شك أنه اختياريٌّ، ولكنه لم يخرج مخرَج العبادة، فحينئذٍ يكون من المباحات.

الذي نهى عنه بعض أهل العلم التحليق، التحليق نهى عنه بعضهم، قالوا: لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**سِيمَاهُمْ التَّحْلِيقُ**»؛ أي الخوارج.

وهل هذا الوصف وصفٌ طردي؟ لا أثر له مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**يَكْثُرُ السِمَنُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ**».

ومثل: إن صحَّ الحديث مع أن في إسناده ضعفًا شديدًا، أنه «**فِي آخِرِ الزَّمَانِ يَكُونَ أَقْوَامٌ لِحَاهُمْ مِثْلُ حَوَاصِلِ الطَّيْرِ مِنَ السَّوَادِ**» هل تدل على المنع من صبغ اللحية بالسواد؟

المذهب يرون أن الحديث هذا إن ثبت، معناه غير ثابت، شديد الضعف، يرون أنه من باب الإخبار لا أنه من باب الوصل المؤثر، ولكن ذكر ابن القيم وغيره أنه يُكره التحليق إلا لحاجةٍ؛ كأذًى في الرأس، أو وجود نُسُك، وقد جاء النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما حلق رأسه إلا من نُسُكٍ.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: ما حكم تغيُّر الماء بالنجاسة؟

ج/ هم يقولون: إذا تغير الماء بالنجاسة أحد أوصافه الثلاثة، فإنه حينئذٍ ينجُس، لكن:

- إن كان التغيُّر بممازجٍ، فإنه حينئذٍ ولو بوصفٍ واحد.
- وإن كان غير ممازجٍ فلا بد أن يكون بوصفين أو بوصفٍ واحد غلب عليه.

هذا كلامًا مختصرًا.

* * *

س/ هل يمكن أن يُقال: إن جميع مسائل الفقه الإجماع فيها؟ أظنه يقول: منتفي أو ظنيٌّ نعم.

ج/ لا غير صحيح، بل المسائل المجمع عليها كثير جدًّا القطعية، مثل: وجوب الصلوات، وعدد الركعات، بل هي كثيرة جدًّا، ولكثرتها يُكتفى عن ذِكر الإجماع فيها.

أما المسائل التي يحكيها العلماء في كتب الإجماع فالصحيح أن أغلبها ظني، وسيأتينا إن شاء الله، كان المفروض نذكرها اليوم لكن تأخرنا فيها، الدرس القادم سنتكلم أن كثيرًا ممن يحكي الإجماع هو في الحقيقة يحكي إجماعًا قد خولف فيه، وسأذكر لكم أمثلةً عن أعلامهم نصُّوا على ذلك؛ فالأغلب الإجماعات حقيقة ظنيَّة.

لكن هل هي حُجَّة؟ هنا الكلام، سيأتي إن شاء الله الدرس القادم الحديث عن بعض الإجماعات الظنية، هل الظني حُجَّة أم ليس بحُجَّة؟

* * *

س/ يقول: ما الكتب التي تُعتبر مرجعًا مهمًا في إجماعات الفقهاء؟

ج/ قد أُشير غدًا لبعضها لكن أُشير لبعضها الآن وبعضها غدًا إن شاء الله، والدرس القادم.

من أهم من يحكي الإجماع: عندنا محمد بن إبراهيم بن المنذر في كتبه الثلاثة: [الإجماع، والأوسط، والإشراف]، ولا أدري هل في [الإقناع] إجماعات أم لا؟ لا أدري، هذه كتبه موجودة وأغلبها مطبوع، أغلب [الإشراف] مطبوع، وأغلب [الأوسط] مطبوع، أو نقول: جزء من [الإشراف والأوسط] مطبوع، له [البسيط] لكنه مفقود والعلم عند الله.

وابن المنذر هو عمدة من بعده، أحد الباحثين الذين جمعوا إجماعات النووي ذكر أن عمدة النووي على ابن المنذر.

كذلك ابن قدامة بعض الباحثين الذي درس إجماعاته، ذكر أن عمدته على ابن المنذر؛ فابن المنذر عمدةٌ في الإجماع، وسنتكلم عن إجماعاته إن شاء الله غدًا.

على سبيل المثال ممن يحكي الإجماع كثيرًا وقد أُثني على إجماعاته: محمد بن نصر المروزي صاحب كتاب [اختلاف الفقهاء]، وله إجماعات لكن الموجود منها ليس كثير، جُمعت لا تصل أظن مئتين، لكن أُثني على إجماعاته، أثنى عليها الذهبي وقال: "هو من أدقِّ الناس في حكاية الإجماع".

من الذين عُرِف عنهم حكاية الإجماع وسيأتي البسط في إجماعات بخصوصه: الإمام محمد بن جرير الطبري، فإن له كتابًا جليلًا عظيمًا اسمه [تهذيب الآثار]، في هذا الكتاب يذكر إجماعات، ويذكر خلافات، وهو من الكتب الجليلة.

كما أن له كتابًا من أجل الكتب، لكن للأسف لا توجد منه إلا قطعتان، طُبعتا قديمًا، فلعل أحدًا أن ينتهض لإخراج هاتين القطعتين، وربما يجد قطعةً أخرى وهو كتاب عظيم باسم [اختلاف الفقهاء]، هذا الكتاب فيه من العلم الشيء العظيم، ولكن القطعتين التي طُبعت في أبواب الاهتمام بها أقل؛

- في أبواب العتق والتدبير.
- والقطعة الثانية: أظن في البيوع.

وكلاهما طبعت طبعها بعض المستشرقين، لا إحداهما في مصر، وواحدة المستشرقين، لكن نسيت من، أحدهم مستشرق نسيت الآن مَن الذي حققها.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: هل ما تركه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في العبادات يون بدعةً دائمًا مثل ما يذكره المتأخرون باستحباب الدعاء بعد كل صلاة للإمام ويؤمِّم المأمومون مع عدم فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟

ج/ سيأتينا إن شاء الله تفصيل؛ لأن هذه المسألة مهمة، سيأتينا إن شاء الله ما تركه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ما حكمه؟ الذي سميناه الشرط الذهبي؛ لأنها تسمى السنَّة التركية، سآتي بتفصيل، لكن لأتكلم عن هذه المسألة.

عندنا مسألة الدعاء عقِب الصلاة يتنازعها ثلاثة مسائل فقهية:

المسألة الأولى: الدعاء عقب الفريضة مباشرةً، نقول: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يثبت أنه دعا بعد فريضةٍ مباشرة، وإنما كان يقول: «**أَسْتَغْفِرُ اللهَ، أَسْتَغْفِرُ اللهَ، أَسْتَغْفِرُ اللهَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلاَمُ، وَمِنْكَ السَّلاَمُ، تَبَارَكْتَ يَا ذَا الجَلالِ والإِكْرَامِ**» كما ثبت من حديث عائشة وثوبان وغيرهما -رَضِيَ اللهُ عَنْ الجميع-.

ولذلك يقول ابن القيم: لو أتى بهذا الذِكر الوارد ثم دعا فلا بأس.

وأما النافلة فإنه يُشرَع ويجوز أن يدعو عقبها مباشرة، هذا واحد.

الأمر الثاني: ما يُسمى بالدعاء الجماعي، بأن يدعو رجلٌ والباقون يُكررون دعاءه، هذا الدعاء لم يُعرَف في العصور المتقدِّمة، وقد ألَّف الشيخ عبد الحق الهاشمي من علماء الحرم، توفي آخر القرن الماضي عام ألف ثلاثمئة وتسعة وتسعين أو قبلها بقليل، رسالةً سماها [القول المسموع في بدعة الدعاء المجموع الذي يكون بصوتٍ واحد].

وممن أنكره من المتقدمين ابن الحاجب في [المدخل]، وابن أبي زَمَنِين في كتابه [أصول السنَّة]، أو في كتابه [الفقه] نسيت الآن.

وأما إن دعا من باب التأمين فهو جائز: ﴿قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾[يونس:٨٩]، كان موسى يدعو وهارون يؤمِّن.

الأمر الثالث: وهو مسألة رفع الصوت، وقد نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن رفع الصوت بل نهى الله -عزَّ وَجَلَّ-؛ ﴿وَلا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَلا تُخَافِتْ بِهَا﴾[الإسراء:١١٠]؛ فرفع الصوت بهذه الطريقة التي قد تؤذي الذي يقضي الصلاة يكون منهيٌّ عنه.

الأمر الرابع: المداومة عليها.

هذه الأمور الأربع تجتمع، فالمداومة هو المنهي عنه، ولذلك قد يكون بعض الأخوان مبتلى في بلدٍ، هذه البلد يدعون بهذه الصفة، فنقول: لو فعلتها مرةً أو مرتين فلا حرج عليك، ولكن ابدأ بتخفيفيها؛

١. فأول ما تبدأ بأن تترك المداومة.

٢. ثم بعد ذلك تدل الناس على التأمين بدل الدعاء المجموع.

٣. ثم بعد ذلك تخفض الصوت وتجعله دعاءً بصوتٍ لا رفع فيه للصوت.

٤. ثم بعد ذلك أن تجعله بعد الاستغفار والدعاء الوارد عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

فإذا فعلت هذه الأمور الأربعة وسلِمت منها فإنه بأمر الله -عزَّ وَجَلَّ- يكون لا مانع منه بإذن الله، هذا ما يتعلق بالنسبة للدعاء.

وأطلت فيه لماذا؟ لأن بعض البلدان ابتلوا بهذه الظاهرة، وبعض الإخوان يجعلها مفصلًا؛ لا أُصلي مع المسجد الفلاني؛ لأنهم يدعون الدعاء الجماعي، ويترك الصلاة في الجماعة لأجل ذلك في المسجد.

ومن مقاصد الشرع: الاجتماع وعدم الائتلاف، وهذه أقصى ما فيها إظهار السنَّة، فأنت دخولك وكونك إمامًا، أو تخفيفك بعض الضرر يكون فيه تعليم للناس، ولعل فيه خيرًا، لكن إن أمكن الخيار بين مسجدين أو ثلاثة لا شك أن الأكمل سنَّة أولى.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه الله –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الحادي عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "مسألة"

"لا إجماع مع مخالفة واحدٍ أو اثنين عند الجمهور كالثلاثة. جَزِمَ به في [التمهيد] وغيرِه، خلافًا لابن جرير، وعن أحمد مثله".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

هذه المسألة التي أوردها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أورد فيها حكم المسائل التي اتفق عليها مجتهدو العصر، وخالف فيها بعضهم.

ففي هذه الحال هل يكون مخالفة البعض ملغيًّا، أم يكون معتبرًا؟

وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة ثلاث جزئيات:

- **الجزئية الأولى**: ذكر حكم ما اتفق عليه الفقهاء إلا واحدًا أو اثنين.

- **ثم ذكر بعد ذلك مسألةً أخرى، أو جزئيةً أخرى وهي**: ما اتفق عليه أكثر الفقهاء، وخالف فيه الأقل سواءً كان الأقل ثلاثةً أو أكثر.

فتعبير المصنف بالأقل يشمل ثلاثة فما زاد.

وعندنا قاعدة يستخدمها الفقهاء كثيرًا إذا أرادوا التفريق بين الأقل والأكثر، فإن الأكثر هو ما جاوز النصف ولو بواحد سمي أكثر؛ ولذلك عندهم قاعدة مشهورة يستخدمونها كثيرًا وليست دائمًا، وهو أن الأكثر يعطى حكم الكل.

- **المسألة الثالثة التي أوردها، أو الجزئية الثالثة التي أوردها المصنف في هذه المسألة**: وهي أننا حيث لم نحكم في الجزئيتين السابقتين أنها إجماع، فهل يكون ذلك حجةً أم لا؟ وسأذكر الفرق بين الإجماع والحجة عند إيراد المصنف له.

بدأ المصنف في الجزئية الأولى فقال: "**لا إجماع مع مخالفة واحدٍ أو اثنين**".

قوله: "**مع مخالفة واحد أو اثنين**"؛ أي عند مخالفتهم مجتهدي العصر، فمخالفة الواحد والاثنين لمجتهدي عصرهم لا أن الواحد والاثنين خالفوا بعد انقضاء العصر حيث اشترطنا انقضاء العصر، أو يعني عند عدم اشتراط انقضاء العصر كما سيأتي في مسألة انقضاء العصر في محله.

فهل يكون مخالفتهم هذه قادحةً في الإجماع فلا يعتد به، أم لا أثر لها؟

قبل أن نبدأ بهذه المسألة أريد أن أذكر تحريرًا لمحل النزاع، وهذا التحرير مهم جدًّا؛ لكي نفهم استخدام الفقهاء الذي سأورده بعد قليل على سبيل الإيجاز.

فنقول: إن مخالفة واحدٍ أو اثنين من أهل الإجماع في حكم الإجماع عندما قلت: من أهل الإجماع؛ أي من الذين ينعقد بهم الإجماع؛ أي من أهل العصر، في الإجماع؛ أي في حكم المسألة التي أجمعوا عليها.

نقول: إن له حالتين:

- الحالة الأولى: أن تكون مخالفة الواحد والاثنين بناءً على خطأ، أو كانت مخالفتهم لأجل خفاء الدليل، فكان الدليل خافيًا عنهم، فلم يعلموا به، فحينئذٍ نقول: إن خلاف هؤلاء للسببين المتقدمين يسمى خلافًا شاذًّا، وحينئذٍ فلا عبرة بخلافهم.

إذن لا بد أن نعرف سبب خلافهم إن كان خطأً، أو لخفاء الدليل وعدم وضوحه، فنقول: لا عبرة به.

- الحالة الثانية: إذا كان مخالفة الواحد والاثنين لمجتهدي العصر لغير ذلك من الأسباب، إما أن يكون الأدلة متعارضة، إما أن يكون قوي عنده المعارض للدليل، أو غير ذلك من أسباب الاستدلال المعروفة، هذه هي المسألة التي يتكلم عنها المصنف، وهذا التحليل محل النزاع قرره الشيخ تقي الدين في [منهاج السُّنَّة]، فقد صرح بنحو ما ذكرته لكم، وأن الخلاف الشاذ لا أثر له في القدح في الإجماع.

طيب، إذن قول المصنف: "لا إجماع مع مخالفة واحد أو اثنين" يجب أن نقيدها بقيدين:

- القيد الأول: أن يكون الواحد والاثنين من أهل الإجماع بأن يكونوا مجتهدين ومن أهل العصر حيث اشترطنا انقضاء العصر.

- القيد الثاني: لا بد أن يكون الواحد والاثنان، لا بد أن تكون مخالفتهما لا لخفاء دليلٍ، ولا لخطأ، وإنما لغير ذلك من الأسباب المتعلقة بالأدلة.

فقال الشيخ: "**عند الجمهور**"؛ أي إنَّ جمهور العلماء من المذاهب الأربعة جميعًا يرون أنه لا يسمى ذلك إجماعًا، وحينئذٍ فإنه يعتدُّ بخلاف الواحد والاثنين، كما أن الإجماع المنخرم بخلافهم لا يكون حُجَّةً، هذا هو قول جماهير أهل العلم كما ذكر المصنف، فقال: "**عند الجمهور**".

طيب، قال: "**كالثلاثة**"؛ أي كما لو خالف ثلاثة وهو أقل الجمع، وسيأتي الخلاف فيما لو خالف ثلاثةٌ فأكثر في كلام المصنف.

قال: "**جَزِمَ به في [التمهيد]**" يعني به أبا الخطاب "**وغيرِه**"؛ أي وغيره من فقهائنا، وممن جزم بذلك ابن عقيل في [الواضح]، وأبو محمد التميمي في كتابه في [الأصول]، وجزم جماعةٌ أنها أظهر الروايتين عن الإمام أحمد كما قال ابن مفلح والجُراعي وغيرهم.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**خلافًا لابن جرير، وعن أحمد مثله**"؛ أي أن محمد بن جرير الطبري المفسر صاحب [تهذيب الآثار] كان يرى أنه ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين، وهذا هو الذي حكاه المصنف عنه، وقد تبع المصنف جماعة منهم المرداوي، وهذا المشهور في كثير من كتب الأصول أن ابن جرير يرى الإجماع منعقدًا وإن خالف فيه واحدٌ أو خالف فيه اثنان.

وأما الشيخ تقي الدين فقد حكى خلاف محمد بن جرير الطبري تارةً كما حكاه المصنف أنه لا يعتد بخلاف الواحد والاثنين، وتارةً حكاه بطريقةٍ أخرى، فقال: إن ابن جريرٍ الطبري لا يعني يرى أن قول الجمهور حجة، وهو مسألة الأقل الذي سنتكلم عنها بعد قليل، فجعل خلاف محمد بن جرير في المسألة التي بعدها.

طيب، قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**وعن أحمد مثله**"؛ يعني أنه قد جاء عن الإمام أحمد روايةٌ بمعنى ذلك، وهذه الرواية ليست صريحة، وإنما أُخِذَت من كلامه إيماءً، نصَّ على أنها إيماء أبو الخطاب، فليست صريحةً عن أحمد؛ لأنكم تعلمون أن الروايات التي تكون عن **الإمام أحمد نوعان:**

- إما أن تكون منصوصةً.

- وإما أن تكون إيماءً.

ثم قد يُخَرَّج عليها، فيكون تخريجًا، وقد يؤخذ من قاعدته فيسمى وجهًا، هذه أربعة أمور تؤخذ من كلام الإمام أحمد.

هذه الرواية التي أومأ إليها الإمام أحمد معناها أنه يكون إجماعٌ وإن خالف واحد أو اثنان، ومخالفة الواحد والاثنين ليست بمؤثرة، وممن انتصر واختار هذا القول من فقهاء الحنابلة ابن حمدان في [المقنع]، فإن ابن حمدان في [المقنع] ذهب إلى هذا الرأي.

وعندما قال ابن جرير: أنه يكون إجماعًا، ومثله ما نُقِل عن أحمد، وانتصر له ابن حمدان، أو اختاره ابن حمدان، فإنهم يقصدون بالإجماع هنا الإجماع الظني، لا الإجماع اليقيني، يجب أن نعرف هذا الشيء، وسأشير إن شاء الله بعد ذلك ما الفرق بين الإجماع اليقين والظني آخر مبحث الإجماع.

"وفي [الروضة] وغيرها: الخلاف في الأقل"

قول المصنف: **"وفي [الروضة]"**؛ أي لابن قدامة، **"وغيرها"**؛ أي وغيرها من كتب المذهب وغيره، فممن وافق صاحب [الروضة] في حكاية الخلاف كذلك هو الطوفي، وغيرهم كالآمدي وهم تبعٌ له فيما يظهر، يظهر أن الطوفي قد تبع الآمدي في هذه المسألة.

قال: **"الخلاف في الأقل"** معنى ذلك أنهم حكوا الخلاف ليس في مخالفة الواحد والاثنين، وإنما في مخالفة الأقل، سواءً كان واحدًا، أو اثنين، أو ثلاثةً، أو أربعة ما لم يصلوا النصف، فإن وصلوا النصف، فإنهم يكونون أكثر حينئذٍ.

وبناءً عليه، فيرون أن كل مسألةٍ خالف فيها الأقل، فإنهم يرون أن أحمد قد أومأ إلى روايةٍ بأنه يكون إجماعًا، هذا ما ذكره المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عنهم، فقالوا: إنه يجري في ثلاثة وما زاد ما ذكرناه في الواحد والاثنين تمامًا.

وبناءً على ذلك، فيكون قول الجمهور عندهم هو محل الاحتجاج.

"ن الكن الأظهر أنه حجةٌ لا إجماعٌ".

قوله: "**لكن الأظهر**" الأظهر هذه أحد صيغ الترجيح عند الأكثر، ويعنون بـ "**الأظهر**"؛ أي من حيث الاستخدام، فظاهر كلامهم، والأظهر من كلامهم كذلك.

قال: "**أنه**" الضمير لقوله: "**أنه**"؛ أي قول الأكثر، أو قول عامة أهل العلم "**أنه حجةٌ لا إجماع**"؛ يعني أن الأظهر من طريقة فقهائنا أنهم يرون أن قول الأكثر حجة، لكنه لا يكون إجماعًا، وقوله هنا: "**أنه حجةٌ لا إجماع**" نحتاج منه التفريق بين الحجة والإجماع.

وقد ذكر ابن السبكي في شرحه على ابن الحاجب: أن تقرير الفرق بين الحجة والإجماع أنهم حيث ذكروا أنه حجةٌ في كتاب الإجماع، فيعنون أنه إجماعٌ ظني، وإن قالوا: إنه نفوا عنه كونه إجماعًا، فإنما ينفون عنه الإجماع القطعي.

وبناءً على ذلك، فإن من الأدلة الاستئناسية عند أصحاب الإمام أحمد هو الاحتجاج بقول العامة والأكثر، وقد صرف المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بأنه الأظهر.

وقد جزم بما جزم به المصنف بأنه الأظهر شمس الدين الزركشي شارح الخرقي، فقد قال: وقول العامة؛ يعني بالعامة قول الأكثر، إن لم يكن إجماعًا على الأشهر، فهو حجةٌ على الأظهر، نفس أو نحو عبارة المصنف بأنه يكون حجة على الأظهر.

وقد جاء عن الإمام أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أنه استدل في كثير من المسائل بقول عامة الصحابة وعامة التابعين، فيقول: عليه عامتهم إلا إبراهيم، أو كذا، في مسائل معدودةٍ عن الإمام أحمد، فدل على أن استخدام أحمد وأصحابه يرون الترجيح بهذه المسألة، وهذه أفرد فيها بحث مستقل في مجلد كامل وهو الترجيح بقول الجمهور، فمن رجح بأنه قول الجمهور، فيقصد به ذلك.

لكن يجب أن تنتبه أنه عندما نقول: الترجيح بقول الأكثر، أو بقول الجمهور لا نعني به جمهور المذاهب الأربعة، فإن هذا ليس لازمًا أنه مذهب الجمهور، وإنما نعني بالجمهور جمهور العلماء والمجتهدين في العصر الواحد، وغالبًا ما يكون ذلك قبل استقرار المذاهب، فجمهور الصحابة، أو جمهور التابعين، أو جمهور تابعي التابعين إذا كانوا على رأيٍ فإن اتفاق هؤلاء الجمهور على هذا الرأي يكون حينذاك مرجحًا، فيكون حجةً كما ذكرت لكم عن المصنف، وعن الزركشي.

ومما ينبني على أن قول العامة هو الراجح؛ يعني أنه يكون حجة، لكن الحجة إن صادم دليلًا أقوى منه، فإن يقدم عليه بالنص.

طريقة ابن هبيرة في كتابه [الإفصاح] حينما أورد المسائل التي اتفق عليها الأئمة الأربعة، فإن الأئمة الأربعة في الغالب إذا اتفقوا على مسألة، فإنه قول الأكثر، لكن لا نقول: إنه إجماع، وإنما هو قول الأكثر، فيكون داخلًا في هذه المسألة.

وأنا أقول: غالبًا؛ لأنهم أحيانًا قد يحكون اتفاقًا للمذاهب الأربعة، لكن هذا ليس على المعتمد عندهم، مثل ابن هبيرة نفسه -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قد يذكر شيئًا من اتفاقات، وينسبها لمذهب أحمد المتأخرون على خلافه، لكن نقول: غالبًا فيما ثبت عند المتقدم والمتأخر الرأي فيه ولم يتغير.

"مسألة: التابعي المجتهد معتبرٌ مع الصحابة عند الأكثر".

هذه المسألة قال: من الذي يتكلم في هذه المسألة؟ عمن الذي يعتد بهم في الإجماع في العصر الواحد؟

فقال: "**التابعي المجتهد**"، قوله: "**المجتهد**"؛ أي الذي تأهل فصار أهلًا للاجتهاد.

"**معتبرٌ مع الصحابة**"، مراد المصنف: أن هذا التابعي إذا وُجِد في عصر الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم- فكان معاصرًا لهم مع تأهله للاجتهاد؛ أي كان متأهلًا للاجتهاد في عصر الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم-، فإنه حينئذٍ يعتبر مع الصحابة في اجتهادهم.

فلو أن تابعيًّا أدرك عصر الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم- الذين اجتهدوا في مسألةٍ ما، وهو من أهلها، ثم وافقهم عُدَّ مع المجمعين، فإن خالفهم كان خلافه رافعًا للإجماع عند من يرى أن الواحد وهو المعتمد ليس إجماعًا، مخالفة الواحد ليس إجماعًا.

ومن أشهر ما يستدل به في هذه المسألة، ويستدل به على الوجهين: ما جاء في [الموطأ]: أن أبا سلمة أظن، أو محمد بن القاسم، لكن أظن أبا سلمة بن عبد الرحمن سأل عائشة -رَضِيَ الله عَنْها- عن بعض مسائل الغُسْل، فقالت: (**إِنَّمَا أَنْتَ فَرُّوجٌ سَمِعْتَ الدِّيَكَة تَصِيح فَصِحْتَ مَعَهُم**).

هذا الأثر الذي قالته عائشة -رَضِيَ الله عَنْها- يمكن أن يستدل به للقولين، بل قد ذكر القاضي أبو يعلى أنه هو الذي يستدل به في هذه المسألة بعينها، فمن قال: إنه لا يكون معهم، قالت: كأنها حقرته وقالت: (**أَنْتَ فَرُّوج**)؛ يعني دجاجةٌ صغيرة، أو ديكٌ صغير، فليس لك أن تتكلم معهم.

ومن رأى الاعتداد فإنه يقول: إن عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- قالت: أنت صغيرٌ فصحت مع الديكة، فصار صوتك معتبرًا.

وقيل: إن أثر عائشة لا أثر له في المسألتين معًا، فإنها كأنها تقول لأظن محمد بن القاسم، أو أبا سلمة -نسيت الآن- تقول: أنت صغيرٌ لا تعرف أحكام الغسل والجنابة، فما زلت صغيرًا تتكلم بشيءٍ لا تفقهه، وقد ذكر هذا المعنى بعض شراح [الموطأ].

قوله: "**معتبرٌ مع الصحابة**"؛ أي لا ينعقد إجماع الصحابة دونه.

قال: "**عند الأكثر**"؛ أي الأكثر عند فقهاء الحنابلة وغيرهم، وهذا القول جزم بأنه الأصح عنده ابن عقيل، وقال الطوفي: إنه أظهر القولين في هذه المسألة، وقد جاءت آثارٌ كثيرة عن الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم- في الاعتداد بخلاف بعض التابعين كشريح القاضي، ومثل اعتدادهم بكبار التابعين الذين أدركوا عصر صغار الصحابة كالشعبي مثلًا، وسعيد بن المسيب، والحسن وغيرهم من الصحابة والتابعين -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم-.

قال المصنف: "**خلافًا للخلَّال**" يعني بالخلال أبي بكر الخلَّال الإمام، "**والحلواني**" أيضًا من فقهاء الحنابلة، فإنهما قالوا: لا يعتد بخلاف التابع، فينعقد الإجماع دونه.

قال: "**وعن أحمد مثله**" يعني وأنه قد جاءت روايةٌ عن أحمد بالقول الذي ذهب إليه الخلَّال والحلواني، وقد أُخِذَ ذلك من رواية ابن القاسم عن الإمام أحمد أنه ذُكِر له عن ابن شريح، عن شريح وابن سيرين.

فقال الإمام أحمد: هؤلاء لا يكونون حجة على من كان مثلهم من التابعين كيف من قبلهم من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فأخذ بعضهم من نص الإمام أحمد هذا أن أحمد يرى أن قول التابعين لا يكون حجةً على قول الصحابة، لكن وُجِّه أن هذا المراد به قول آحادهم ليس في وقت الصحابة وفي عصرهم، فلا ياصدم قول الصحابة بقول التابعِ؛ أي آحاد الصحابة مع آحاد التابعين؛ أي قول آحاد التابعين مع آحاد الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم-.

"فإن نشأ بعد إجماعهم، فعلى انقراض العصر"

قول المصنف: "**فإن نشأ**"؛ أي نشأ التابعي، ومعنى "**نشأ**" ليس بمعنى وُلِد، وإنما مراد المصنف وغيره من الأصوليين بقوله: "**نشأ**"؛ أو وُجِد الاجتهاد من التابعي بعد اتفاق أهل العصر؛ يعني أنه لم يكن حاضر وقت

اجتهادهم، وإنما وُجِد الاجتهاد منه بعد ذلك، هذا معنى قوله: **"فإن نشأ بعد إجماعهم"**؛ أي بعد إجماع الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم- على أمرٍ أو حكمٍ ديني كما تقدم معنا في الدرس الماضي في تعريف الإجماع.

قال: **"فعلى انقراض العصر"**؛ أي أن هذه المسألة مبنيةٌ على مسألة ستأتينا إن شاء الله بعد قليل، وهي مسألة هل يشترط في إجماع أهل العصر انقراضه؛ أي انقراض العصر، أم لا يشترط؟ وهي مسألة مهمة ستأتينا إن شاء الله في محلها، بإذن الله -عَزَّ وَجَل-.

وسيأتي إن شاء الله أن أكثر أصحاب الإمام أحمد أن يشترط انقراض العصر، فحيث اشترط انقراض العصر، فإنه يعني يتعلق به هذا الأثر.

"وتابعي التابعي كالتابعي مع الصحابة، ذكره القاضي وغيره"

قوله: **"وتابعي التابعي كالتابعي"**؛ يعني يأخذ نفس الحكم السابق في أنه لا يعتد بإجماع التابعين حيث كان بينهم تابع تابعيٍّ نشأ اجتهاده إما معهم، أو بعد اجتهادهم، وقبل انقراض عصرهم، فهل يكون كذلك أم لا؟

قال: **"ذكره القاضي"**؛ يعني أبا يعلى، **"وغيره"** ممن ذلك ابن مفلح، وذكره في [المسودة]، ولكن نقل في [المسودة] عن القاضي أنه نقل عن شيخه، ويعني بشيخه أبا عبد الله بن حامد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أنه قال: (إذا اختلفوا؛ يعني التابعين في مسألةٍ لم يجز لغيرهم أن يدخل معهم فيها)؛ يعني تابع التابعين (وحينئذٍ يسقط قوله ومخالفته)، وهذا القول الذي نقله القاضي؛ يعني عن شيخه أبي عبد الله، يعني في الغالب أنه يعني تفرد به، وإن كان المصنف لم يُشِر له؛ لأن وضوح هذا الخلاف، وأنه لا عبرة به.

"مسألة: إجماع أهل المدينة ليس بحجة، خلافًا لمالك".

هذه المسألة في بدأ يتكلم المصنف عند بعض أنواع الإجماعات:

- أول إجماعٍ أُثِرَ عليه كلامٌ كثير وهو **"إجماع أهل المدينة"**.

قوله: **"إجماع"**؛ أي اتفاق، **"أهل المدينة"** المراد بأهل المدينة مجتهدوها دون من عدا ذلك من العامة وغيرهم، بل لا بد أن يكون من المجتهدين.

- الأمر الثاني: أن المراد بـ "**أهل المدينة**" ليس المتأخر منهم، وإنما من كان متقدمًا، حيث كانت المدينة حاضرة العلم لما كان فيها أبناء الصحابة، وأبناء أبنائهم وهم التابعون وتابعوهم حيث أدركهم مالكٌ، وأدرك أشياخ مالكٍ أولئك تلك الطبقات.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (أئمة أصحاب مالك مصرحون بأن الإجماع المدني المتأخر ليس بحجة) وإنما كما ذكرت لكم قبل قليل، قال: (ليس بحجةٍ يجب اتباعها على علماء المسلمين، وكلام مالكٍ يدل على ذلك).

أكثر من يستدل بعمل أهل المدينة هو فقهاء المدينة، ليس مالكًا وحده، بل (٢٣:٢)، كثير من فقهاء المدنيين يستدلون به، عبد الملك بن حبيب، عبد الله بن وهب المصري، الشافعي كان في كتبه الأولى يستدل بعمل أهل المدينة، ويسمي نفسه أنه من أصحاب أهل المدينة وهكذا.

حيث كانت المدينة مدرسةً، وأنتم تعلمون أن المذاهب كانت لأشخاص، ثم أصبحت تنسب لبلدان، فيقال: مذهب أهل المدينة، مذهب أهل مكة، أهل الكوفة، أهل البصرة، أهل الشام، أهل مصر، فكانت تنسب للمدن، ثم لما أصبحت المدن يختلط فيها الناس، وتختلف فيها المدارس، أصبحت المذاهب التي هي كانت للصحابة لا أشخاص كمذهب ابن مسعودٍ، وابن عمر، وغيرهم، وعبد الله بن عمرو، وغيرهم، ثم أصبحت المدن، أصبحت هذه المذاهب تنسب لمدارس بأشخاص، لا لكون هذا الشخص هو الذي قال كل هذا المذهب، أو أن يؤيد هذا المذهب.

فالمذاهب الأربعة هي ليست ابتداءً من هؤلاء الأربعة، وإنما نُسبت إليهم نسب التشريف؛ ولذلك لو قرأت كلام ابن رجب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في كتابه [الرد على من خالف أو خرج عن المذاهب الأربعة] أو نحو اسم هذا الكتاب، [من اتبع غير المذاهب الأربعة] تفهم هذا الأمر، وأن المذاهب الأربعة إنما هي حقيقة جمع المذاهب السابقة عند التابعين، وتابعيهم، ثم لما اختاروا قواعد معينة لكل واحدٍ من هذه المذاهب الأربع اندرج كل خلاف الأوائل فيه، فليس هو قول مالكٍ، ولا الشافعي وحده، ولا أحمد، ولا أبي حنيفة، وإنما هو خلاف السابقين اندرج فيه.

ولذلك بعض الناس قد يعنف على بعض المذاهب؛ يعني لأمرٍ يراه في بعض من نسبت إليه، منه نقول: في مذهب الإمام أبي حنيفة مثلًا، فنقول: أما مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه فإنه مذهب ابن مسعود، لا

شك في ذلك، بل لو قرأت كلام المتقدمين كما لو قرأت في [الجامع الكبير والصغير] لرأيت نصوص ابن مسعود بعينها، ومثلها نصوص أصحاب ابن مسعود وإبراهيم النخعي، وحماد ابن أبي سليمان، وغيرهم.

فهي أقرب أن تكون مذهبًا لأهل الكوفة، ومن أهل الكوفة وكيع ابن الجراح شيخ الإمام أحمد، وكان على طريقتهم في الاستدلال، وفي كثير من الأمور التي بني عليه مذهبهم.

قال: "**ليس بحجةٍ**"؛ أي ليس بحجةٍ عندنا، ولا عند جماهير أهل العلم، وهذا الذي عليه أكثر أهل العلم.

قال: "**خلافًا لمالك**" فإن مالكًا قال: إن حجة.

وقد اختلف أصحاب مالك في اتفاق أهل المدينة متى يكون حجة فيما بينهم؟

- فقال بعض أصحاب الإمام مالك: إنه ليس كل ما اتفق عليه أهل المدينة يكون حجةً، بل لا بد أن يكون في مناطٍ معين.

- فقال بعضهم: فقط فيما كانت وسيلته النقل، كما جاء أن مالكًا قال: ليأتني كل واحد من أهل المدينة بصاعه ومده، فإن هؤلاء بمثابة النقل نقلوه عن آبائهم عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

- وقال بعضهم: أن مالكًا إنما رجح إجماعهم واعتمد به فيما لو تعارض مع غيره، فيكون من باب الترجيح، لا من باب الحجية، فعند التعارض، فيكون دليلًا استئناسيًّا، وليس دليلًا قاطعًا في ذاته.

وقيل غير ذلك، طبعًا ولهم آراء كثيرة جدًّا في مناط مسألة الإجماع.

طيب، قول مالكٍ هذا نُقِل أن الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كان يرى رأيًا قريبًا من مال.

فقد نقل أحمد بن القاسم أن أحمد قال: إذا رووا أهل المدينة، رووا أهل المدينة بدلٌ عن الضمير، إذا رووا أهل المدينة حديثًا وعملوا به، فهو أصح ما يكون، فأخذ بعض أصحاب الإمام أحمد أن الإمام أحمد كأنه يميل للعمل بأهل المدينة؛ لأنه قال: وعملوا به، فإنه أصح ما يكون.

ولكن نقول كما قرر الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين يقول: ونحن نقول: ونحن وإن لم نطلق القول بأن إجماعهم حجة، فإننا نضعهم موضعهم، ونؤتي كل ذي حقٍّ حقه، ونعرف مراتب المحدثين والمفتين والعاملين؛ لترجح عند الحاجة عند استحقاق الترجيح.

فالشيخ تقي الدين قرر أن الإمام أحمد طريقته وهو ظاهر طريقة بعض المالكية في تفسير مذهب مالك، أنهم لا يقولون: إن مذهب ما اتفق عليه أهل المدينة يكون حجة في ذاته، بل حيث تعارضت الأدلة في المسألة، فيكون من باب الترجيح، فيكون مرجحًا، وهذا الذي بنى عليه الشيخ تقي الدين رسالته المشهورة في عمل أهل المدينة، حيث رأى أن مذهب أهل المدينة مرجح، فيكون من الأدلة الاستئناسية.

لأن الأدلة عندنا نوعان:

- أدلة استئناسية.
- وأدلة أصلية.

فالاستئناس عند تعارض الأدلة الأصلية أو خفائها نرجع للاستئناس يرجح فيه بين الأدلة.

يعني أضرب لكم مثالًا في مسألة اتفاق الأربعة، أن أهل المدينة: حكى ابن منذر الإجماع على أن المسافر إذا صلى خلف المقيم، فإنه يُتِم، وذكر الإجماع أخذه من خبرٍ نقله هو في [الأوسط] أن أحد الرواة –نسيت الآن اسمه– قال: دخلت المدينة فسألت فقهاءها عن المسافر يصلي خلف المقيم؟ فقالوا: يُتِم، فقال: هو إجماع.

وهذا الإجماع له مستند كما سيأتي في المسند، وهو ما ثبت في مسلم من حديث ابن عباس –رَضِيَ الله عَنْهُما– أنه سُئِل عن المسافر يصلي خلف المقيم، قال: (**يُتِم، هِيَ السُّنَّة**)، وسيأتينا إن شاء الله: أن ما قال فيه الصحابي: أنه من السُّنَّة، فمعناه أنه مرفوع.

"مسألة: قول الخلفاء الراشدين مع مخالفة مجتهد صحابي لهم، ليس بإجماع عند الأكثر".

بدأ المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– في مسألةٍ أخرى من صور الإجماع، وهي "**قول الخلفاء الراشدين**" ويعني بـ "**الخلفاء الراشدين**" الأربعة أبا بكر وعمر وعثمان وعلي –رَضِيَ الله عَنْهُم جميعًا–.

قال: إن قول هؤلاء الأربعة اتفقوا على مسألةٍ، وقد جمع باحثان؛ يعني ليس في كتاب واحد هنا، في كتابين المسائل التي اتفق عليها الخلفاء الأربعة، فهي مجموعة، جمعها أكثر من باحث، أحدها طُبِعَت، والثانية لم تطبع بعد وهي مسجلة في الجامعة، بل نوقشت.

قال: "**قول الخلفاء الراشدين**"؛ أي اتفقوا عليه الأربعة "**مع مخالفة مجتهدٍ صحابيٍّ لهم**"؛ أي واحد من الصحابة –رِضْوَان الله عَلَيْهِم– سواءً كان من كبارهم أو من صغارهم كابن عباس –رَضِيَ الله عَنْ الجميع–.

قال: "**ليس بإجماعٍ عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر العلماء، وقد نص الإمام أحمد على ذلك، وأخذها أبو الخطاب من قول الإمام أحمد: إذا اختلف أصحاب رسول الله –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– لم يجز للرجل أن يأخذ إلا على الاختيار.

فقول الإمام أحمد: إذا اختلف أصحاب الرسول –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– يشمل اختلاف الأربعة مع غيرهم، وهذا الذي قال: إنه نص، وأكثر الفقهاء على هذا الرأي.

قال: "**خلافًا لابن البنَّاء، وعن أحمد مثله**"؛ أي أن ابن البنَّاء خالف في هذه المسألة صاحب كتاب [المقنع] وله مجموعة كتب مطبوعة.

قال: "**وعن الإمام أحمد مثله**" فالإمام أحمد –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– كان يرى فيما نُقِل عنه في إحدى الروايات أن قول الخلفاء الأربعة يكون إجماعًا، ونقل المؤلف في كتاب [القواعد] روايةً ثالثة، إن صح جعلها رواية، وقد تكون تفسيرًا للثانية: أن الإمام أحمد يرى أن قول الخلفاء الأربعة حجةٌ وليس إجماعًا، فيكون الاستدلال به ابتداءً، لكنه لا يكون إجماعًا تحرم مخالفته، قطعيًّا تحرم مخالفته.

طيب، هذا القول الثاني: أن قول الأربعة يكون إجماعًا وحُجَّة، اختاره الشيخ تقي الدين –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–، فإنه صرح في أكثر من موضع أن الخلفاء الأربعة إذا اتفقوا على مسألة فإن قولهم يكون حُجَّة، ويستدل بقول النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–: «**عَلَيْكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّة الخُلُفَاء المهْدِيين مِنْ بَعْدِي**»، فيكون الدلالة على حُجِيَّة القول الذي اتفقوا عليه هو قول النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– في الحديث الذي ذكرت لكم.

"وقول أحدهم ليس بحجةٍ، فيجوز لغير الخلفاء الراشدين خلافه، روايةً واحدةً عند أبي الخطاب، وذكر القاضي رواية: لا يجوز، واختاره البرمكي وغيره".

قال: "**وقول أحدهم**"؛ أي قول أحد الخلفاء الأربعة، وليس مرادهم بـ "**أحدهم**" أحد الصحابة، فالضمير عائدٌ للخلفاء الأربعة، "**ليس بحجةٍ**" من باب أولى لا يكون إجماعًا.

قال: "**فيجوز لغير الخلفاء الراشدين خلافه**" ومن باب أولى أنه يجوز لغيرهم ممن بعد الصحابة -رِضْوَان اللهِ عَلَيْهِم-، بل يكون قوله حينئذٍ أحد أقوال الصحابة، وقول الصحابي سيأتينا متى يكون حجة؟ فما دام أن أحدًا من الصحابة قد خالفه، فليس بحجة.

قال: "**روايةً واحدةً عند الإمام أحمد**"؛ يعني قولًا واحدًا.

■ **وهنا مسألة في قضية "رواية واحدة":**

دائمًا إذا أرادوا أن يقووا القول قالوا: "**رواية واحدة**".

حتى إن الشيخ تقي الدين قال: إن غالب ما يكون فيه رواية واحدة عن الإمام أحمد حقيقةً فإنه يكون في غاية القوة هذا الدليل، في غاية القوة سواءً كان دليلًا، أو فرعًا فقهيًّا.

بعض فقهاء المذهب يتوسع في حكاية الرواية الواحدة، فتكون طريقته التوسع فيها، فيلغي بعض الروايات مع وجودها.

مثل عندهم: إذا تراجع عن مسألةٍ ألغاها، إذا كان هناك قولان أحدهما أقدم من الآخر، ألغى الأقدم واعتد بالأخير، وقال: إنه روايةٌ واحدة، وغير ذلك من القواعد التي تسمى قواعد إلغاء الرواية.

ولكن ناسب ذكر هذا؛ لأن أبا الخطاب لما حكاها رواية واحدة لكي يقوي الجزم بهذا الأصل.

قال: "**وذكر القاضي**"؛ أي وتبعه تلميذه أبو الوفا بن عقيلٍ "**رواية**"؛ أي روايةً أخرى "**لا يجوز**"؛ أي لا يجوز لأحدٍ من الصحابة أن يخالف أحد الخلفاء الأربعة طبعًا من غير الخلفاء الراشدين.

قال: "**واختاره البرمكي**" المراد بـ "**البرمكي**" هنا طبعًا البرامكة عندنا جموعة من الحنابلة، لكن المراد بـ "**البرمكي**" في الأصول هو أبو حفص البرمكي، وهو من الخراسانيين من الحنابلة؛ لأن الحنابلة كانوا قسمين بعضهم خراسانيون، وبعضهم بغدادي، والخراسانيون لهم مسلك في الاستدلال مختلف بعض الشيء عن البغداديين.

فكان أبو حفص البرمكي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يقول: (إنه وإن خالفه أحد الصحابة، فلا يجوز لنا مخالفته فيقول: (هو حجةٌ علينا وإن خالفه أحد الصحابة).

قال: "**وغيره**"؛ أي وغيره من العلماء نسبه أبو الخطاب لبعض الشافعية.

"مسألة: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم عند الأكثر خلافًا للشيعة والقاضي في [المعتمد]".

قال: "**لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم**" المراد هنا بـ "**أهل البيت**" في هذا السياق هم آل بيت النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الذين هم بنو هاشم، هؤلاء هم أهل بيت النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: "**وحدهم**"؛ أي بدون اتفاق مجتهدي الأمة معهم.

"**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر العلماء من المذاهب الأربعة جميعًا.

قال: "**خلافًا للشيعة**" فإن الشيعة يرون الاعتداد بإجماعهم، والحقيقة أنهم لا يرون الاعتداد بإجماعهم، وإنما يرون الاعتداد بقول المعصوم منهم، وعندهم أن كثيرًا من العُتْرة كفار، أو من آل البيت أنهم كفار؛ لأنهم أصبحوا غير مؤمنين بالمعصوم وهكذا.

فالحقيقة: أن أصل الشيعة ليست على إطلاق ما ذكره المصنف على الإطلاق، طبعًا هم طوائف، ومن أكثر الطوائف خلافًا الشيعة والمعتزلة، فرقٌ كثيرةٌ شتى، والمعتزلة أكثر تقسُّمًا.

قال: "**والقاضي**" ويعني بالقاضي أبا يعلى "**في [المعتمد]**" وهذا الكتاب اسمه [المعتمد في أصول الدين] طُبِع مجلد منه قبل فترةٍ طويلة، وقد رجعت للمطبوع، فلم أجد أن القاضي نص على ذلك، ولكن الذي يظهر أن هذا المطبوع هو اختصارٌ من [المعتمد]؛ لأنه في أحيان كثيرة وخاصةً في الأخير يذكر كلامًا يقول: (إلى أن قال)، فدل على أنه محذوفٌ من أجزاء الكتاب أشياء كثيرة جدًّا، فـ [المطبوع] هو في الحقيقة اختصارٌ لـ [المعتمد] وليس هو [المعتمد]، لكن الجزء المطبوع بين أيدينا هذا ليس فيه كلامٌ في الاعتداد بإجماع أهل البيت.

لكن وُجِدَ فيه كلمة تفسِّر، فقد ذكر أبو يعلى في نفس الكتاب في [المعتمد]: (أن المراد بأهل بيت النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هم المؤمنون والأتقياء) كما هو المعتمد عند المتأخرين من أصحاب الإمام أحمد، ونص عليه مالكٌ، ومشى عليه المالكية.

فعند أصحابنَا والمالكية وغيرهم أيضًا: أنه إذا قلت: (اللهم صلِّ على محمدٍ وآل محمد) فإنك تدعو لكل تقي، ويستدلون على ذلك بحديثٍ رواه تمام الرازي وغيره، وفي إسناده مقال: أَن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قيل له: من آلك؟ قال: «كُل تَقِيٍّ».

فأنت عندما تدعو في صلاتك، وتقول: (اللهم صلِّ على محمدٍ وآله) فأنت تدعو للمؤمنين جميعًا، كما أنك إذا سلمت سلمت عليهم (السلام عليك أيها النبي، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «فَإِذَا قَالَهَا سَلَّمَ عَلَى كُل مُؤْمِنٍ»، فدل على ذلك أن السلام والصلاة مناسبة أن تكون للجميع، هذا رأي فقهاء مذهب مالك وأحمد -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى-.

إذن إن وُجِد وهذا احتمال أن [المعتمد] ليس موجودًا في هذا النص، فقد يوجد أصله بعد ذلك، إن وُجِد كلامه في [المعتمد] فإن القاضي يعني بإجماع آل البيت إجماع المؤمنين؛ لأنه فسَّر أهل البيت بما ذكرت لكم في كتاب [المعتمد].

لكن قد قرر الشيخ تقي الدين: أن العترة إجماعهم حُجة لما ثبت أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «تَرَكْتُ فِيكُم مَا إِنْ تَمَسَّكْتُم بِهِ لَنْ تَضِلُّوا، كِتَاب اللهِ وَعُتْرَتِي» فدل ذلك على أن إجماع العترة حجة، هذا رأي الشيخ تقي الدين، أنقل لكم نصه.

يقول الشيخ تقي الدين لما طبعًا ذكر في [الفتاوى]: (أن أرجح الأقوال أن إجماع العترة حجةٌ) كذا قال وذكر الحديث الذي ذكرت لكم.

لكن ذكر ضابطًا فقال لما أرد أن يبين من هم الذين يكون إجماعهم حجة، قال: (مجموع العترةِ هم الذين هم بنو هاشم، لا يتفقون على ضلالة، وهذا قاله طائفةٌ من أهل السُّنَّة، وهو مأخوذٌ من بعض أجوبة القاضي أبي يعلى، فنسبها للأجوبة، ولم ينسبها لـ [المعتمد]، وجزم به في بعض فتاويه التي هي مشهورةٌ في [مجموع الفتاوى].

وفي الغالب أن العترة وبنو هاشم لا يكون لهم إجماعٌ إلا هو إجماع المسلمين قطعًا، بل إنه لا يمكن أن يتحقق لهم إجماعٌ إلا إجماع المسلمين؛ لأنه بعدما يعني كثرت الأمصار، وتكلمنا في الدرس الماضي أن إجماع من بعد الصحابة أنه صعب، وبعد التابعين وتابعيهم إلى أقصى الدرجات أن إجماع من بعدهم يكون صعبًا، فكلام الشيخ تقي الدين صحيح من حيث التنظير، وأما من حيث الوجود فقد لا يوجد إلا في عهد الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم.

"مسألة: لا يُشترط عددُ التواتر للإجماع عند الأكثر"

نعم، في هذه المسألة بدأ يتكلم المصنف عن عدد المجتهدين الذين ينعقد بهم الإجماع، فقال المصنف في المسألة الأولى: "**لا يشترط عدد التواتر للإجماع**" بمعنى أن مجتهدي العصر على مسألةٍ لا يلزم أن يكون عددهم يحصل به التواتر، وسيأتينا إن شاء الله عندما نتكلم عن الخبر ما هو عدد التواتر والخلاف فيه؟ وأن الضابط الذي مشى عليه المصنف أن يكون عددهم مما يحيل تواطؤهم على الكذب.

فقوله: "**عند الأكثر**"؛ أي أن أكثر أهل العلم يرون أنه لا يلزم عدد التواتر في المجتهدين، بل قد قال ابن برهان: (إن هذا قول معظم العلماء)، وقوله: (معظم) أكثر دلالةً على العدد من الأكثر.

خالف في هذه المسألة بعض المتكلمين، ونصرها من الأصوليين إمام الحرمين الجويني كما نقلوه عنه، أنه يرى أنه لا بد أن يكون عددهم متواترًا، ومن عداهم من الأصوليين وعامة أهل العلم أنهم لا يشترطون هذا العدد.

"فلو لم يبق إلا واحدٌ ففي كونه حجةً إجماعيةً قولان"

قوله: "**فلو**" هذا تفريعٌ على قول الأكثر، فحيث قال الأكثر: أنه لا يشترط عددهم التواتر، لا يشترط فيهم التواتر، يقول: "**لو**" فرضنا أنه لم يكن في العصر إلا مجتهدٌ واحد.

ومثلوا لذلك مثالًا: قالوا: لو جاءت فتنةٌ، أو نزلت بالمسلمين مصيبةٌ من قدر الله -عَزَّ وَجَل- من مصائبه -جَلَّ وَعَلَا-، فأهلكت العلماء كلهم فلم يبقَ إلا واحد، ثم اجتهد ذلك الواحد، وانقضى العصر، حيث اشترطنا انقضاء العصر، ولم يخالفه أحد، أو لم يكن هناك مجتهدٌ بالكلية، فهل يكون هذا إجماعٌ أم لا؟

يقول الشيخ: "**ففي كونه حجةً إجماعيةً قولان**"

- القول الأول: أنه يكون حجة إجماعية، وهذا القول ذكر ابن مفلح ومن تبعه: (أنه ظاهر كلام أصحابنا)، وجزم به ابن عقيل في [الواضح] صراحةً، ونص عليه المتأخرون مثل المرداوي وابن النجار وغيرهم.

- القول الثاني: أنه إذا فرض أنه ليس في العصر إلا مجتهدٌ واحد، فإن قوله لا يكون حجة إجماعية، وهو الذي نصره كثير من الأصوليين كالغزالي في [المنخول] صاحب [جمع الجوامع] وشراحه، بل كثير من الأصوليين يمشون على هذا الرأي، وهو أن قول الواحد لا يكون حجة إجماعية.

"مسألة: إذا أفتى واحدٌ وعرفوا به قبل استقرار المذاهب وسكتوا عن مخالفته، فإجماع عند أحمد وأكثر أصحابه".

نعم، هذه مسألة تتعلق بنوع من أنواع الإجماع وهو الإجماع السكوتي، ونحن إذا أردنا أن نعرف إجماع أهل العلم، فإن إجماعهم يعرف بثلاث صورٍ كما قرره الشيخ تقي الدين.

- أولها: قالوا: الإجماع الإحاطي.
- والثانية: الإجماع الإقراري.
- والثالثة: الإجماع الاستقرائي.

نأخذها بسرعة، ثم نرجع إلى الإجماع السكوتي.

- **الإجماع الإحاطي**: هو أن حاكي الخلاف يحيط بأقوال جميع العلماء من غير استثناءٍ لأحد، فإنه في هذه الحالة يكون إجماعًا إحاطيًّا، وهو من أقل صور الإجماع حقيقةً.
- **النوع الثاني: الإجماع الإقراري**: وهو أن يشتهر القول عند السلف فلا ينكره منهم منكر، فهذا يسمى الإجماع الاقراري، واشتهر عند المتأخرين بتسميته بالإجماع السكوتي، وعندي أن تسميته بالإقراري أنسب؛ لأن عندنا قاعدة أن الساكت لا ينسب له قول، ولو عبّر بالإقرار لكان أنسب، وهذا تعبير مشى عليه بعض أهل العلم منهم الشيخ تقي الدين، وكثير من فقهائنا –رحمة الله عليهم–.
- **النوع الثالث من الإجماعات وهو الإجماع الاستقرائي**: وهو أن يتتبع حاكي الإجماع ما يمكنه من أقوال العلماء، ثم لا يجد مخالفًا لهم، وهذا أضعف أنواع الإجماع.

وللأسف أن كثيرًا من الإجماعات المحكية، ولا أقول: أكثر، وإنما أقول: كثير هي من النوع الثالث، فإن كثيرًا من العلماء المتقدمين، بل والمتأخرين أكثر منهم عندما لا يعلموا خلافًا في المسألة، يظنه إجماع، وهذا خطأ، فقد يوجد في الكتب التي لم تراها من الخلاف ما لا تعلمه، ونحن نعلم أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وأكثر ما يقع في حكايات الإجماع من خطأ هو النوع الثالث حيث تتبع الشخص واستقرأ المسائل، وكان استقراؤه ناقصًا غير تام، لو كان استقراء تام لكان من النوع الأول، وهو الإجماع الإحاطي، وهذا لا يكون إلا لأهل العصر الأول مثل: الإجماعات التي حكاها بعض السلف –رِضْوَان الله عَلَيْهِم–.

■ **نبدأ هنا بالنوع الذي سنتكلم عنه وهو الإجماع السكوتي:**

فيقول الشيخ: "**إذا أفتى**"، قوله: "**إذا أفتى**"، هذا على سبيل الأغلب، فقد يكون المجاهد يفتي، وقد يكون قد حكم، وسيأتينا في كلام المصنف أن الحكم والفتوى سواء، التعبير بالفتوى على سبيل الأغلب، لا على قصد هذا الأمر.

أيضًا قد لا يكون ق أفتى ولا حكم، وإنما فعل، والمتقرر أيضًا عندنا أن الإجماع السكوتي قد يكون على الفعل، وسيأتي إن شاء الله ربما بعد ذلك حديث عنه في قول الصحابي.

قال: "**إذا أفتى واحدٌ**"؛ المراد بالواحد هنا؛ أي أحد مجتهدي علماء العصر، "**وعرفوا به**" الضمير في قوله: "**وعرفوا**"؛ أي وعرف مجتهدو العصر "**به**"؛ أي بإفتائه، إذن عرف المجتهدون بهذه الفتوى.

■ **عندنا هنا مسألة مهمة جدًّا؛ لكي نفهم لمن أراد أن يحكي الإجماع السكوتي:**

الواجب هو أن يعرفوا هم بالفتوى، وليس واجبًا أن يعلم حاكي الإجماع بعلمهم.

وبناءً على ذلك، فإننا نقول: إن إطلاع باقي الناس على إطلاع مجتهدي العصر له ثلاثة أحوال:

- **الحالة الأولى**: أن نقطع باطلاعهم جزمنا جزمًا تامًّا أن مجتهدي العصر قد اطلعوا على هذه الفتوى، فحينئذٍ يكون الإجماع إجماعًا سكوتيًّا لا شك فيه.

- **الحالة الثانية**: ألا نقطع بذلك، وإنما يغلب على الظن اطلاعهم، مثل أن يكون قد اشتهر، أو وُجِد فيه يعني ما يدل على الشهرة، كأن يكون قضى أمر عام من أمور المسلمين العامة.

فقد ذكر بعض الأصوليين: (أنه يكون كذلك إجماعًا سكوتيًّا) ممن ذكره أبو إسحاق الإسفراييني وجزم به.

- **النوع الثالث**: أن يكون هناك احتمال بالاطلاع، واحتمالٌ بعدمه، مثل فتوى صغار الصحابة – رِضْوَان الله عَلَيْهِم– فهذا محتمل، فنقل ابن الحاجب أن الأكثر يقولون: (إنه لا يكون إجماعًا سكوتيًّا).

مفهومه أنه قيل: إنه حجة، وهذا الذي رجحه الشيخ تقي الدين أنه لا يكون إجماعًا سكوتيًّا، فإنه قال: (إذا قال: واحدٌ أو اثنين، نحن لا نعلم في هذا نزاعًا، أو نظن ألا نزاع في ذلك، لم يكن هذا مما يوجب أن جميع أمة محمدٍ من أولهم إلى آخرهم يجب عليه تقليد هذا الظان فيما ظنه، فإنه لا يجب عليهم تقليده فيما يقطع به، فكيف يجب عليهم تقليده فيما ظنه؟!).

قول المصنف بعد ذلك: "**قبل استقرار المذاهب**" مراده بـ "**استقرار المذاهب**"؛ أي المذاهب الفقهية المتبوعة.

وبناءً على ذلك، فلو أفتى شخص بفتوى بعد استقرار المذاهب الفقهية المتبوعة وسكت الباقون، فنقول حينئذٍ: ليس هذا السكوت سكوت إقرار، وإنما سكوت عدم إنكار؛ لأن الخلاف قد ثبت واستقر، فحينئذٍ لا يعتبر بهذا الإجماع السكوتي؛ ولذا فبعضهم نازع وسيأتينا إن شاء الله هل يوجد إجماع بعد استقرار المذاهب؟ سنتكلم عنه بعض قليل.

مثال ذلك: لو أن فقيهًا حنبليًّا مثلًا جاء وقال: إن صلاة الجماعة واجبة، أو قال: إن الوضوء من لحم الجزور واجبٌ، وانتشرت فتواه في الأصقاع كلها، ما من إذاعةٍ، ولا تلفازٍ، ولو وسيلة نشرٍ إلا نُشِر فيه قوله، ولم يعترض أحدٌ على قوله حتى انقضى العصر، نقول: لا يكون إجماعًا؛ لأنها استقرت في المذاهب.

قول المصنف هنا: "**قبل استقرار المذاهب، وسكتوا عن مخالفته**"؛ أي سكتوا عن مخالفة هذه الفتوى.

كيف يكون مخالفتهم؟

أيضًا لها أحوالٌ أربعة:

- إما أن يصرحوا بالمخالفة، فلا ينعقد الإجماع به.
- الحالة الثانية: ألا يصرحوا بالمخالفة، وإنما توجد أمارات المخالفة، أمارات السخط، فقد ذكر المرداوي أنه لا يكون إجماعًا ولا حُجَّةً بلا خلاف؛ لأن القرينة تقوم مقام الحكم الأصلي، فوجود الأمارات كذلك، وحُكِي خلاف عن الرازي.
- الحالة الثالثة: ألا توجد أمارات السخط، وإنما توجد أمارات الرضا، فإنه يكون إجماعًا.
- الحالة الرابعة: إذا سكتوا ولم يخالفوا، ولم توجد أمارات رضا، ولا أمارات سخطٍ، فإنه يكون كذلك إجماعًا سكوتيًّا، هكذا ذكره الأصوليون.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: " **فإجماعٌ عند أحمد وأكثر أصحابه**"؛ أي أن أكثر أصحاب الإمام أحمد نصوا على ذلك.

وهذا قال ابن عقيل: (هو ظاهر كلام أحمد)؛ لأن أحمد لم يصرح به، وإنما يعني قاله في بعض كلامه، الحقيقة عند أحمد؛ أي ظاهر كلام الإمام أحمد.

قال: "**خلافًا للشافعي**"؛ حيث نُسِبَ للشافعي أنه يقول: (إن الإجماع السكوتي ليس بحجةٍ ولا بإجماع)، والإمام الشافعي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حُكِيِ عنه في هذه المسألة أربعة أقوال، وقد ذكر بعض الأصوليين المقررين لمذهب الشافعي: أنهم فهموا كلام الشافعي على غير وجهه، والسبب أن الشافعي لما جاءه مسألةٌ احتجَّ فيه عليه بإجماع سكوتي، قال: إنه ليس بحجة.

- فظن بعضهم أنه يقول: ليس بإجماعٍ ولا بحجة مطلقًا.
- وبعضهم قال: أنه عندما قال: ليس بإجماع؛ معناه أنه حجة، وسيأتي.

إذن فقول المصنف: "**خلافًا للشافعي**" هذه أحد الأقوال التي حكيت عن الشافعي، والذي حكاه عنه الآمدي، وغيره كابن الحاجب، فإنهم نسبوا للشافعي أنه يقول: إنه ليس بحجةٍ ولا إجماع.

ثم قال المصنف: "**وقيل**" هذا قولٌ قال به بعض الحنفية، ونقله الصيرفي عن الشافعي، قال: "**وقيل: إنه حجةٌ لا إجماع**"؛ أي إنه أجماعٌ ظنيٌّ، وليس إجماعًا قطعيًّا، وهذا الذي رجح ابن السبكي في رفع الحاجب أنه قول الشافعي، فرجح أن قول الشافعي أن الإجماع السكوتي حجة؛ بمعنى أنه إجماع ظني، وليس إجماعًا قطعيًّا، خلافًا لما نسبه له الآمدي وتبعه المصنف عليه.

قال: "**وقيل**" هذا القول الثالث وهو قول (٥٣:٤٤) من الشافعية، ونسب أيضًا مذهب للشافعي، "**هما**"؛ أي حجةٌ وإجماعٌ "**بشرط انقراض العصر**".

هنا قوله: "**بشرط انقراض العصر**" فقط أريد أن أبين مسألة وسنرجع لها.

■ **العلماء اختلفوا: هل يشترط انقراض العصر لصحة الإجماع القولي أم لا؟**

والذين قالوا: إنه لا يشترط انقراض العصر أكثرهم كما قال القرافي في شرح [التنقيح]: (أكثرهم يقول: ليس شرطًا في الإجماع القولي، لكنه شرطٌ في الإجماع السكوتي).

إذن فقوله: "**هما**"؛ أي مثل القول الأول، لكنه اشترط انقراض العصر، والذي يقول هذا القول، هو الذي يقول: (إن انقراض العصر ليس شرطًا في الإجماع القولي).

وأما الحنابلة وغيرهم الذين يقولون: إن انقراض العصر شرط، فإن الإجماع السكوتي وغير

فقط أريدك أن تفهم هذه المسألة؛ لأنها قد تشكل على بعض الإخوان.

إذن، فقوله: "**قيل**" ليس عند الجميع، وإنما قيل: عند من لا يرى اشتراط انقراض العصر.

قال: "**وقيل**" وهذا القول أظن الرابع أو الثالث، وهذا قول ابن أبي هريرة، أبو علي بن هريرة الشافعي، أيضًا ونسبه للشافعي.

قال: "**حجة في الفتيا لا الحكم**" "**الفتيا**" التي يفتي بها؛ لأنها تكون محل للظهور والانتشار، "**لا الحكم**" الحكم القضائي؛ لأن الحكم القضائي:

- **أولًا**: ليس مظنةً للاشتهار؛ لأنه متعلق بالمحكوم به.

- **ثانيًا**: أن الحكم لا ينكر، فإن اجتهاد القاضي لا ينقض، فلما تقرر عند أهل العلم في القواعد الفقهية أنه لا ينقض حكم الحاكم، فإنه من المناسب ألا يُنكَر.

قال: "**وقيل**" هذا قول الذي بعده، وهو قول أبي إسحاق المروزي "**عكسه**"؛ أي أنه مقبولٌ في الحكم لا الفتوى.

والسبب: أنه يجوز في الفتوى على قول أبي إسحاق أنه يجوز في الفتوى أن تحيل على غيرك ممن لا ترى قوله، ألم يقل أحمد: اذهب إلى حلقة المدنيين فاسأله، فيجوز أنك تحيل في الفتوى إلى غيرك، أما الحكم فيجب أن تظهر الحق؛ ولذلك فإن الخصوم يبيِّنون الدليل للقاضي حيث لم يلزم بمذهب يبيِّنون له الدليل ليحكم بمقتضاه، وبموجبه.

"وإن لم يكن القولُ في تكليفٍ فلا إجماعَ، قاله في [التمهيد] و[الروضة]".

بدأ المصنف بعد قليل يذكر بعضًا من شروط الإجماع السكوتي.

فذكر، أو سيذكر بعض قليل ثلاثة شروط:

- الشرط الأول: أنه لا بد أن يكون القول المجمع عليه فيه تكليف.

- ثم سيذكر شرطًا آخر وهو شرط انتشار القول.

- ثم سيذكر شرطًا ثالث فيه خلاف وهو اشتراط أن يكون في عصر الصحابة، وسيرجح أنه ليس مشروطًا.

■ **نبدأ بأول هذه المسائل وهي مسألة: هل يشترط أن يكون المجمع عليه إجماعًا سكوتيًّا في تكليف أم لا؟**

قال المصنف: "**وإن لم يكن القولُ في تكليفٍ**"؛ أي ليس حكمًا تكليفيًّا في الوجوب والحرمة والندب والكراهة، وهذا يشمل جميع الأحكام التكليفية سواءً كانت متعلقة بأفعال القلوب، أو بأفعال الجوارح واللسان.

قال: "**فلا إجماعَ**"؛ أي لا يعتبر اتفاقهم إجماعًا شرعيًّا تحرُم مخالفته.

قال المصنف: "**قاله في [التمهيد]**" لابن الخطاب، "**و[الروضة]**" لابن قدامة.

السبب: قالوا: لأن ما لا تكليف فيه لا يحتاج إلى إنكار، وإنما يُنكَر ما فيه التكليف.

قال الشيخ: "**ولم يفرق آخرون**"؛ يعني أن بعضًا من العلماء في مذهب الإمام أحمد وغيره لم يذكروا هذا الشرط.

- طيب، عدم ذكرهم له يحتمل أنهم لم يعتبروه.
- ويحتمل أنهم لم يذكروه لعدم الغرض.

لماذا قلت هذا الاحتمال؟

لأن بعضًا من الأصوليين وهو ما نقله المرداوي عن البرماوي في شرح [الألفية] أنه قال: (إن اشتراط أن يكون المجمع عليه تكليفًا محل اتفاق)، فحينئذٍ نقول: إن الذين لم يفرقوا بين أن يكون حكمًا تكليفًا أو غيره، فمآل قولهم للأول.

لكن لو فرضنا أنه خلاف ما ثمرته؟

من ثمراته لو قلنا: إن الإباحة ليست حكمًا تكليفيًّا، مرت معنا، فحينئذٍ إذا قلنا: إنها ليست حكمًا تكليفي، فلو أن رجلًا من أهل العصر تكلم، فقال: إن هذا مباحٌ وسكت، ولم يخالفه أحد، فلا يكون إجماعًا، فلا إجماع سكوتي إلا على الحكم التكليفي الوجوب والحرمة والندب والكراهة حيث قلنا: إن الإباحة ليست تكليفًا، وسبق معنا أن فيها خلافًا.

"**وإن لم ينتشر القول فليس بحجة عند الأكثر**".

قول المصنف: "**وإن لم ينتشر القول**"؛ يعني لم ينتشر بين أهل العصر ولم يشتهر ويُعرف، وقد ذكرت لكم قبل قليل: أن الانتشار واجب، ولكن الذي ليس لازمًا هو العلم ببلوغ الحكم للمجتهدين، لا يلزمنا أن نعلم؛ ولذلك لو غلب على ظننا لكفى.

يقول: "**وإن لم ينتشر القول**" في الإجماع السكوتي قصده، "**فليس بحجة**"؛ أي فلا يكون إجماعًا ولا يكون حجة "**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر العلماء، وأكثر الأصوليين.

وهناك خلاف لبعضهم وهو مبهمٌ لم أستبنه، قالوا: إنه لا يلزم الانتشار ويكون إجماعًا، قالوا: لئلا يخلو العصر من قائمٍ بالحق، وهذا ذكره ابن مفلح، وقد يكون في المسألة يعني تأمل في حكاية القول عن بعضهم هذا.

"**والأكثر على أنه لا فرق بين مذهب الصحابي أو مجتهدٍ من المجتهدين في ذلك**".

هذه المسألة بس تحتاج إلى فهم، وعندي أن لأهل العلم مسلكان في أحكامها.

قول المصنف: "**والأكثر**"؛ أي أكثر أهل العلم "**على أنه لا فرق بين مذهب الصحابي**" قوله وفعله "وبين **مجتهدٍ من المجتهدين في ذلك**".

قوله: "في ذلك" تحتمل احتمالين:

- **الاحتمال الأول**: أنها عائدةٌ للإجماع السكوتي، فيكون الإجماع السكوتي منعقدٌ من الصحابة ومن غيرهم، وهذا الذي فهمه الجراعي في شرحه؛ ولذلك فإن الخلاف فيه هو الذي حكاه الماوردي عن بعض العلماء الذين قالوا: إن الإجماع السكوتي لا يكون حُجَّةً إلا في عهد الصحابة، فهؤلاء هم الذين خالفوا الأكثر في هذه المسألة.

- **الاحتمال الثاني**: أن يكون قول المصنف في ذلك عائدٌ للانتشار، وهي الجملة التي سبقت، وهذا الذي يظهر من فهم كلام المرداوي في [التحرير] وفي [التحبير]، فجعل أنه لا فرق بين الانتشار بين الصحابة وبين غيرهم.

ولكن يبدو أن المرداوي لما ألف شرحه لمتنه وهو [التحبير] استشكل هذه الإحالة، ومال إلى عدم صحة ذلك، أن يعود الضمير إلى الانتشار؛ لأن الخلاف في الانتشار غير موجود، فكيف تقول: إنه الأكثر، فلم

يفرِّق أحدٌ بين الصحابة وبين غيرهم في اشتراط الانتشار، لا يوجد خلاف عند الأصوليين، وإنما الخلاف فقط بين الصحابة وبين غيرهم في قضية هل الإجماع السكوتي حجةٌ أم لا؟

ولذلك فإن المرداوي في [التحرير] قال كلامًا، ثم كأنه مال إلى خلافه في شرحه عليه.

"مسألة: لا يعتبر لصحة الإجماع انقراض العصر عند الأكثر. وأومأ إليه إمامنا، واعتبره أكثر أصحابنا، وهو ظاهر كلام إمامنا، فعليه لهم ولبعضهم الرجوعُ لدليلٍ لا على الأول".

قال: "**ولا يعتبر**" هذه مسألة من المسائل المهمة في اشتراط، في مسألة اشتراط انقراض العصر في الإجماع سواء كان إجماعًا سكوتيًّا أو لغيره.

يقول الشيخ: "**ولا يعتبر**"؛ أي لا يشترط "**لصحة الإجماع**" يشمل جميع أنواع الإجماع السكوتي والقولي "**انقراض العصر**" معنى "**انقراض العصر**"؛ أي أن المجتهدين الذين اجتهدوا وحضروا الواقعة لا يلزم وفاتهم.

وبناءً عليه، فإنه ينعقد الإجماع، وتحرم المخالفة، ولو كانوا أحياءً، وأما من اشترط انقراض العصر، فإنه يقول: لا بد من وفاة المجتهد الذي حضر الواقعة وأقر بها؛ لأنه إذا مات علمنا أنه قد رضي بقوله ولم يرجع عنه، قد رضي بالسكوت، ورضي بالقول الأول.

إذن قول المصنف هذا: لا يشترط "**عند الأكثر**" المراد بالأكثر؛ أي أراد أكثر العلماء، والجمهور من الأصوليين عمومًا، واختاره من الحنابلة أبو الخطاب.

قال: "**وأومأ إليه الإمام أحمد**"؛ أي أن الإمام أحمد أومأ إليه في بعض كلامه.

قال: "**واعتبره أكثر أصحابنا**" منهم القاضي أبو يعلى، ومنهم ابن عقيل، والظاهر أن الشيخ تقي الدين يميل لاعتباره؛ لأن قوله: "**اعتبره**"؛ أي واعتبر انقضاء العصر شرطًا لصحة الإجماع.

"**أكثر أصحابنا**" قلت: منهم القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وهو ظاهر كلام الشيخ تقي الدين حيث أنه يعني ذكره في سياق القول الواحد، فقال: (أشهر الروايتين عن أحمد أنه يشترط انقراض العصر، وهذا قول كثيرٍ من أصحاب الشافعي وأحمد، واختيار القاضي أبي يعلى وغيره، ثم فرَّع عليه).

ثم قال الشيخ: "**وهو ظاهر كلام إمامنا**" يعني به الإمام أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في مسألة طويلة جدًّا قالها، فإن الإمام أحمد قال في رواية عبد الله: (الحجة من زعم أنه كان أمرًا مجمعًا ثم افترقوا، أنَّا نقف على ما

أجمعوا عليه، فإن أم الولد كان حكمها حكمًا للأمَةِ بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه عليٌّ بعد موته، وحد الخمر ضرب أبو بكرٍ أربعين، وعمر خالفه فزاد أربعين).

يقول القاضي بعدما نقل كلام الإمام أحمد قال: (ظاهر هذا اعتبار انقراض العصر؛ لأنه اعتد بخلاف عليٍّ بعد عمر في أم الولد، وكذلك اعتد بخلاف عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- بعد أبي بكرٍ في حد الخمر) فهذ يدل على هذه المسألة.

ينبني عليها ما ذكره الشيخ.

"فعليه لهم ولبعضهم الرجوعُ لدليلٍ لا على الأول".

قوله: "**فعليه**"؛ أي فائدة الخلاف في هذه المسألة أن "**لهم**"؛ أي لجميع المجتهدين في العصر، "**ولبعضهم**"؛ أي آحادهم؛ أي واحد أو أكثر "**الرجوع**"؛ أي الرجوع عن القول الذي أفتوا به "**لدليلٍ**" لا تشهيًّا؛ لأنه لا يجوز الرجوع تشهي،"**لا على الأول**"؛ أي لا على القول بأن انقراض العصر ليس بشرط، فإنه لا يجوز لهم الرجوع.

قال: "**وقال الإمام**" مراد المصنف بالإمام هنا إمام الحرمين الجويني، والمصنف كما ذكرت لكم تارةً يقصد به الجويني، وتارةً يقصد به الرازي.

قال: "**وقال الإمام: يعتبر**"؛ أي يعتبر انقراض العصر "**إن كان**"؛ أي إن كان الانقراض السكوتيُّ "**عن قياس**"؛ أي دليله القياس، وهذا القول الذي نقله المصنف عن إمام الحرمين تبع فيه ابن الحاجب، وقد نقل كثير من الأصوليين عن إمام الحرمين خلاف هذا القول؛ لأن كلام إمام الحرمين محتمل في الفهم.

"مسألة: لا إجماعَ إلا عن مستنَد عند الأكثر، قياسٍ أو غيرِه عند الأكثر، وتحرَمُ مخالفتُه عند الأكثر".

يقول الشيخ: "**لا إجماعَ إلا عن مستنَد**"؛ يعني أنه لا يمكن أن ينعقد إجماعٌ إلا عن دليل، فلا بد من وجود الدليل.

قال: "**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر أهل العلم يقولون بذلك، ومفهوم قوله: "**على الأكثر**"؛ يعني أن هناك من العلماء من خالف في هذه المسألة سأشير له بعد قليل.

وهذا القول: أنه لا بد فيها من مستند هو قول عامة أهل العلم، فلا يمكن أن ينعقد إجماعٌ إلا ولهذا الإجماع دليل، لكن هذا الدليل قد نعلمه، وقد لا نعلمه، وسيأتي إن شاء الله بعد قليل التفصيل في هذه المسألة، مسألة العلم وعدمه.

قول المصنف: "**عند الأكثر**"؛ يعني أن كثر العلماء يشترطون ذلك، ونُقِل عن بعض الناس من غير تسمية؛ لأن الذي حكاه عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد: حكي عن بعضهم أنهم يقولون: يجوز الإجماع من غير مستندٍ، وإنما يكون عن طريق التوافق، وعن طريق التباحث والتبحيث، فيتفقون على قولٍ من غير دليل، يقولونه هكذا، فحينئذٍ يكون إجماعهم غير مستندٍ إلى حجة، وإنما الحجة في إجماعهم، وهذا القول خطير جدًّا، وهذا من لوازمه إبطال الشريعة وإن كان غير موجود، لكن من لوازمه إبطال الشريعة.

فكيف يكون أفراد الأمة حاكمين على الأحكام؟!

هذا لا يجوز، بل لا يمكن أن يقع إجماعٌ إلا بدليل، بل قد نجزم أحيانًا أنه لا بد أن يكون الدليل نقليًّا كما سيأتي في كلام المصنف.

ولذلك بعضهم يعني بعض المتأخرين وهو الطوفي قال: (أظن أن سبب هذا الخلاف الذي أوردوه أنه يرجع إلى مسألة هل يمكن أن يكون هناك إلهام، هل يكون الإلهام دليل أم ليس بدليل؟) هذا رأيه، ولكن المسألة فيها تأمل.

أيضًا أكرر، هناك فرق بين أن يكون هناك مستند، وبين أن يُعلَم المستند، سيأتينا أنه لا يلزم العلم بالمستند من كلام المصنف، لكن بشروط.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**عند الأكثر قياسٍ**"؛ أي يصح أن يكون قياسًا، هذا المستند بإجماع أهل العلم يصح أن يكون آيةً أو خبرًا متواترًا، وبإجماعهم أيضًا يصح أن يكون مستند الإجماع حديث آحادٍ، وبإجماع العلماء أيضًا أنه يصح أن يكون مستند إجماع العموم، حكى الإجماع على الثنتين الأخيرتين، وأما الأولى والثانية، فواضحة، القاضي أبو يعلى وغيره، حكوه إجماعًا.

وإنما خالفوا في غير الأدلة النقلية؛ ولذلك يقول: "**قياسٍ أو غيره**"، فقوله: "**قياس**" معروف، و"**غيره**"؛ أي غير القياس من الأدلة غير النقلية، مثل الشبه، فإن قياس الشبه بعضهم يسميه قيس شبه، وبعضهم يجعله دليلًا منفصلًا الشبه؛ لأنهم لا يرون حجيته، وسيأتينا إن شاء الله في باب القياس.

هذه أدلة ليست نقلية مثل الأمارات، بعضهم يقول: حتى المناطات، المناط هذا دليل ليس نقلي.

فهل يصح أن يكون القياس وغيره من الأدلة العقلية، إن صح التعبير وإن كان مردها إلى النقل يصح أن يكون مستندًا للإجماع؟

يقول المصنف: "**يصح عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر القائلين: بأنه لا بد للإجماع من مستند.

طيب، قبل أن ننتقل للمسألة، هل هناك ثمرة في هذه المسألة أم لا؟ أو هل لها ثمرةٌ أم لا؟

نقول: نعم، إن لها ثمرة، بل ليس على سبيل الجزم؛ لأن الطوفي لما ذكر هل لها ثمرة أم لا؟ قال: (اختلف هل يصح أن يكون مستند الإجماع قياسٌ أم لا يصح هل لها ثمرة، أم لا؟ قال: (اختلف فيه).

قال: (فقيل: إن من تخريجات هذه المسألة القياس أو الإجماع المبني على قياس، مثل: قالوا: أن كثيرًا من أهل العلم عدَّ إجماع الصحابة على إمامة أبي بكر إجماعٌ مستندٌ على القياس، فإن الصحابة لما علموا أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- استخلف أبا بكر في الإمامة الصغرى، قاسوا عليها الإمامة الكبرى، فكان قياسًا.

ومثال ذلك: الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم- لما قاسوا قتال مانع الزكاة على مانع الصلاة، قال أبو بكر: (**لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا**).

مثال ذلك: عندما قاس العلماء واجمعوا على تحريم شحوم الخنزير قياسًا على لحومها، أو لحم خنزير، وغير ذلك.

من ذلك: الإجماع على إلحاق المائعات مثلًا، إلحاق المائعات بالثمن، غير الماء، المائعات غير الماء بالثمن، وهكذا، فهذا يكون مستنده الإجماع.

الذين يقولون: لا يصح أن يكون مستند الإجماع القياس: يقولون: إن هذه الأمور الأربع لها دليلٌ شرعي، فالصحابة وهذا هو المعتمد من مذهب الإمام أحمد أنه كان النص على إمامة أبي بكر بالنص، ولم يكن بالاحهتاد، فالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قالت له المرأة: (**مَنْ أَسْأَل؟ قَالَ**: «**اسْأَلِي أَبَا بَكْر**») وهكذا، والتفويض من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالإمامة يدل على التفويض في مطلق الولايات وهكذا.

يقول الشيخ: "**وتحرَمُ مخالفتُه**"؛ أي وتحرم مخالفة الإمام مع المستند إلى القياس "**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر أهل العلم، وهم القائلون: بأنه لا بد أن يكون مستنده القياس.

طيب، الذين خالفوا هؤلاء الأكثر من هم؟

قيل: إن الذين خالفوهم داوود ومحمد ابن جرير؛ لأن داوود لا يرى القياس، ومحمد ابن جرير له مأخذٌ أخر.

ممن خالف في هذه المسألة ووافق داوود وابن جرير:

الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فإن الشيخ تقي الدين يقول: (لا يمكن أن يوجد إجماعٌ إلا بدليل النصوص)، وله الكثير من النقول في هذه المسألة.

فالشيخ يقول: (إن الإجماع دليلٌ على نصٍّ موجودٍ معلومٍ عند الأئمة، وما من حكمٍ يعلم أن فيه إجماعًا إلا وفي الأمة من يعلم أن فيه نصًّا، وحينئذٍ فالإجماع دليلٌ على النص) وهذا الكلام في الحقيقة هو الصواب، أن الأصل في الإجماع أنه مستندٌ إلى النص، لكن قد يخفى علينا النص، ونعلم الدليل الثاني وهو القياس، لكن لا بد أن يكون الإجماع مستندًا إلى نص، فالإجماع كاشفٌ حينذاك، وهو دليلٌ في ذاته؛ لأنه كاشف، قد يخفى علينا الدليل لا مطلق الأدلة، لا يمكن أن تخفى علينا جميع الأدلة، وإنما يخفى علينا الدليل النصي المنقول.

وهذا واضح يا شيخ، الآن كثير من المشايخ لو تذكر قبل نحو من خمسين عامًا كان كثير من المشايخ ليس بيده كثير من كتب السُّنَّة، ويستدل بهذه الإجماعات، أو يستدل ببعض الأحكام التي يوردها الفقهاء، لما طُبِعَت كتب السُّنَّة وظهرت بحمد الله -عَزَّ وَجَل-، ظهر لنا وبال كثير من الأدلة التي كانوا يستدلون بها، وأن أصلها أحاديث مروية، أو إجماعات واتفاقات الصحابة من آثارهم.

بعض كبار الفقهاء ابن حزم أظنه، ما كان عند الترمذي أظن أو النسائي -نسيت- أحد الكتابين، الترمذي لم يصل أبا محمد بن حزم مع تأخر زمانه توفي ٤٥٦هـ، فقد يخفى على الناس بعض الكتب؛ يعني إلى عهدٍ قريب ابن بدران كان يقول يتكلم عن: هل مسند الإمام أحمد موجود أم ليس موجودًا؟!

ابن بدران قريب؛ يعني توفي من نحو ثمانين عامًا؛ يعني بعض من أدركه كان موجودًا إلى فترةٍ قريبة، فابن بدران كان يقول: (سمعنا أنه يوجد ناقصة كذا) بحمد الله -عَزَّ وَجَل- طبعت كتب السُّنَّة، أظهر ظهور السُّنَّة

واضح بحمد الله -عَزَّ وَجَل-، بقي بذل الجهد والتعلم، العلم سهل الآن، ولكن ربما لسهولته أصبح صعبًا، الشيء كل ما كان سهل قد يصبح صعب، مثل ما يقول: أزهد الناس في العالم أهله؛ لأن أسهل من يصل للعالم أهله، فيزهدون فيه، كذلك الذي يريد أن يحفظ السُّنَّة بدل من أن يحفظها يقول: يا أخي قدامي هنا موجودة على الرف، بل لا يقول: الرف، موجودة عندي في الجهاز، في دقيقة آتيك بالحديث بنصه أحسن من هذا الذي حفظ المتون، دعني أنشغل بغيره، فينشغل بأمرٍ لا أدري أهو موازٍ للحفظ أو هو دونه، أو بل قد يكون من المباحات.

"مسألة: إذا أُجمع على قولين، ففي إحداثِ ثالثٍ أقوالٌ"

هذه مسألة من المسائل المهمة التي دائمًا ترد علينا وهي قضية إذا أجمع العلماء على قولين، عبَّر المصنف بالإجماع وقصده بالإجماع اللغوي؛ أي الاتفاق.

قوله: "**على قولين**"؛ بمعنى أن المسألة اتفق العلماء فيها على قولين، قولٌ وقولٌ مخالفٌ له.

فهل يجوز إحداثُ قول ثالثٍ؟ يعني هل يجوز أننا نحدث قولًا ثالثًا غير هذين القولين؟

قبل أن نبدأ بهذه المسألة يجب أن نعرف أن مذهب الإمام أحمد يختلف عن مذهب الجمهور في هذه المسألة من جهة تحرير الخلاف.

فنقول: إن مذهب الإمام أحمد أن ما اتفق فيه على قولين له حالتان:

- **الحالة الأولى**: أن يكون الاتفاق على القولين من الصحابة -رِضْوَان الله عَلَيْهِم-، فحينئذٍ نقول: لا يجوز الخروج عن أقوال الصحابة، نص عليه أحمد في أكثر من مسألة، ونص على هذا الفهم الشيخ تقي الدين.

يقول الشيخ: (من أصل الإمام أحمد الذي لا خلاف عنه فيه، أنه لا يجوز الخروج عن أقوال الصحابة)، إذن يجب أن نستثني في هذه المسألة من الخلاف في هذه المسألة الخلاف الذي وقع من الصحابة، فإنه لا يُرفع، فإنه لا يجوز إحداث قولٍ بعدهم، حيث كان محصورًا بينهم.

- **الحالة الثانية**: إذا كان الخلاف من غيرهم، من التابعين فمن بعدهم، فنقول: إن فيها الأقوال الثلاثة، في مذهب أحمد منها قولان، ليست ثلاثة، وإنما القول الثالث محكي هكذا، قال: "**ففي إحداث ثالث**

أقوالٌ" هنا "**أقوالٌ**"؛ أي أنها ثلاثة أقوال حكاها المصنف، هذه الأقوال التي حكاها المصنف قال: "ثالثها" نبدأ بالأول والثاني، ثم أصِلُ بالثالث.

- **أول هذه الأقوال الثلاثة**: أنه لا يجوز إحداث قولٌ ثالث في خلافٍ من الصحابة أو من بعدهم، وهذا الذي نص عليه الإمام أحمد كما قال ابن عقيل، وهو الذي يذكره كثيرٌ من فقهاء الحنابلة.

وظاهر كلام الشيخ تقي الدين في [التسعينية] هذا الرأي، فكأنه يميل له، فإنه لم يذكر إلا هذا الرأي جازمًا به، ولم يذكر الأقوال الثانية.

- **القول الثاني**: لم يذكر القول الثاني المصنف، لكني أذكره أنا: أنه يجوز إحداثٌ قول ثالث مطلقًا، وهذا القول من الأقوال الشاذة نسبه ابن عقيل للرافضة ولبعض الحنفية، وقد جزم الشيخ تقي الدين بأن هذا القول شاذ؛ ولذلك يقول: (إنما نازع في ذلك شذوذٌ) فحينئذٍ لا يصح هذا القول.
- قول المصنف: "**ثالثُها**"؛ أي ثالث الأقوال "**المختارُ**"؛ أي الذي اختاره المصنف، وهو في الحقيقة ظاهر في الشيخ تقي الدين في كثير من أقواله، واختياراته التي يختارها.

قال: "إن رَفَعَ الثالثُ الإجماعَ، امتنع وإلا فلا".

كيف يرفع القول الثالث الإجماع؟

يعني لو أن القولين أجمعا على المنع من الفعل، أحدهما يقول بالكراهة، والآخر يقول بالتحريم؛ لأن كلاهما يقول بالمنع، فيأتي المحدث بالقول الثالث فيقول: بالندب أو بالوجوب، **فنقول**: إنك قد رفعت القولين، هذا قولٌ رافعٌ للقولين، فحينئذٍ لا يلتفت إليه، ولا يصح، وقولك هذا باطلٌ وساقط.

إن لم يرفع القولين، مثل أن يكون الخلاف على قولين بالحرمة وبالإباحة، فيأتي ثالثٌ فيقول بالكراهة، نقول: يجوز؛ لأنه ليس رفعًا للقولين، والشيخ تقي الدين كثيرًا ما يحكم بالكراهة لأجل هذه المسألة؛ لأن المسألة فيها قولان بالإباحة وبالندب، فيأخذ به، ولو قلت: إنه يقول به بأن خلاف المتأخر، بل هذا من أصول أحمد مراعاة الخلاف بالكراهة، وأظني أشرت له قبل ذلك.

"ويجوز إحداث دليلٍ آخرَ وعلةٍ عند الأكثر".

قوله: "**ويجوز**" يعني يجوز بمعنى أنه لا يحرم، ليس المقصود به الجواز العقلي، وإنما الجواز الشرعي؛ بمعنى لا يحرم، وبناءً عليه فلا يكون هذا مخالفًا وناقضًا للإجماع.

قال: "**إحداث دليلٍ آخر**"؛ بمعنى أن يكون في المسألة دليلٌ أو أكثر، ثم يأتي رجلٌ بعدهم، فيحدث دليلًا زائدًا على الأدلة التي استدل بها أصحاب الأقوال، القول الأول إذا كانت المسألة مجمع عليها، فيأتي بدليل آخر لهم.

فهل يجوز له أن يأتي بأدلة غير التي استدل بها أهل الإجماع؟

نقول: نعم، يجوز، فيجوز إحداث دليل آخر، والقول بإحداث الدليل هو قول أكثر أهل العلم -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى-.

وقد خالف في هذه المسألة بعض أهل العلم، فقال: (إنه لا يجوز إحداث دليلٍ آخر خلاف الدليل الذي احتج به أهل الإجماع، لكن بشرط: إذا كان هذا الدليل الثاني يبطل مستند ومعتمد أهل الإجماع، فإنه في هذه الحالة يكون تخطئةً لأهل الإجماع؛ لأن بعد الأدلة تبطل الدليل الآخر، وهذا القول تستطيع أن تجعله قولًا، وتستطيع أن تجعله قيدًا، قال به القاضي عبد الوهاب المالكي في كتابه [الملخص]، وإن كانوا -خذ هذه المعلومة- في كتب الأصول ينقلون عن القاضي عبد الوهاب أنه يقول: (لا يجوز مطلقًا) وهذا غير صحيح، بل إن كلام القاضي عبد الوهاب، ونقله بنصه القرافي في شرح [التنقيح] لا يقول: لا يجوز مطلقًا، وإنما يقول: (يجوز لكن بشرط ألا يكون الدليل رافعًا للحكم الذي قبله).

يقول: الحق أنه إن فُهِم عنهم أن ما عداه ليس بدليل على ذلك الحكم امتنع الاستدلال بغيره، وإلا فلا يمتنع، هذا كلام صريح، ثم نقله بنصه بطول القرافي.

لماذا قلت هذا الكلام عن القاضي عبد الوهاب؟

لأن القاضي عبد الوهاب لما جاء الشرح فيقولون: عند الأكثر، قالوا: وخالف القاضي عبد الوهاب، قالوا: لا يجوز إحداث دليلٍ زائدٍ على ما أجمع عليه أهل الإجماع، نقول: إن هذا غير صحيح، بل قول القاضي: أنه زاد قيدًا، القاضي عبد الوهاب، وهو من أئمة المسلمين لا شك.

القاضي عبد الوهاب هذا له يعني فضلٌ عظيم جدًّا -عليه رحمة الله-، بل قيل: إن معتمد المالكية عليه، فتعرفون أن الناس بعد المازني اعتمدوا شرح [التلقين]، و[التلقين] له، وهو قد أخذ فقهه عن ابن القصار والأبهري، والأبهري شيخ له وشيخٌ لشيخه، وهؤلاء هم عمدة المالكية في الاستدلال، ومن بعدهم في التفريع أكثر.

طيب، كلام القاضي عبد الوهاب للشيخ تقي الدين كلامٌ نحوه، قريب جدًّا من كلامه، فكأن القاضي عبد الوهاب وافقه الشيخ تقي الدين في هذه المسألة.

"وكذا إحداثُ تأويلٍ".

قول: **"وإحداث"** معنى **"إحداث"**؛ أي إيجاد، **"تأويل"** المراد بـ **"التأويل"** يعني التفسير، وليس المراد بالتأويل هنا بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره؛ لأن الأصل في استخدام السلف بالتأويل هو التفسير.

معنى "إحداث تأويل"؛ بمعنى أنه هل يجوز أن يفسر الحديث والآية بخلاف ما فسره به الأوائل أم لا يجوز؟

المصنف هنا يقول: يجوز إحداث تأويلٍ.

الحقيقة أن إطلاق إيجاد تفسير جديد، وإحداث تأويل ليس على إطلاقه، بل نقول: إن إحداث التأويل له حالتان، ذكر الحالتين جماعة منهم الجراعي وغيره.

- **الحالة الأولى**: أن يتأول علماء الأمة الآية أو الحديث بتأويلٍ، وينصوا على فساد ما عداه، فحينئذٍ كل إحداث تأويلٍ يكون باطلًا.

مثال ذلك: الأدلة المعاني النصية، الدلائل النصية، لا يجوز صرفها عن وجهها، وأصبح أهل زماننا الآن يحدثون تفسيرات للقرآن من أغرب ما يكون وقد انعقد الإجماع على بطلان على ما عدا هذا التفسير سواءً في الأخبار، أو في الأحكام.

مثاله في الأخبار: عندما جاءنا رجل وقال: إن آدم ليس أبا البشر، بل إن للبشر آباءٌ متعددون كل واحد منهم يسمى آدم، فلكل عرقٍ وجنس أبٌ يسمى آدم، ثم فسر القرآن بما شاء، كذا العقلانيون الذين هدموا أصول الإجماع، فقالوا بذلك.

- **الحالة الثانية**: إذا كان العلماء لم ينصوا على فساد المعاني، ففيه هذا الخلاف الذي سيورده المصنف.

طيب، قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **"كذلك إحداث تأويل"** اقتصر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- على قولٍ واحد وهو الجواز، وهذا القول الذي اقتصر فيه المصنف على الجواز، ذكر ابن قاضي الجبل تبعًا للآمدي أنه قول الجمهور، فدل على أن المسألة فيها خلاف.

وممن قال بهذا القول طبعًا بعد تحرير الخلاف الذي ذكرته لكم قبل قليل من فقهاء أحمد أبي الخطاب وابن عقيل، ولكن ابن عقيل قيده بقيدٍ مهم الذي ذكرت لكم قبل قليل، وهو ألا يكون التأويل الثاني فيه إبطالٌ للتأويل الأول، أو هذا قيدٌ يزيد عن القيد الأول فلابد ألا يكون إبطالًا للتأويل الأول، وإنما يكون يعني متممًا له، وكلام ابن عقيل هذا تَبِعَه عليه القرافي، والمرداوي وكثيرون تبعوا عليه.

هناك قول آخر مهم جدًا، قال بعض أهل العلم: (إنه لا يجوز إحداث تأويلٍ جديدٍ للقرآن) وهذا القول انتصر له وبقوة القاضي عبد الوهاب –عليه رحمة الله– (عبد الوهاب بن نصر التغلبي)، وجزم به.

وممن جزم به الشيخ تقي الدين –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–، وقال: (إن هذا هو مذهب أصحابنا)، فقد قال الشيخ تقي الدين، والنقل هذا موجود في [المسودة] ونقله ابن مفلح وقال: عن بعضهم، وجزم المرداوي وقال: أنه قول الشيخ تقي الدين.

لماذا قلت هذا؟

لأن [المسودة] مدموج كلام الشيخ مع أبيه مع جده، وليس واضحًا في المسودة أنه كلام الشيخ، لكن سأشير لكم في موضعٍ آخر قد طال في الاستدلال على هذه المسألة.

الشيخ تقي الدين يقول في [المسودة]: (لا يجوز ذلك)؛ أي إحداث تأويلٍ (كما لا يجوز إحداث قول ثالث، هذا الذي عليه الجمهور، ولا يحتمل مذهبنا غيره).

ابن مفلح لما ذكر نقل كلام الشيخ قال: (مراده)؛ أي مراد الشيخ تقي الدين (دفع تأويل أهل البدع الذي أنكره السلف، فإن تأويلهم هذا غير مقبول).

وقد أطال الشيخ تقي الدين كلامًا طويلًا جدًّا في [بيان تلبيس الجهمية] في الرد على المؤسس، وهو إذا أطلق المؤسس يقصد به أبو فخر الرازي؛ لأنه ألف كتابه [تأسيس التقديس] الذي رد عليه في [بيان تلبيس الجهمية]، فرد على المؤسس حينما قال: إنه يجوز إحداث قولٍ ثالث، فأطال بكلامٍ طويلٍ جيد لهذه المسألة، وله كلام كثير جدًّا جدًّا في هذه المسألة.

إذن المقصود: أن إحداث قولًا ثالث، إحداث تأويل جديد إذا كان رافعًا للخلاف الذي قبله، مسقطًا له بجميع تفسيرات السلف، فنقول فيه مثل ما قلنا في إحداث قول ثالث لا يجوز مطلقًا، وهذا مجزوم به.

وبناءً عليه، نقول: إن القيد الذي ذكره ابن عقيلٍ يرفع الإطلاق، فلا بد من ذكر قيد ابن عقيل، وهو أنه لا بد أن يكون الإحداث ليس رافعًا، فإن كان السلف قد اختلفوا على قولين أو ثلاثة، فجاء شخصٌ وقال: أُحدِثُ قولًا ثالثًا، وهذا الثالث هو ملغيًّا للقولين السابقين، فنقول: إن هذا ليس بجائز.

"مسألة: اتفاق العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول بعد أن استقرَّ خلافُهم، ليس إجماعًا عند إمامنا وأكثرِ أصحابِه".

يقول الشيخ: هذه عكس السابقة، المصنف يقول: إذا كان أهل العصر الأول لهم قولان في مسألةٍ ثم بعد انقضاء العصر الأول جاء أهل العصر الثاني، فاتفقوا على قولٍ من هذين القولين، "**بعد أن استقر خلافهم**"؛ يعني بعدما انقضى العصر باستقرار الخلاف.

قال: "**ليس إجماعًا عند إمامنا**"؛ أي عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه، وحينئذٍ فإنه لا يرتفع خلاف الأول، ويسوغ للمجتهد أن يذهب بالقول الآخِر أو الأخير.

قال: "**عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه**" ممن جزم به من أصحاب الإمام أحمد أبو محمد التميمي في أصوله القاضي، وابن عقيل، وغيرهم.

قال: "**خلافًا لأبي الخطاب وغيره**" فإن أبا الخطاب وغيره قالوا: (إن اتفاق أهل العصر الثاني يكون إجماعًا) وقد صوب قول أبي الخطاب الشيخ تقي الدين في الرد على السبكي، فيقول الشيخ: (الصواب في مسألة إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة أن ذلك إذا وقع أنه شك في وقوعه، أن ذلك إذا وقع وجب القول بأن ذلك الإجماع معصومٌ، فإن الأمة معصومة في كل عصر من الضلال).

يقول الشيخ: (لكن دعوى إجماع من بعد الصحابة على أحد قوليهم متعذرٌ في الغالب أو متعسر، وإجماع من بعد التابعين على أحد قوليهم، فالعلم بهذا في غاية البعد والامتناع).

بناءً على ذلك، فإن في هذه المسألة للتنظير لعصرٍ واحد، ومن بعده فإنها بمثابة الممتنع، فلا يأتينا شخص ويقول: إن أهل عصرنا أجمعوا على أحد قولي السلف فنورد(٣٦:٣١:١) الخلاف السابق، هذا غير صحيح، فكان في عهد الصحابة، ولم يجمع التابعون على إلغائه، فإنه يرى خلافًا.

- **تأتينا مسألة مشهورة جدًّا وهي مسألة تقليد الميت، أشير لها بسرعة، لم يذكرها المصنف، ربما يذكرها في التقرير بعد ذلك.**

مسألة تقليد الميت ما معناها؟

إذا كان في المسألة ثلاث أقوال، ثم هُجِر أحد الأقوال الثلاثة، وبقي قولان، فهل يجوز لأهل العصر الثالث أو الرابع، أو من بعده أن يرجعوا للقول الذي هُجِر أم لا؟

مثله هنا في مسألة لو كان في المسألة خلافٌ على قولين، واتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين، ولم نقل: إنه إجماع، وهو قول الجمهور، فهل يجوز لأهل العصر الثالث أن يأخذوا القول المهجور أم لا؟ هذه مسألة مشهورة تسمى تقليد الميت.

نقول: إن تقليد الميت جائزٌ، وسيأتينا إن شاء الله إشارة لها في محله؛ لأن تقليد الميت، تنبني أو من ثمرات هذه المسألة.

ولذلك لو جاء شخص وقال: أريد أن آخذ قولًا من أقوال الصحابة التي لم يأخذ بها أحدٌ من الأئمة المتبوعين، نقول له: انظر، أولًا هل فهمت قول الصحابي فهمًا صحيحًا؟ كثير من الناس يفهم أقوال الصحابة فهمًا غير صحيح، هذا أولًا؛ لأنه يرى سطرًا أو نصف سطر ويظن أن هذا قول الصحابي.

على سبيل المثال: لما جاء أن طلحة وغيره من الصحابة كانوا يرون الاستجمار، ولا يرون الاستنجاء، هل نقول: إن هذا قول لهم يمنعون؟

نقول: لا يمنعون، وإنما منعوا منه سدًّا للذريعة عندما كثر الماء عند الناس، فظن بعض الناس أنه يجب الماء، وأن الاستجمار لا يجوز إلا عند فقده، شوف توجيه العلماء، وهذا توجيه بعض من أهل العلم في هذه المسألة كالشيخ تقي الدين.

عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- عندما أتم في السفر، هل معناها أن الإتمام في السفر ليس سُنَّة؟

نقول: الإجماع منعقد على أن الإتمام سُنَّة، وأما فعل عثمان وعائشة -رَضِيَ الله عَنْهُما- فإنه كان لغرض، لما جاء ظن بعض الأعراب أنه واجب، فأتمت عائشة، وأتم عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ-، أو كما ذكر الحافظ ابن حجر: أن عثمان أتم في مكة؛ لأنه اجتهد، وهو إحدى الروايتين للإمام أحمد على أنه من كان في بلدةٍ زوجة، فإنه يكون مستوطنًا وهكذا.

إذن أول مسألة: هل فهمت قول الصحابي على وجهه أم لا؟

إذا كانت المذاهب الأربعة المتبوعة التي في المسألة الواحدة أُلِّفت مئات الكتب كثير في زماننا أتكلم ولا أحكم على غير زماننا، يفهمون المذهب على غير وجهه، بل بعض المتقدمين يفهم على غير وجهه، فكيف في نقل عن قول أحد السلف، أو الصحابة والتابعين وهو قول في سطرٍ، ولم تقف على جميع أقواله، ولم تنظر لتفسير تلامذته بهذا القول؟ هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني هنا: ننظر هل أجمعوا؛ أعني التابعين على إلغاء قوله أم لا؟ مثل مسألة العول الذي قضى به ابن عباس، هل أجمع على خلافه فيُترك، أم ليس مجمعًا عليه؟ هذه مسألتنا هنا.

بعض أهل العلم يقول: إنه ليس مجمعًا؛ لأنه ورد أن بعض التابعين خالف فيه، وأظن إن كان أبو حذيفة معنا، أظن وعهدي قديم، أن ابن كثيرٍ ذكر في كتابه [مسند الفاروق]: (أن بعضًا من التابعين أخذ بقول ابن عباسٍ في مسألة العول) أظنه ذكر ذلك؛ ولذلك نقضه قال: إنه ليس إجماعًا، -أظن هذا نسيت الآن وأنا أعتمد على ذاكرة الذهن كثيرًا، فأخطئ-.

"مسألة: اتفاق مجتهدي عصرٍ بعد الخلافِ والاستقرارِ، فمن اشترط انقراضَ العصر عدَّه إجْماعًا، ومن لم يشترطه، فقيل: حجةٌ، وقيل: ممتنعٌ".

يقول الشيخ: **"اتفاق مجتهدي عصرٍ بعد الخلاف والاستقرار"**؛ أي بعد خلاف المسألة والاستقرار، **"فمن اشتراط انقراض العصر عدَه إجماعًا"** فيكون حينئذٍ إجماعًا؛ لأنهم اتفقوا بعد خلاف، **"ومن لم يشترطه"**؛ أي لم يشترط انقراض العصر، فقيل عندهم، هو أراد هذه المسألة **"فقيل: حجة"**؛ يعني أنه يكون حجةً وليس إجماعًا، **"وقيل: ممتنعٌ"**؛ أي ممتنعٌ عن هذا الأمر.

"وقيل: الاستقرار فيما لم يخالف فيه إلا شرذمةٌ".

قليلة؛ يعني أن اشتراط الاستقرار لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة والأغلب أنهم لم يخالفوا، هذه إن شاء الله ستأتي في المسألة التي بعدها، أو التي بعد بعدها.

"مسألة: اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبرٍ أو دليلٍ راجحٍ إذا عُمل على وفقه".

هذه المسألة متعلقة بالجهل بالدليل والمستند بالإجماع، قبل أن نتكلم عن كلام المصنف نقول: **إن الجهل بالدليل له ثلاث حالات:**

- **الحالة الأولى**: أن تجهل الأمة الدليل مع مخالفتهم لحكم الدليل، فنقول في هذه الحالة: لا يجوز مطلقًا هذا الشيء؛ لأن الله عصم الأمة عن الضلالة، والضلالة هنا في الحكم، وفي الجهل بالدليل معًا.

- **الحالة الثانية**: أن تكون المسألة ليس لها إلا دليلٌ واحد، وليس لها دليلٌ آخر، فنقول أيضًا: لا يجوز أن تكون الأمة جاهلة به، فلا بد من ظهور هذا الدليل ومعرفته، جزم بذلك جزمًا من غير ذكر خلاف ابن مفلح والمرداوي وغيرهم.

- **الحالة الثالثة**: أن تكون المسألة له عدة أدلة، وبعض هذه الأدلة يخفى على جميع الأمة، أو نقول: خفي من الأدلة الدليل الراجح، كالدليل النصي، وظهر لهم الدليل المرجوح، كالدليل القياسي، ولم يتفقوا على خلاف الدليل، وإنما اتفقوا على مضمونه وموجبه، فهذه المسألة التي ذكر المصنف فيها الخلاف، ويعني تكلم عنها في هذا الموضع.

يقول الشيخ: "**اختلفوا**"؛ أي اختلف العلماء والأصوليون "**في جواز**"؛ أي في الإمكان العقلي والجواز الشرعي "**عدم علم الأمة بخبرٍ**"؛ أي نقلٍ، "**أو دليلٍ راجحٍ**"، مفهوم ذلك أنهم يجب أن يعلموا بالدليل المرجوح، وأن المسألة إذا كان لها دليلٌ واحدٌ، فلا يجوز أن تجهل الأمة جميعها هذا الدليل، بل لا بد أن يعلموا الدليل؛ لأن هذا من حفظ الأمة.

قال: "**إذا عُمِل على وفقه**"؛ بمعنى أنه إذا جُهِل الدليل الراجح واجمعوا على عدم العمل به هذا غير ممكن؛ لأن الله عصم الأمة.

هذه المسألة مسلمة ذكر ابن رجب في [فتح الباري] عددًا من الأدلة من آثار الصحابة ومن بعدهم، قالوا: هذه الآثار تدلل على أنه يمكن أن ينعقد الإجماع مع خفاء الدليل الراجح، وهذا لها تطبيقاتها عند السلف متعددة.

"وارتداد الأمة جائز عقلًا لا سمعًا في الأصح؛ لعصمتها من الخطأ، والردةُ أعظمُ".

يقول الشيخ: "**وارتداد الأمة**"؛ يعني "**الأمة**" هنا، "**ال**" هنا للاستغراق؛ أي جميع الأمة، في عصر من الأعصار، في عصرٍ واحد من الأعصار قال: جائزٌ عقلًا؛ بمعنى أنه ممكنٌ عقلًا، وقد حكى ألا خلاف في ذلك الآمدي، فقال: لا خلاف في تصور ارتداد الأمة الإسلامية في بعض الأعصار عقلًا.

قال: **"لا سمعًا"** حيث أن النص قد ورد بأن الله -عَزَّ وَجَل- حافظٌ هذه الأمة في دينها، «**لَا تَزَالُ أُمَّتِي عَلَى الحَق ظَاهِرِين حَتَّى قِيَام السَّاعَة**» والأدلة كثيرة في هذا الباب، لا يمكن أن تردد الأمة، بل ولا يمكن أن تخفى السُّنَّة كذلك، وأبشرك بذلك أن السُّنَّة لا ممكن أن تخفى، لا أقول لك: تنعدم، بل لا يمكن أن تخفى، بل لا بد أن تكون ظاهرةً، فالسُّنَّة والدين ظاهرٌ إلى قيام الساعة، ثم بعد ذلك يرفع الله -عَزَّ وَجَل- العلم، ويكفر أهل الأرض، هذا في آخر الزمان تمامًا، ولا يبقَ على الأرض من يقول: الله الله.

قال: **"لا سمعًا في الأصح"** الذين خالفوا في هذه المسألة هم بعض أصحاب الإمام أحمد، فقد نقل ابن مفلح أنه قال: (ظاهر كلام أصحابنا امتناعه عقلًا، بل صرح به بعضهم).

فالخلاف في هذه المسألة عن بعض أصحاب الإمام أحمد منهم ابن عقيل واستدلوا على ذلك، قالوا: (لأن الردة تخرج أمة محمد عن كونها أمته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فحينئذٍ لا تكون أمته).

وقد قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَة**» لكن نقول: إن الاجتماع إنما في حيث كانوا مؤمنين، ولما خرجوا عن أمته، فاجتماعهم قد يكون على ضلالة.

قال: **"لعصمتهم من الخطأ، والردة أعظمه"** هذا دليل على أنه لا يصح سمعًا؛ لأن الرِّدة أعظم الخطأ، ولا يمكن أن يجتمعوا عليه.

"ويصح التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحة الإجماع عليه".

هذه المسألة متعلقة بالتمسك بالإجماع، ما الذي يتمسك بالإجماع؟ ألخص جملة، ثم أرجع إلى كلام المصنف.

العلماء يقولون: إن التمسك بالإجماع نوعان:

- **تمسكٌ به فيما يتوقف صحة الإجماع عليه:** لا يمكن أن يصح الإجماع إلا وأنت مؤمنٌ بالله -عَزَّ وَجَل-، إلا وأنت مصدقٌ بالنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، مقرٌ بدين الإسلام.

وبناءً على ذلك، فلا يصح التمسك؛ يعني لا يصح أن تستدل بالإجماع على منكر وجود الله -عَزَّ وَجَل-، ولا يصح أن تستدل بالإجماع على منكر رسالة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه يتوقف صحة الإجماع على وجود الباري، وعلى التصديق برسالة نبيه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ومثله أيضًا ما يتعلق بدلائل صدق الرسالة، فلا يصح التمسك بالإجماع على دلائل صدق الرسالة وهي المعجزات، فتقول: أجمعوا على أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- معجزٌ، تقولها للكافر، هذا لا يصح الاستدلال به ولا التمسك به، إذن التمسك بمعنى الاستدلال. هذا النوع الأول.

- **النوع الثاني**: التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف الإجماع عليه، هذا يصح، يقول المصنف: **"ويصح التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف صحة الإجماع عليه"**؛ أي ليس شرطًا لصحة الإجماع ذلك.

وما لا يتوقف الإجماع عليه أشياء، نذكر منها بعضها:

- **أولها**: الديني؛ فإنه يصح التمسك بالإجماع في أمور الدين، سواءً كانت من أمور الأصول، أو من أمور الفروع، وسواءً كانت من أمور الاعتقادات، أو من أمور العبادات، فأصول الفقه يصح أن تستدل بها بالإجماع؛ لأنها من أصول الدين، من أصول الفقه، وأصول الدين كذلك قد يتجوز في تسميتها أصول الدين.

كذلك مسائل الفقه واضحة جدًا.

مسائل الاعتقاد يصح أن تستدل بالإجماع، لو قرأت [أصول السُّنَّة]، أو شرح [أصول السُّنَّة] للالكائي رأيت عددًا كبيرًا من الإجماعات المحكية، فالإجماعات كثيرة جدًّا المحكية عند أهل العلم في إثبات صفات الله -عَزَّ وَجَل-، إثبات علو -عَزَّ وَجَل-، إثبات أن القرآن كلام الله، إجماعات كثيرة جدًّا حكاها الأئمة الأوائل سفيان، مالك، كلهم يحكون الإجماع، فيصح بالاستدلال في الإجماع بأصول الاعتقاد في الفروع. هذا الأمر الأول وهي المسائل الدينية.

- **الأمر الثاني**: الأمور العقلية يصح الاستدلال بها كذلك، مثل: أن المرء يستدل بالإجماع على حدوث العالم، فكون العالم حادثًا، هذا يستدلُّ عليه بالإجماع.
- أيضًا من الأمور التي يستدل عليها بالإجماع الأمور الدنيوية، تكلم عنها المصنف.

من ذلك الأمور اللغوية هل يصح الاستدلال بالإجماع عليها أم لا؟

بعض أهل العلم قالوا: إنه يصح الاستدلال بالإجماع عليها مثل إجماع اللغويين على أن الفاء للتعقيب، فحينئذٍ تستدل به على المخالف، مثل الاستدلال على إجماع اللغويين على أن الباء ليس معناها التبعيد،

خلافًا لمن ظن هذا الوهم من فقهاء الشافعية، فحينئذٍ نقول: إن الباء إنما هي للإلصاق، فنستدل بإجماع اللغويين على أنه لا بد من مسح أغلب الرأس وهكذا.

"**وفي الدنيوية، كالآراء في الحروب، خلاف**".

قال: "**وفي الدنيوية**"؛ يعني هل يصح الاستدلال بالإجماع في الأمور الدنيوية "**كالآراء في الحروب**"، مثل "**الآراء في الحروب**" جميع الأمور المتعلقة بالسياسة الشرعية؟

"**خلاف**"؛ **أي خلاف بين أهل العلم على قولين:**

- **القول الأول:** أنه يصح الإجماع ويجب العمل به، وهذا ظاهر كلام القاضي أبي يعلى وتلامذته كأبي الخطاب، وابن عقيل، وهو الذي اختاره الآمدي، ومن تبعه كابن الحاجب، ورجح هذا القول المرداوي وقال: (إنه الأظهر)، ونسبه ابن قاضي الجبل للجمهور.

- **القول الثاني:** أنه لا يلزم العمل به، ولا يكون حينئذٍ الاحتجاج به واجب، وهذا القول قطع به من الأصوليين الغزالي والسمعاني، وهو ظاهر كلام الموفق في [الروضة] وتبعه أيضًا الطوفي وابن حمدان.

"**وفي أقل ما قيل، كدِيَةِ الكتابيّ الثلثُ به وبالاستصحاب لا به فقط؛ إذ الأقل مجمع عليه دون نفي الزيادة**".

هذه مسألة من المسائل المهمة؛ يعني للأسف كانت في آخر الدرس؛ لأن الاستدلال بها كثير.

■ **عندنا مسألة تسمى الاستدلال بأقل ما قيل، نأخذ كلام المصنف.**

يقول المصنف: "**وفي**" معنى قوله: "**وفي**"؛ أي وفي التمسك "**بأقل ما قيل**".

وقول المصنف: "**أقل ما قيل**" معناها أنه إذا اختلف العلماء، شوف عندنا فرق بين عبارتين، العبارة الثانية ليست معنا، هي دليل منفصل وهو أقل ما ورد لا أتكلم عن هذه المسألة، وإياك أن يلتبس عندك الاستدلال بأقل ما ورد بأقل ما قيل، نحن نتكلم عن أقل ما قيل.

"**أقل ما قيل" ما معناها؟**

أن يختلف العلماء في مسألةٍ على أقوالٍ شتى، فننظر حينئذٍ في أقلها مما تشمله الأقوال كلها، فنأخذ بالأقل، ونلغي ما زاد عنه، هذا الذي معناه الأخذ بأقل ما قيل.

طيب، هذا الأخذ بأقل ما قيل له صور متعددة وأنواع، من أنواعه:

- **أن يكون الأقل باعتبار العدد:**

ومثاله: ما ذكر المصنف قال: "**كدِيَةِ الكتابيّ الثلثُ**" الكتابي اختلف:

- قيل: إن ديته كدية مسلم.
- قيل: أن ديته نصف دية الملم.
- قيل: إن ديته ثلث دية المسلم.

فجاء الشافعي، فاستدل بأن ديته ثلث دية المسلم بناءً على أنه أقل ما قيل، وأشهر من استدل بهذا هو الشافعي، سيأتينا إن شاء الله بعد قليل في الاحتجاج، هذا معنى أقلها عددًا.

- **طيب، النوع الثاني: أقلها باعتبار الصفة.**

مثال ذلك من كلام الإمام أحمد جاء في مسائل إسحاق بن منصور: أن الإمام أحمد سئل: من غسل ميتًا أيغتسل؟ فقال الإمام أحمد: (أرجو ألا يجب عليه الغسل، فأما الوضوء فأقل ما قيل)، فهما طريقان لرفع الحدث، أقلهما الوضوء؛ لأن الغسل يرفع ما يجب فيه الغسل بحيث وجد الترتيب فيه مع النية، فأحمد استدل بأقل ما قيل في الصلة.

مثال آخر: جاء عند البيهقي في السنن أن الشافعي أخذ بقول أهل المدينة في دية الخطأ، وعلل ذلك بأن الناس قد اختلفوا، وأن السُّنَّة جاءت بمئةٍ من الإبل مطلقة غير مفسرة، قال: واسم الإبل يتناول الصغار والكبار.

قال البيهقي: فألزم القاتل أقل ما قالوا أنه يلزمه، فكان عنده قول أهل المدينة أقل ما قيل، ثم نقل كلام الشافعي، فنظر للصفات، فنظر أقل الصفات فأخذها، فقال: هذه الصيغة المتفق عليها. هذا الأمر الثاني.

- **الأمر الثالث من أقل ما قيل:** أقل ما قيل باعتبار الحكم؛ بمعنى أن يكون في المسألة قولان: وجوبٌ وندبٌ، فنقول: أجمعوا على الندب وجوبٌ وكراهة، فنقول: أجمعوا على المنع.

ولذلك لما يأتي بعض الناس فيرى في كلام بعض الذين يحكون الإجماع كابن المنذر يقول: أجمعوا على مشروعية كذا، يقول: كلامه هذا غير صحيح؛ لأن من أهل العلم من أوجب، فإجماعه منقوض، نقول: لا، هو حكى الإجماع على أقل حكمٍ، فهذا يكون من باب الأقل.

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **"كدية الكتاب الثلث"** ذكرها قبل قليل، قال: **"به وبالاستصحاب"**؛ أي يصح الاحتجاج به وبالاستصحاب.

طيب، قبل أن نبدأ، قول المصنف: **"به وبالاستصحاب" نستفيد منها حكمين:**

- **الحكم الأول**: أنه يصح الاحتجاج بأقل ما قيل، وهذا منصوص أحمد، نقلت لكم قبل قليل نصه إنه احتج به.

لكن نقول: إن الاحتجاج بأقل ما قيل: له شروطٌ ثلاثة:

- **الشرط الأول**: أن يكون الأقل قد قال به جميع العلماء، وهذا واضح، فلو أن هناك قولًا زائدًا جاء بأقل من الأقل الذي زعمنا أنه أقل، فنقول: لا يصح التمسك حينئذٍ بأقل ما قيل، وهذا واضح.
- **الشرط الثاني**: أنه لا بد ألا يكون هناك نصٌ معارضٌ له، فيجب حينئذٍ العمل بالنص؛ ولذلك عِيبَ على الشافعي هذا التمسك، يقول ابن القيم: (الأخذ بأقل ما قيل الشافعي كثيرًا ما يعتمده لأنه هو المجمع عليه، ولكن إنما يكون دليلًا عند انتفاء ما هو أولى منه، وهو النص ولا شك).

مثال ذلك: من كلام الشافعي وقول العلماء ومنهم أصحابنا: أن الشافعي لما تكلم عن مسح الرأس، قال: أقل ما يسمى رأسًا هو ثلاث شعراتٍ، فنأخذ بأقل ما قيل، نقول: قف، -لا أقصد الشافعي-، لكن نقول: من قال بهذا القول ممن استدل بهذا الاستدلال؟

نقول: هذا أقل ما قيل عارضه النص (فامسحوا برؤوسكم)، والباء للإلصاق، فظاهر النص مسح الرأس كله.

ورحم الله الإمام الشافعي ورفع درجته في جنات النعيم، هذا الرجل له منةٌ في أعناق كل المسلمين، أحمد يقول في أهل الحديث، بل في أعناق جميع المسلمين باستثناء هذا الرفع، هذا الرجل له منة علم أصول الفقه، يجب أن يذكر اسمه في كل مرة لفضل هذا الرجل على من عُنِي بالأصول، بل الفقه جميعًا.

- **الشرط الثالث**: أننا يجب أن نقول: إن من شرط التمسك بأقل ما قيل، أن يكون ما زاد على الأقل في تركه تمسكٌ بالبراءة الأصلية، فإن لم يكن فيه كذلك، فلا يصح التمسك به.

قول المصنف هنا: "به وبالاستصحاب" ما معنى هذا الكلام؟

معنى هذا الكلام أن الأخذ بالأقل هو مركبٌ من أمرين، هو تمسكٌ بالإجماع بالأقل، وتمسكٌ بالبراءة الأصلية فيما زاد عنه، فنقول: إن هذا الأقل اتفق العلماء على العمل به، فتمسكنا به، وفيما زاد عن الأقل نتمسك بالبراءة الأصلية لا دليل يدل على الزيادة، لكن لو جاءنا الدليل عملنا بالدليل فيما زاد؛ فلذلك نقول: "**به وبالاستصحاب**" فهو دليلٌ مركبٌ من دليلين.

ولذا قلنا: لا بد من أن يكون متفقين على الأقل؛ لكي نستدل بالإجماع، ولا بد أن يكون الزائد عن الأقل لا دليل لكيلا يكون صارفًا، وأن يكون التمسك به موافقًا للبراءة الأصلية، هذا معنى كلام المصنف.

قال: "**لا به فقط**"؛ أي لا يصح أن نقول: إن التمسك بالإجماع في إثبات الحد الأقل والنفي عند الزائد تمسكٌ بالإجماع بهما، والقول: بأنه تمسكٌ بالإجماع نُسب للإمام الشافعي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

وقد قال الغزالي: (وهذا غلطٌ على الإمام الشافعي)، فالإمام الشافعي لا يقول بذلك، بل هو أتم علمًا، وفقهًا من أن يقول هذه الكلمة، رحمه الله تعالى ورضي عنه.

لكن عمومًا في بعض كتب الأصول ومن الشافعية من ينسب أنه تمسكٌ بالإجماع مطلقًا للشافعي، وليس كذلك.

قال: "**إذ الأقل مجمعٌ عليه**" عرفناها قبل قليل "**دون نفي الزيادة**" فإن نفي الزيادة ليس مجمعًا عليها، وإنما نفي الزيادة متسملكٌ فيه بدليل البراءة الأصلية وهو الاستصحاب.

"ويثبت الإجماع بنقل الواحد عند الأكثر".

■ **مسألة نقل الإجماع؛ يعني أن الإجماع إذ انعقد بشروطه السابقة، فكيف يكون نقله؟**

يقولون: إن نقله على حالتين:

- **الحالة الأولى**: أن ينقل بالتواتر، فحينئذٍ باتفاقٍ يكون نقلًا صحيحًا، ويكون الإجماع إجماعًا قطعيًّا، تذكرون ذكرت في الدرس الماضي أن الفرق بين الإجماع الظني والإجماع اليقيني من أحد جهتين، إما باعتبار

الناقل، وهو الذي نتكلم عنه الآن، أو باعتبار تخلف بعض الشروط، مثل الإجماع السكوتي يعتبر إجماعًا ظنيًّا، والإجماع الصريح إجماع قطعي، وهكذا.

إذن قول المصنف: **"ويثبت الإجماع"**؛ أي جميع أنواع الإجماع **"بنقلِ الواحد"** فنقل الجماعة والتواتر يجعله إجماعًا قطعيًّا يحرم مخالفته، ونقل الواحد يعني كذلك جائز.

وبناءً عليه، فلا يلزم التواتر في النقل، وهذا في قول أكثر أهل العلم كما ذكر المصنف، يعني يقول: لم يخالف في هذه المسألة الحنابلة إلا أبو الخطاب، فإنه قد اشترط التواتر في النقل، ونُقِل أيضًا عن الغزالي وبعض الحنفية.

يهمنا هنا مسألة: أنه حيث قلنا: إنه يجوز نقل الإجماع بنقلِ الواحد، فنقول: إنه يكون إجماعًا ظنيًّا، ولا يكون إجماعًا قطعيًّا، ثم إن هذا الواحد يجب أن يعرف منه؛ لأن بعض نقلة الإجماع يكون من منهجه نقل قول الأكثر مثل ما مر معنا في منهج محمد بن جرير على أنه هو الإجماع، وقد يكون استقراؤه ناقصًا إلى غير ذلك.

"مسألة: منكر حكم الإجماع الظنيّ لا يكفَّر، وفي القطعي أقوال، ثالثُها المختار: أن نحوَ العبادات الخمس يكفر، والله أعلم".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يذكر في آخر مسألةٍ في هذا الباب وهو قضية حكم إنكار الإجماع.

الإجماع إذا دل على حكمٍ، فمن أنكره؛ بمعنى أنه خالفه في رأيه، أو عمل على خلافه منكرًا لحكمه، فهل يكون ذلك كفرًا أم لا يكون كفرًا؟

طبعًا لم يتكلم عن الحرمة؛ لأن الإجماع بنوعيه القطعي والظني يجب الصيرورة إليه، يجب العمل به، فالإجماع القطعي أقوى، والظني حُجَّة، إلا إذا ثبت عندنا أن أحد الشروط سقطت منه، فلم يكُ إجماعًا.

يقول الشيخ: **"منكر الإجماع الظني لا يكفر"** وهذا حكاه جماعة من أهل العلم أنه لا يكفر، كثير من أهل العلم على هذا الرأي، وأنه لا يكفر؛ للتسليم بهذا الأمر، وهذا هو الأصل، وخصوصًا أن أكثر الإجماعات هي ظنية وليست قطعية، وقد كفِّر كثيرٌ من أهل العلم بناءً على إجماعات فروعية ظنية.

- مثل ما كُفِّر بعضهم لما قال: إن الطلاق ثلاث يعتبر طلقة واحدة، كفِّر بهذا الرأي.

- ومثل ما قال بعضهم لما قال: إن الطلاق في الحيض غير واقع، كُفِّر به.

وهكذا من المسائل، وهي إجماعات ظنية.

- ومثل مسألة التعليق، وغيرها، هذا لمجموعة من الناس ولغيرهم كفَّروا في أمصارٍ وأزمنةٍ متعددة لمخالفة إجماعاتٍ ظنية.

نقول: نعم، مخالفة الإجماع لا يصح، لكن هل يحكم بكفره، فيقام عليه الحد؟ هذه المسألة.

قال: "**وفي القطع**"؛ أي في مخالفة القطعي أقوال، قال: "**ثالثها**"؛ يعني أنها ثلاثة أقوالٍ:

القول الأول، أذكر القولين، ثم أذكر كلام المصنف.

- **القول الأول**: أنه لا يكفر منكر الإجماع القطعي، وهذا قال به من أصحاب الإمام أحمد ابن حامد شيخ القاضي أبي يعلى.
- **والقول الثاني**: أنه يكفر منكره، وهذا القول قال به القاضي أبو يعلى وتلميذه أبو الخطاب، وقال به أيضًا الشيخ تقي الدين، وإن كان نُقِل عنه نحو القول الثالث الذي سيذكره المؤلف بعد قليل.
- قال: "**ثالثها**"؛ أي ثالث الأقوال: "**المختار**" تعبير المصنف بـ "**المختار**" تبع فيه ابن الحاجب، فابن الحاجب عبَّر بهذا التعبير أنه هو المختار.

وعلى العموم هذا القول "**المختار**" ذكر ابن مفلح: أنه معنى كلام أصحاب الإمام أحمد في كتب الفقه، أن كلامهم بمعنى هذا القول المختار.

قال: "**ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر**".

هنا في مشكلة في قول المصنف: "العبادات الخمس"؛ لأن اختلف الشراح والعلماء في تفسير معنى العبادات الخمس، فقيل: إن المراد بالعبادات الخمس؛ أي الأركان الخمس والمباني الخمس التي يرجع إليها.

وقيل: إن المراد بـ "**العبادات الخمس**" إنما هي الصلوات الخمس فقط من الفجر إلى العشاء.

وهذان قولان محكيان حتى عند بعض الشراح من الحنابلة.

هذا القول نحوٌ منه نُقِل عن الشيخ تقي الدين، فقد نقل في [الفروع] عن الشيخ تقي الدين أنه قال: (يكفر من جحد حكمًا ظاهرًا مجمعًا عليه)، فزاد كلمة الظاهر ليست الخمس، الخمس ونحوها، فتكون في معنى الظاهر، إذن قوله: نحو، أي الظاهرة.

"يكفر من جحد حكمًا ظاهرًا مجمعًا عليه كالعبادات الخمس، أو تحريم الخمر"

أختم حديثي بأن الشيخ تقي الدين لما تكلم في نقد مراتب الإجماع لابن حزم تكلم ابن حزم عن كفر تارك الإجماع وبيَّنه.

بيَّن الشيخ تقي الدين أن كفر تارك الإجماع له شروط، فقال: مَن كفر مخالف الإجماع إنما يكفره إذا بلغه الإجماع المعلوم، فبعض الناس قد يخالف الإجماع وهو لا يعلم به، فهذه مسألة مهمة.

يقول الشيخ: وكثيرٌ من الإجماعات لم تبلغ كثيرًا من الناس، وكثيرٌ من موارد النزاع بين المتأخرين يدَّعي أحدهما الإجماع في ذلك إما لأنه ظنيٌّ ليس بقطعي، وإما لأنه لم يبلغ الآخر، وإما لاعتقاده انتفاء شروط الإجماع، وهكذا.

فالمقصود: أننا عندما نتكلم عن التنظير هذه مسألة، ولكن عند التطبيق بمسألةٍ بعينها، فهذا قد تكون له عدد من الموانع التي أشار إليها الشيخ تقي الدين لما ذكر كلام ابن حزم في كفر تارك الإجماع.

نكون بحمد الله -عَزَّ وَجَل- أنهينا اليوم الحديث تامًّا عن الإجماع، نبدأ إن شاء الله في الدرس القادم بتتمة الحديث، وأسأل الله -عَزَّ وَجَل- أن يرزقنا جميعًا العلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

****



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه الله –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الثاني عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين،

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن الإجماع شرع بعد ذلك في الحديث عما يشترك فيه الإجماع، وقبله الكتاب والسنة، فإن هذه الأمور الثلاثة تشترك في النظر في إسنادها، أو النظر في سندها.

والمراد بالسند: أي طريقة النقل إلينا، فكيف نقل إلينا الكتاب؟ وكيف نقلت إلينا السنة؟ وكيف نقل إلينا الإجماع؟ وكل واحدٍ من هذه الأدلة الثلاثة قد نقل إلينا بطريقٍ يختلف عن الطريق الآخر، فتارةً ينقل بالتواتر، وتارةً ينقل بطريق الآحاد.

وفي الدرس الماضي مرَّ معنا أن الإجماع إذا نُقِل بطريق الآحاد فإنه يكون إجماعًا ظنيًّا، وإذا نقِل إلينا بطريق تواتر، فإنه يكون إجماعًا قطعيًّا إذا تحقق فيه الشرط الآخر فيما يتعلق في المجمع عليه؛ لأن القطعي ما استوفى شرطين في نقله وفي شروطه المتعلقة بالمجمعين التي سبق ذكرها في الدرس الماضي.

فقول المصنف: "**ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن**"؛ أي أنه تشترك في هذين الأمرين وهو الإسناد أو السند الطريق الوصول إلينا سيفصله المصنف بعد قليل، و"**المتن**"؛ أي الصيغة التي نُقِل إليها.

قبل أن نتكلم عن شرح كلام المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، أريد أن أبيِّن أن ترتيب المصنف هنا تبعًا لغيره لم يرتضيه بعض مختصري هذا الكتاب، فيوسف بن عبد الهادي في اختصاره لابن اللحام في كتابه المشهور باسم [غاية السول] رأى أن الأنسب أن يقدَّم الحديث عن التواتر والآحاد، وما يتعلق بصيغ الأمر، وهكذا

الصيغ الأخرى قبل الحديث عن الإجماع، فأخر المبحث السابق وهو الإجماع بعد الحديث عن السند والمتن معًا؛ لأنه رأى أن تعلق هذه المباحث المتعلقة بالسند والمتن بالكتاب والسُّنَّة أظهر من تعلقها بالإجماع، فناسب أن تكون ملحقةً بالكتاب والسُّنَّة، وعلى العموم الأمر فيها إنما هو توجيه رأيت تقديمه أو تأخيره فالنتيجة فيه واحدة.

"فالسند: الإخبار عن طريق المتن".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بأول الأمرين وهو **"السند"** ويسمى في بعض الكتب بالإسناد، وبدأ المصنف بالسند قبل المتن؛ لأن الكلام في الشيء والنظر فيما يدل عليه، إنما يكون بعد ثبوته عند الشخص؛ فلذلك نحتاج إلى النظر في الإسناد الذي نُقِل إلينا به الكتاب أو السنة، أو الإجماع، فناسب النظر فيه قبل النظر في المتن وهو المعنى.

فقال: **"فالسند: الإخبار"**.

قول المصنف: " **الإخبار**" بكسر الهمز هذا مصدرٌ (أخبرَ، يخبرُ، إخبارًا).

قال: **"الإخبار عن طريق المتن"**، والمراد ب**"المتن"** هنا الأمور الثلاثة: وهي الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

ويكون **"الإخبار عن طريق المتن"** إما أن يكون بالتواتر أو بالآحاد، وسيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف، وقد يكون نقل الآحاد متصلًا، وقد يكون منقطعًا، وسيتكلم عنه المصنف، كما سيتكلم المصنف عن طرق التلقي للمتون المسموعة وصيغها، وكل هذا سيأتينا إن شاء الله في الدروس القادمة.

"وللخبر صيغة تدل بمجردها عليه، قاله القاضي وغيره، وناقشه ابن عقيل".

قال الشيخ: **"وللخبر"** بدأ يتكلم المصنف عن الخبر الذي هو المتن، قال: **"وللخبر صيغة تدل بمجردها عليه"**؛ أي تدل تلك الصيغة على كونها خبرًا وإن لم تحف قرائن تدل على أنه خبر، فبمجرد الصيغة نثبت أنه خبر، مثل: (انطلق عمرٌ، قام زيدٌ، ذهب خالدٌ) فهذه الصيغة تدل على أنها خبر بمجردها، قالوا: فكما نقول: إن للأمر صيغةً، فكذلك نقول: إن للخبر صيغة.

يقول المصنف: **"قاله القاضي"** يعني به القاضي أبا يعلى، **"وغيره"**؛ أي وغيره من الفقهاء ومنهم الشيخ تقي الدين فقد صرح بذلك أن للخبر صيغة.

ثم قال: "**وناقشه ابن عقيل**" ابن عقيل في [الواضح] لم يناقش هل للخبر صيغة أم ليست له صيغة، وإنما قال: إن التعبير بـ (للخبر صيغة) فيه نظر، ورجح ابن عقيل أن الصواب أن يقال: (الخبر صيغة) ولا يقال: (إن للخبر صيغة).

يقول ابن عقيل في [الواضح] أو معنى كلامه، قال: (الصواب أن يقال: الخبر صيغة، ولا يقال: للخبر صيغة) ثم ذكر (أن من قال: الكلام في النفس حسن منه أن يقول: للخبر صيغة تعبر عنه، فأما من قال: الكلام هو الصيغة، فقال: الأمر صيغةٌ مخصوصة، والخبر صيغةٌ مخصوصة).

فابن عقيل -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في [الواضح] رأى أن التعبير بأن للخبر صيغة) مبني على قول الأشاعرة بوجود الكلام النفسي، فالصيغة هي نفسها الخبر عند ابن عقيل، وليست صيغةٌ له أو معنى.

وقد رد ذلك الشيخ تقي الدين في [المسودة] وقال: (إن قول القاضي أبي يعلى أجود)، يقول الشيخ تقي الدين: (لأن الأمر والخبر والعموم يصدق على اللفظ والمعنى فقط، وليس هو اللفظ فقط)؛ أي كما توهم ابن عقيل، فإن ابن عقيل لما توهم أنها متجهة إلى اللفظ فقط؛ أي خبر للفظ، فقال: (الخبر صيغةٌ وليس له صيغة إنما يكون منفصل عنها، وإنما لفظ الخبر ولفظ الأمر، ولفظ العموم، والنهي، ونحو ذلك تصدق على اللفظ والمعنى).

إذن مناقشة ابن عقيل ليس في النفي، وإنما في التعبير.

"والأصح أنه يُحَدُّ".

قول المصنف: "**والأصح**" يدلنا على أن هذه المسألة فيها قولان؛ بمعنى هل للخبر حدٌّ يمكن أن يحد به ويعرَّف أم لا؟

قال المصنف: "**والأصح**"، قوله: "**والأصح**" ذكر ابن مفلح أن عليه أصحاب الإمام أحمد؛ أي فقهاء مذهب الإمام أحمد، ومفهوم ذلك أن هناك قولًا آخر: أن الخبر لا يحد مثل ما تقدم في العلم، وممن صرح بأن الخبر لا يحد الفخر الرازي في [المحصول]، فقد صرَّح أن الخبر لا يُحَد؛ لأنه ضروري التصور، ونُقِلَ عن غيره، قالوا: (لعُسر حدِّه، فلا يمكن أن يُحَد).

وهذا القول الذي قاله الفخر الرازي هو مفهوم من كلام الشيخ تقي الدين، فإن للشيخ تقي الدين كلام في الرد على المنطقيين يدل سياقه على أنه يرى أن الخبر لا يُحَد.

فمن كلامه قال: (إن الحد للخبر مشهور، لكن يعترض عليه بعددٍ من الاعتراضات)، ثم ذكر عدد من الاعتراضات فقال: (ثم ذكر أن من الناس من يقول: هذه الأشياء لا يمكن تحديدها، أو لا يحتاج إلى تحديدها، بل هي غنيةٌ عن الحد، فيقال في الأمر والخبر: (كل أحدٍ يحسن أن يأمر أو يخبر، ويعلم أن هذا أمرٌ وهذا خبر) فكأن ظاهر كلام الشيخ أن قوله هنا مثل ما قال في العلم حينما رجح أن العلم لا يُحد؛ لأنه ضروري الفهم، فكذلك الخبر لا يحتاج إلى حد.

ثم بدأ المصنف يتكلم عن قضية أنه لما فرع على أن الخبر يُحد، ما هو حد الخبر؟ سيذكر حدودًا متقاربةً بعد ذلك، ثم سأذكر ما الذي ينبني على حده من المسائل الفقهية؟

"فحده في [العدة]: بما يدخله الصدق والكذب".

قوله: "**فحده في [العدة]**"؛ أي حدَّه القاضي أبو يعلى العدة "**بما**"؛ أي بالخبر الذي "**يدخله الصدق أو الكذب**".

ثم إن القاضي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما ذكر الصدق قال: (إن المراد بالصدق: كل خبرٍ مخبره على ما أُخْبِرَ به، والكذب: كل خبرٍ مخبرُه على خلاف ما أخْبِر به) فهو عرَّف أجزاء التعريف الكلي.

هذا التعريف الذي ذكره القاضي أبو يعلى فيه عدد من الإشكالات:

- **الإشكال الأول**: أن القاضي أبا يعلى أورد هذا التعريف في موضعين:

  - أورده في أول الكتاب.
  - وأورده في وسطه.

والمؤلف نقله من التعريف الذي في وسط الكتاب حينما تكلم عن الأخبار.

وأما التعريف الذي أورده في أول الكتاب حينما ذكر عددًا من التعاريف والحدود، فإنه عرَّفه بنحو تعريف صاحب [التمهيد] الذي سيأتي بعده، فبدلًا من أن يأتي ب(أو) جاء بلفظ (و)، فقال: "**ما يدخله الصدق والكذب**"، ويمكن توجيه ذلك إن لم نقل: بتغيير العبارة؛ يعني بالنسخ أو من النساخ، والتحريف من النساخ، فيمكن توجيه ذلك بأن القاضي لا يرى فرقًا بين (أو) وبين (الواو)، فإن النتيجة فيهما واحدة. هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن هذا التعريف اعْتُرِضَ عليه من جهات، ومن أشهر ما اعْتُرِضَ على هذا التعريف أنهم قالوا: إن الأصل أن التعاريف لا يكون فيها تردُّدٌ، بل لا بد أن يكون فيها جزم، فلا يكون في التعريف تنويع، فكل ما كان فيه تنويعًا فليس بتعريف، وإنما هو وصفٌ، فالتقاسيم أوصاف وليست حدود، وهذا من الأمور التي مسلمة عند من تكلم عن الجدل وحد التعريفات.

المسألة الثالثة مما يعترض على كلام المصنف، أو كلام القاضي أبو يعلى ومن بعده أيضًا يدخل في الاعتراض، أو يدخل عليه الاعتراض: أن المصنف هنا جعل الخبر إما أن يدخله الصدق، أو أن يدخله الكذب.

وهناك احتمالٌ ثالث أورده بعض أهل العلم وهو الجاحظ، فقد أورد قسمًا ثالثًا، قال: (ما لا يدخله الصدق ولا الكذب)، فليس بصدقٍ وليس بكذب، وجعل الجاحظ ذلك ما يتعلق بالمخبِر على ما اعتقده هو بلا علم، فيرى أن هذا قسمًا ثالثًا، فلا يدخله الصدق ولا الكذب، وإنما بناه على ظنه، فإذا أخبر مخبر على شيء بظنه، فإنه لا يدخله الصدق ولا الكذب؛ لأنه مبني على الظن عنده.

"وفي [التمهيد]: بما يدخله الصدق والكذب".

قال: "**وفي [التمهيد]**"؛ أي لأبو الخطاب عرَّف الخبر بأنه ما يدخله الصدق والكذب، وهذا التعريف الذي مشى عليه أبو الخطاب مشى عليه كثيرٌ من معاصريه كابن البنَّا في [مقدمة الخصال] وهو مطبوع، ومنهم ابن عقيل كذلك، وأبو علي العكبري في رسالته في [الأصول]، وجماعة من الحنابلة كلهم مشوا على هذا التعريف؛ لأنهم يسلمون حينئذٍ من التقسيم والتنويع في الحد.

هذا التعريف أيضًا أورد عليه إشكالات، هذه الإشكالات أوردها أبو الخطاب وردَّها، وأطال في ردها، ولكن يهمنا هنا أن بعضًا من محققي الأصول وهو القرافي ارتضى هذا التعريف، لكنه زاد عليه كلمة، فقال: (إن الخبر هو ما يدخله الصدق والكذب لذاته، وإتيانه بهذا القيد؛ لكي يخرج كلام الجبار -جَلَّ وَعَلَا-، وكلام المعصوم وهو النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإنه لا يدخله الصدق ولا الكذب، بل هو صدقٌ جزمًا).

"وفي [الروضة]: بما يدخله التصديق أو التكذيب".

قال: "**وفي [الروضة]**" يعني [الروضة الأصولية]؛ لأن عندنا كتابين: كتاب [الروضة الفقهية] ومؤلفه مجهول، ونُسِب لبعض العلماء، و[الروضة الأصولية] وهي التي ينقل عنها في كتب الأصول، وهي للموفق ابن قدامة -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

قال: "**[وفي الروضة]**"؛ أي لابن قدامة عرَّف الخبر "**بما يدخله التصديق أو التكذيب**"، قوله: "**يدخله التصديق**"؛ أي يصح أن يقال في حقه: إنه صدقٌ، فلا يلزم أن يكون صادقًا في ذاته، ولكن يقال له: صدقت، "**ويدخله التكذيب**"؛ أي يصح أن يقال له: إنه كذبٌ، فيوصف بالتكذيب.

وهذا التعريف من صاحب [الروضة] أخذه من الغزالي، وقد جزم الغزالي في [المستصفى] أن هذا التعريف هو الأولى، فقد قال في [المستصفى] وهو؛ أي هذا التعريف أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب؛ قال: لأن الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، ولكن يدخل التصديق والتكذيب على الخبر الواحد، فحينئذٍ يصح.

طبعًا، الطوفي في [مختصر الروضة] أراد أن يخرج من الاعتراض الذي ورد على تعريف أبي يعلى حينما جاء بلفظ (أو) فقال: (الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب) فجاء بحرف الواو ليمشي على طريقة أبي الخطاب ومن تبعه.

قبل أن نخرج من تعريف الخبر، هل ينبني على هذه المسألة خلافٌ أو أثر أم لا؟

نقول: نعم، أورد الموفق، والمسألة موجودة في [الهداية] لأبي الخطاب، مسألة وهي لو أن رجلًا عنده امرأتان، فقال لهما: من أخبرتني بقدوم أخي الغائب فهي طالق، فأخبرته إحدى امرأتيه بذلك، قالوا: فإن كانت التي أخبرته صادقةً وقع طلاقها وجهًا واحدًا.

وأما أن كانت كاذبةً، وقد يكون الخبر صحيحًا، وقد يكون كذبًا، فهل تطلق بذلك أم لا؟

قالوا: ذكر أبو الخطاب في [الهداية]: أنها تطلق، وعلل ذلك بأن الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب، وحيث كان كلامها محتملًا الصدق والكذب، فإنه حينئذٍ تطلق.

قالوا: وأما ظاهر كلام القاضي أبو يعلى في غير طبعًا التعريف هنا، فإنها لا تطلق بناءً على قاعدة أخرى غير هذه القاعدة.

إذن هذا مبني على قضية الخبر يحد أم لا؟ لأنه قال: من أخبرني، فحينئذٍ لما ذكرنا أن حد الخبر هو هذا بنينا عليه هذه المسألة المشهورة جدًّا.

"وغير الخبر إنشاءٌ وتنبيه".

قال: "**وغير الخبر**"؛ أي غير الخبر من الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب، فما كان يحتمل الصدق والكذب، فإنه يسمى خبرًا، وما لا يحتمل الصدق والكذب، فإنه غير الخبر.

قال: "**وغير الخبر إنشاءٌ وتنبيه**"، قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**إنشاءٌ وتنبيه**" هذا السياق الذي جاء به المصنف تَبِعَ فيه ابن الحاجب، **وقد ذكر العلماء**: أن ابن الحاجب عبَّر بالإنشاء والتنبيه، وأن مراده بهما ترادف، فابن الحاجب يرى الترادف بين الإنشاء والتنبيه، وهذا هو الذي مشى عليه المصنف هنا، فإنه يرى أن الإنشاء والتنبيه لفظان مترادفان لكل ما لم يكن خبرًا، ومشى عليه المتأخرون كذلك مثل التحرير، ومختصر التحرير، وشارحي [التحرير ومختصره] فقد ذكر هذا أن الإنشاء والتنبيه سواء.

طبعًا نبه بعض أهل العلم من الأصوليين إلى أن هذا الاصطلاح وهو جعل الإنشاء والتنبيه سواء من أول من انفرد به ابن الحاجب وتبعه الناس.

يقول ابن عبد الشكور في [فواتح الرحموت] يقول: وتسمية بالجميع بالتنبيه كما في [المختصر]؛ يعني [مختصر ابن الحاجب] غير متعارف، فدل على أن مصطلح كثير من الأصوليين على خلاف هذا الاصطلاح.

وممن نص على التفريق بينهما الجويني في [البرهان] ففرق بين الطلب الذي هو الإنشاء وبين التنبيه، فجعل الطلب يشمل الأمر والنهي والدعاء، والتنبيه يشمل ما عداه مما سيذكره بعد قليل: كالتمني، والتلهف، والترجي، والنداء، وغير ذلك.

وعلى العموم سُمِّي الإنشاء إنشاءً لأن من تلفظ بهذا الكلم أنشأه وابتكره بعد أن لم يكن موجودًا، وسمي التنبيه تنبيهًا؛ لأنه نبه به عن مقصوده.

وعلى العموم هذه مسألة اصطلاحية: هل اللفظان مترادفان، أم هما متغايران؟

وذكرت أن هناك مسلكان، والمصنف والمتأخرون بعده مشوا على طريقة ابن الحاجب أنهما مترادفان، وصرح بذلك في [شرح الكوكب] وغيره، ولكن يعني أغلب من قبل ابن الحاجب على خلاف كما ذكرت لكم عن ابن عبد الشكور والجويني وغيرهم.

"ومن التنبيه: الأمر والنهيُ والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء".

قال: "**ومن التنبيه**" مرَّ معنا أن التنبيه سمي تنبيهًا؛ لأنه ينبه عن مقصود المتكلم الذي أراد أن يقصده بهذا اللفظ.

وقول المصنف: "**ومن التنبيه**"؛ أي ومن الإنشاء ومن التنبيه، فسواءً جئت بالتنبيه، أو جئت بالإنشاء عند المصنف هما سواء.

قال: "**الأمر والنهي**" فكل الأوامر والنواهي هي من باب التنبيه، وأما الجويني فيرى أن الأمر والنهي من باب الإنشاء، فيكون مغايرًا للتنبيه.

"**والاستفهام**" وهذه أمثلتها بالمئات في كتاب الله، وسنة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: "**والتمني**" أيضًا موجود في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، ومن ذلك ما حكاه الله -عَزَّ وَجَل- عن المشركين أنهم يقولون ﴿**فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ**﴾[الشعراء:٢٠٣]، فقوله: ﴿**هَلْ**﴾[الشعراء:٢٠٣] هذه للتمني، فهم كانوا يتمنون أو سيتمنون التأخير والإنظار، وهذا من باب التمني.

قال: "**والترجي**" والترجي عادةً يكون بألفاظ للترجي ومنها لعل، كقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ**﴾[الكهف:٦]، وقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ، فَغَفَرَ لَهُم**» فهذا يسمى ترجي.

الأصل في كلام الآدميين: أن كلما كان ترجي يكون من باب الترجي لمن هو أعلى.

ولكن القاعدة عند أهل العلم والمفسرين: أن كل ترجٍّ في كتاب الله، أو في كلام رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإنه يكون للوقوع؛ ولذل فإن بعضًا من اللغويين، وبعضًا من المفسرين لا يسمون لعل للترجي، وإنما يقولون: للتوقع، فيقولون: إنها للتوقع، فحينئذٍ تقع في كلام الله -عَزَّ وَجَل-، وكلام رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: "**والقسم**" مثل آيات القسم الكثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، ﴿**وَالْعَصْرِ**﴾[العصر:١] وغيرها من الآيات.

قال: "**والنداء**" وحروف النداء معروفة.

"**وبعت واشتريت وطلقت ونحوها، إنشاء عند الأكثر**".

بدأ يتكلم المصنف في قوله: "**وبعت**.." إلى آخره، يتكلم عن ألفاظٍ صيغتها إخبار، لكنها إنشاء، فيكون فيها معنى الإنشاء والطلب.

قال: "**وبعت واشتريت وطلقت ونحوها**"؛ أي ونحو هذه الألفاظ من صيغ العقود سواءً كانت الصيغة إيجابًا، أو كانت قبولًا، مثل يقول: قبلت هذا العقد ونحو ذلك، وسواءً كانت هذه الصيغة للعقد، أو لفسخه كأن يقول: أقلني، أو أقلتك، أو فسخت، ونحو ذلك، فكل هذه الأمور حكمها واحد.

يقول المصنف: "**إنشاءٌ**"؛ أي أنها ليست إخبار عن شيء ماضٍ، وإنما هي إنشاءٌ لأمرٍ حادث.

قال: "**عند الأكثر**"؛ أي عند أكثر العلماء، وهو المجزوم به عند الحنابلة وجهًا واحدًا عندهم، وجزم به أيضًا الشافعي وغيرهم، وقد أطال ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في [بدائع الفوائد] في الاستدلال على أن هذه الصيغ تدل على الإنشاء، وذكر أوجهًا متعددة.

قال: "**عند الأكثر، وعند الحنفية إخبارٌ**"؛ يعني أن هذه الصيغ إخبار وليست إقرارًا، فتكون باقيةً على أصلها من باب الإخبار.

وبناءً عليه، فيرون أنها إخبار لكنها دلَّت على الإنشاء مجازًا، **فنحن نقول**: إن بقاءها إنشاء حقيقةً أولى من أن تكون مجازًا في غيره، وينبني على ذلك أنهم يعني قضية لو ادعى خلاف المجاز، والتمسك بالظاهر فنقول: له ذلك، فلو أن رجلًا قال: بعت، ثم ادعى أنه قصد ما كان في زمنٍ ماضٍ، فعند الحنفية قد يتساهل في هذا الباب.

هناك مسألة في المذهب فيها خلاف، وأطال عليها أهل العلم، لكن أشير لها إشارة وهو مسألة الأقارير:

عندنا الشخص يقر على نفسه أمام القاضي، فهل هذا الإقرار من الشخص على نفسه بعقدٍ، أو الإقرار على نفسه بمالٍ ودين هل يكون إنشاءً أم يكون إخبارًا؟

فيها وجهان في المذهب، والذي مشى عليه أغلب المتأخرين أنها إخبارٌ وإظهار، وليست بإنشاء، وللشيخ تقي الدين كلام في هذا نقله عنه ابن مفلح في حاشيته على المحرر، وهو من الكلام النفيس في التفصيل في هذه المسألة.

"**وينقسم الخبر إلى ما يُعلم صدقُه وإلى ما يُعلم كذبُه وإلى ما لا يُعلَم واحد منهما**".

بدأ المصنف يذكر أول تقسيم للخبر، فقسَّم الخبر باعتبار العلم بالصدق فيه؛ أي بصدق المخبر.

وبيَّن أن أقسامه ثلاثة:

- القسم الأول: ما يُعْلَم صدقه.
- والقسم الثاني: ما يُعلَم كذبه.
- والقسم الثالث: ما لا يُعلَم واحد منهما.

وسيفصل المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه الأقسام الثلاثة كلها، فقال:

"فالأول: ضروري بنفسه، كالمتواتر، وبغيره، كالموافق للضروري، ونظري، كخبر الله تعالى وخبر رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وخبر الإجماع، والخبر الموافقِ للنظر".

يقول المصنف: "**الأول**" يقصد بـ"**الأول**"؛ أي الخبر الذي يُعلَم صدقه، ومعنى قولنا: إنه يُعلَم؛ أي يقطع ويجزم بصدقه.

وذكر المصنف: أن ما يُعلَم صدقه من الأخبار ينقسم إلى نوعين:

- ما كان صدقه ضروريًّا.
- وما كان صدقه نظريًّا.

فقال: "**فالأول ضروريٌّ**"، ثم قال بعد ذلك قال: "**ونظريٌّ**" فدلنا ذلك على أن ما يُعلَم صدقه من الأخبار ينقسم إلى قسمين:

- إما يعلم صدقه ضرورةً.
- أو نظرًا.

بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بالنوع الأول فقال: "**ضروريٌّ بنفسه وبغيره**"، فبيَّن لنا أن المعلوم صدقه نظرًا أو ضرورةً بعضه يكون بنفسه، وبعضه يكون بغيره.

ولنقل إنها صورتان:

- الصورة الأولى: الضروري بنفسه.
- والصورة الثانية: الضروري بغيره.

نبدأ بالأول، فقال: "**فالأول ضروريٌّ بنفسه**"؛ أي أن الخبر ضروريٌّ بنفس الخبر، فقوله: "**بنفسه**"؛ أي بنفس الخبر، فالضمير يعود إلى الخبر، ومعنى كونه ضروريٌّ بنفسه؛ أي أنه يدل على المعلوم من المخبر عليه بنفس الخبر من غير التفات إلى شيءٍ آخر، فمضمون الخبر وحده يدل عليه من غير التفاتٍ لأمرٍ آخر.

ثم قال المصنف: "**كالمتواتر**"؛ أي أن مثاله المتواتر، فالخبر المتواتر يفيد العلم الضروري بنفسه بغض النظر عن أي أمرٍ آخر من القرائن الحافة به التي تدل على هذا العلم.

قبل أن ننتقل للتي بعدها هنا يعني ربما إشكال:

قول المصنف: "**كالمتواتر**" ال"ك" تدل على التشبيه، فكأنه يرى أن المتواتر هو أحد أمثلة الضروري بنفسه.

ولكن علماء الأصول يقولون: إن الضروري بنفسه هو الخبر المتواتر فقط ولا يوجد غيره؛ ولذلك فإن العضد الإيجي أجاد عندما قال: الضروري بنفسه هو المتواتر، فالإيجي بيَّن أن الضروري بنفسه يكون هو المتواتر دون ما عداه، وهذه أدق في العبارة من عبارة المصنف.

قال: "**وبغيره**" هذه الصورة الثانية للضروري، وهو الضروري بغيره، ومعنى "**غيره**"؛ أي بغير الخبر، ومعنى ذلك أن العلم الضروري يستفاد بمضمون الخبر من غير الخبر؛ يعني مضمون الخبر المخبر به يستفاد من غير الخبر بأمورٍ يعني خارجةٍ تكون عنه، ومثَّل له المصنف قال: "**كالموافق للضروري**".

قوله: "**كالموافق للضروري**" يعني كخبر من وافق ضروريًّا في العقل، وبعضهم يعبر بالموافق للعلم الضروري من باب التوضيح، فقول المصنف إذن: "**الموافق للضروري**"؛ أي الموافق للعلم الضروري، وهذه أمثلة كثيرة جدًّا.

مثال ذلك: لو أن رجلًا أخبر آخر بأن الواحد نصف الاثنين، فنقول: إن هذا الخبر مفيدٌ للعلم الضروري المقطوع به والمجزوم، لكن هذا المخبر به لم نستفده من ذات الخبر فقط، وإنما استفدناه مما يعني كان غير الخبر وهو الضرورة العقلية المسلمة عند كل أحد أن الواحد نصف الاثنين.

ومثله: الإخبار بالمحسوسات التي تراها بعينك، فيخبرك فلان أن هذه السارية موجودة، وأنت تعرفها بنظرك، فحينئذٍ هذا إخبارٌ موافق للضروري، وهكذا.

النوع الثاني مما يعلم صدقه، قال: "**ونظريٌّ**" بمعنى أن ما كان صدقه معلومًا نظرًا لا ضرورةً، والفرق بين النظري والضروري كما سيأتينا إن شاء الله في المتواتر هل هو نظريٌّ أم ضروري؟

أنه يكون طارئًا، أن الضروري يأتي مع وجود الخبر، وأما النظري فيكون مكتسبًا، سيأتينا إن شاء الله تفصيله.

قال: "**ونظريٌّ كخبر الله تعالى، وخبر رسوله، وخبر الإجماع**"؛ أي وخبر أهل الإجماع، فإن خبر الله -عَزَّ وَجَل- إذا أخبر الله -عَزَّ وَجَل- فإنه مفيدٌ العلم النظري لا الضروري، إذ لو كان ضروريًّا لكان لكل من سمع كلام الله وكلام رسوله القطع بالمخبر به، والكفار يكفرون به، فدل على أن هذا ليس ضروريًّا، وإنما هو نظري، فهو مكتسب.

بقي عندي الجملة الأخيرة وهي أصعب، ثم يكون الباقي سهلًا بإذن الله.

قال: "**والخبر الموافق للنظر**" بمعنى أن يخبر شخصٌ آخر خبرًا، وخبر هذا يكون موافقًا للنظر الصحيح في المسائل القطعية.

مثلًا: النظر الصحيح يقتضي أن العالم حادث، وأن الله -عَزَّ وَجَل- خالق، وأنه قديم بالمعنى الصحيح القدم، فحينئذٍ نقول: هذا نظرٌ صحيح، لكن ليس كل أحد يستطيع أن يعرف هذا النظر كما تعلمون، بخلاف الواحد نصف الاثنين، فكل الناس يعرفه فيكون ضروريًّا.

فإذا أخبر شخصٌ آخر بهذه الأخبار الثلاثة التي ذكرت لك قبل قليل، فإن خبره حينئذٍ يكون موافقًا للنظر؛ أي النظر الصحيح، طبعًا النظر الصحيح القطعي للنتائج القطعية.

"**والثاني: المخالف لما عُلِم صدقه**".

قال: "**الثاني**"؛ أي الثاني من أقسام الخبر، وهو ما يُعلَم كذبه، عرفه فقال: هو "**المخالف لما عُلِم صدقه**"؛ يعني أن الذي يُعلَم كذبه هو كل ما خالف واحدًا من الأنواع الثلاثة السابقة، وهو الضروري بنفسه، والضروري بغيره، والنظري، فكل ما خالف هذه المسائل الثلاث، فإننا نجزم بأنه معلومٌ كذبه، فنقيض هذه الأمور الثلاث، ومضاد هذه الأمور الثلاث، يكون حينئذٍ مجزومًا ومقطوعًا بكذبه.

إذن، فقوله: "**لما عُلِم صدقه**"؛ أي من الأمور الثلاثة السابقة التي أوردها المصنف.

"والثالث: قد يُظن صدقه كخبر العدل".

قال: "**والثالث**"؛ أي من أقسام الخبر، وهو ما لا يُعلَم صدقه ولا كذبه.

بدأ المصنف يذكر أقسام هذا الثالث، فذكر أنه ثلاثة أقسام:

- أولها: أن يُظَن صدقه.
- والثانية: أن يُظَن كذبه.
- والثالثة: أن يُشَك فيه، فلا يعرف صدقه من كذبه.

إذن بدأ يفصل المصنف في الثالث وهو ما لا يُعلَم صدقه ولا كذبه.

فقال: أولًا، فذكر أول أنواعه، فقال: "**قد يظن صدقه**" وهذا هو النوع الأول من أنواع ما لا يعلم صدقه ولا كذبه.

قال: "**كخبر العدل**" عبَّر المصنف بالعدل؛ لكي يخرج الكذاب والمجهول، فإن خبر الكذاب والمجهول من النوع الثاني والثالث، و"**خبر العدل**" هو خبر الآحاد يفيد الظن ولا يفيد القطع، فحينئذٍ يظن صدقه، ولا نجزم بصدقه.

وقول المصنف هنا: "**كخبر العدل**"، ليس المقصود بالعدل الواحد، بل يكون اثنين، وقد يكون ثلاثةً، خبر ثلاثة، ومع ذلك نقول: (**إنه يظن صدقه ما لم يصل إلى حد التواتر**) الذي سيأتينا بعد قليل، (**فإن وصل إلى حد التواتر، فإنه يكون أفاد العلم بصدق المخبر بالمخبر عنه**).

النوع الثاني:

"وقد يُظن كذبُه، كخبر الكذاب".

هذا هو النوع الثاني، فقال: "**قد يظن كذب**" من غير جزم "**كخبر الجزام**"؛ لأن الكذاب يحتمل أن يكون صداقًا في خبره الذي نقله، وهذا واضح.

"وقد يشك فيه، كخبر المجهول".

قال: "**وقد يشك فيه**" فلا يعرف الصدق فيه من الكذب، فحينئذٍ يتوقف فيه كخبر المجهول الذي لا يعرف صدقه من كذبه، ولا يعرف عدالته من فقد عدالته.

"وينقسم إلى متواتر وآحاد".

بدأ يتكلم المصنف عن التقسيم الثاني للأخبار، وهذا التقسيم الأخبار باعتبار ما يفيده الخبر من العلم وعدم العلم، فقال: **"ينقسم إلى متواتر وآحاد"** وهذا التقسيم مشهور جدًّا، وبعضهم يجعل القسمة ثلاثية.

والحقيقة أن الذين قسموه قسمًا ثلاثيًّا متواتر وآحاد ومشهور، فالحقيقة أنهم يردون المشهور إما للمتواتر أو للآحاد كما سيأتينا إن شاء الله عندما نتكلم عن المشهور في آخر هذا الباب.

"فالمتواتر لغة: المتتابع".

قال: **"فالمتواتر لغةً هو المتتابع"** ومنه قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[المؤمنون:٤٤].

قال ابن عباس -رَضِيَ الله عَنْهُ- لما قرأ هذه الآية، قال: (يتبع بعضهم بعضًا، فهم متتابعون يتبع بعضهم بعضًا في ذلك).

"واصطلاحًا: خبرُ جماعةٍ مفيدٍ بنفسه العلمَ".

قال: **"واصطلاحًا"** هنا تعبير المصنف بالاصطلاح، المراد بالاصطلاح، اصطلاح الأصوليين وأهل الكلام، وليس اصطلاح جميع الفقهاء والأصوليين، وإنما المتأخرون منهم فقط؛ لأن بعضًا من أهل العلم المتقدمين كان يستخدم التواتر لمعنًى مختلف عن المعنى الذي سيفسره به المصنف، ومن أشهر من استخدم هذا الاصطلاح من أئمة المسلمين الإمام الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، فقد قال في [الرسالة] ما نصه، وسأذكر نصه؛ لكي نعرف ما مراده بهذا الاصطلاح وهو التواتر.

يقول الشافعي: (وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبرًا ثانيًا ويكون في يده السنة من رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من خمسة وجوهٍ، فيُحَدِّث بسادسٍ فيكتبه).

قال الشافعي وهذه محل الشاهد، قال: (لأن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة، وأطيب لنفس السامع).

هذا التعبير من الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في التواتر يفيدنا أمرين، وهذان الأمران سيأتي الحديث عنهما.

المعنى الأول في التواتر أو الفائدة الأول في كلام الشافعي: أن التواتر عند الشافعي ليس خاصًّا بالتواتر العام، وإنما المقصود عنده بالتواتر، التواتر العام، والتواتر الخاص عند أهل الفن.

وبناءً عليه، فقد قال بعض المحققين من كلام الشافعي: أن المتواتر عند الشافعي يشمل العام والخاص.

والخاص: كما سيأتينا إن شاء الله في محله، أنه ما كان عند أهل الفن، فما اشتهر عند علماء الشريعة من أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وعرفه العلماء في الأمصار، فإنه يكون متواترًا، ولا يلزم أن يكون هذا الحديث في كل طبقة قد رواه من الرواة من يبلغ بعددهم إحالة التواطؤ على الكذب، وهذا الاستخدام للتواتر هو استخدام أهل الحديث للتواتر، بينما المتأخرون وأهل الكلام قصروه على التواتر العام فقط دون ما عداه؛ ولذلك فإن التواتر العام جعلوا له قيودًا لكي يفيد العلم عند جميع الناس عالمهم وغير عالمهم.

وهذه القيود والشروط التي جعلوها لا تكاد تتفق في أكثر الأحاديث إن لم نقل: لا تكاد تتفق في جميع الأحاديث المروية عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وسأشير لبعضها بعد قليل أن شاء الله.

الأمر الثاني الذي نأخذه من كلام الإمام أحمد الشافعي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أن الشافعي لا يشترط في التواتر العدد الذي يصل إلى الإحالة على التواطؤ على الكذب، فإن الشافعي وكذا فقهاء الحديث يستخدمون المتواتر للدلالة على ما يسميه المتأخرون بالمستفيض، فحينئذٍ يكون التواتر عند علماء الحديث؛ أعني بعلماء الحديث فقهائهم، يقصدون بالمتواتر ما كان موازيًا للمستفيض.

وعلى ذلك يُحمَل كلام الإمام -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- سأشير له إن شاء الله عندما ننقل كلامه في حجية التواتر، وما يتعلق بمعناه؛ لأنَّا لو طبقنا كلام هؤلاء المتأخرين على كلام الأئمة لما جعلنا للمتواتر إلا نطاقًا ضيقًا جدًّا سيشار له في محله.

قال: **"واصطلاحًا"**؛ أي اصطلاح الأصوليين من المتأخرين والفقهاء كذلك من المتأخرين بخلاف المتقدمين وعلماء الحديث، قال: **"هو خبر جماعة"**.

قوله: **"خبر جماعة"** يدلنا على أن التواتر إنما يكون في الأخبار ولا يكون في الأشياء المرئية؛ فلو رأى جماعةٌ شيء محسوسًا كحيوان غريب، فإن رؤياهم لا يسمى تواترًا، وإنما التواتر هو نقلهم هذا الخبر إلى غيرهم، فمن وصله العلم من غيره عن طريق النقل، فإنه يكون قد وصله عن طريق الخبر، فإن كان بعددٍ أو بالشروط التي ستأتي في التواتر فإنه يكون تواترًا.

وقول المصنف: **"جماعة"** يدلنا على أنه لا يمكن أن نسمي خبر الفرد الواحد تواترًا، بل لا بد أن يكون أكثر من واحد.

وما هو أقل الجماعة الذي لا بد من الزيادة عليه؟

سيأتينا إن شاء الله أن بعضًا من أهل العلم قال: إنه أربعة.

ونقل عن بعضهم اثنين، لكنه ليس كذلك.

وإنما نقل عن بعض المجاهيل، ولم يسموا من قال باثنين.

سيأتينا إن شاء الله عندما نتكلم على العدد.

قال: **"مفيدٌ بنفسه"** تقدم معنا ما معنى كونه مفيدًا بنفسه؛ لأنَّا تكلمنا عن العلم الضروري بنفسه، والعلم الضروري بغيره، فحينئذٍ نقول: إن المراد بالمفيد بنفسه؛ أي بغض النظر، أو من غير التفاتٍ إلى غيره من القرائن والدلائل.

قال: **"مفيد بنفسه العلم"** المراد بـ **"العلم"** هنا، العلم القطعي، لا العلم الظني؛ لأن الأخبار إما أن تفيد العلم، أو تفيد الظن.

هذا التعريف الذي أورده المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- مشهورٌ جدًّا عند الأصوليين، ولكن هذا التعريف في الحقيقة قال جمعٌ من المحققين ومنهم الشيخ تقي الدين: أن هذا التعريف لا نقول: إنه خطأ، لكنه ليس شاملًا لجميع أنواع المتواتر.

فقد ذكر الشيخ تقي الدين في [المجموع]: أن لفظ المتواتر يراد به معانٍ، وليس معنًى واحد، وما ذكره بعض العلماء من أنه: مخصوصٌ بخبر الجماعة الذي يفيد بنفسه العلم لعددهم، فإن هذا قولٌ ضعيف، وإنما هي صورةٌ من صور التواتر.

وبناءً عليه، فإن التواتر تارةً يكون تواترًا لفظيًّا، وتارةً يكون تواترًا معنويًّا، وتارة يكون التواتر تواترًا عامًّا عند العموم، وتارةً يكون تواترًا خاصًّا، وتارةً يكون التواتر بعددٍ يستحيل تواطؤه مع الكذب، وتارةً يكون التواتر بعددٍ قليلٍ، لكن حفَّت به من القرائن ما يفيد العلم، فحينئذٍ كل هذه الصور تكون داخلةً في التواتر الذي يقصده متقدمو أهل العلم، والتي تنبني عليه أحكام التواتر.

"وخالفت السُّمَّنِيَّة في إفادة المتواترِ العلمَ، وهو بهتٌ".

قال: **"وخالفت السُّمَّنِيَّة"** هكذا ضبطها الجوهري في [الصحاح].

وخذ فائدة لغوية: ذكر الشيخ محمود الطناحي –عليه رحمة الله– وهو من اللغويين المتأخرين في عصرنا: أن كتاب الجوهري إسماعيل بن حماد يشتهر عند الناس بأنه [الصِّحاح] بكسر الصاد، قال: (ولكن الصواب فيه أنه بفتحها، وأنه [الصَّحاح]) وهذا كتاب مشهور جدًّا، ويحبه الفقهاء وكثيرًا ما ينقلون عنه التعاريف، يحبون هذا الكتاب ويعظمونه جدًّا، ويحتاج إلى دراسة لم عني الفقهاء بهذا الكتاب بخصوصه.

من المذاهب الأربعة جميعًا؛ يعني من أكثر الكتب اللغوية التي ينقل منها هذا الكتاب [الصحاح].

ضبط الجوهري في [الصحاح] "**السُّمَّنِيَّة**" بالضم، ونبه بعض الأصوليين وهو الطوفي إلى أن أغلب الفقهاء، أو كثير من الفقهاء كان يسمعهم يجعلونها بفتح السين، فيقولون: "**السَّمَنِيَّة**"، **قال**: ولكن ضبطها عن الجوهري أنسب.

من هم السُّمَّنِيَّة؟

هؤلاء طائفة في الهند من عبدة الأصنام لهم آراءٌ عقلية، فيرون أنه لا معلوم إلا ما كان من جهة الحس، الحواس الخمس، وما عدا ذلك ليس معتقدًا ولا معلومًا، أرادوا بذلك أن ينفوا الإيمان بالجنة، والإيمان بالنار، والإيمان بالبعث، وغير ذلك من الأمور التي تكون غيبية، فلا يؤمنون بغير الغيب، وهؤلاء **السُّمَّنِيَّة** كثيرٌ من مدعي الإلحاد من المعاصرين يأخذوا ببعض مبادئهم، فلا بد أن يرى بشيء محسوسًا.

من أين نسبت هذه الطائفة من باب اللغة؟

قيل: إنها نسبت إلى بلدة اسمها سُمَّنَة في الهند، وقيل: إنها نسبت إلى الصنم الذي يعبدونه، ويسمى سُومنات.

لماذا ذكرت هذه النسبة؟

لأن هؤلاء طائفة من عبدة الأصنام، فالعجيب أنهم ينكرون غير المحسوسات، فلا يرون معلومًا غير محسوس، ومع ذلك يعبدون شيئًا لا يدل عليه لا محسوسٌ ولا معقولٌ، ولا مسموع، ولا شيء، هم يعبدون صنمًا، وصنمهم هذا الذي كانوا يعبدونه ذكروا أن الذي هدمه الإمام –عليه رحمة الله– محمود بن سبكتكي، فإنه كان من الأئمة الذين كان لهم دور إمامة المسلمين في الهند وله ولاية، وكان له جهود في رد كثيرٍ من الوثنيين، فقد هدم صنمهم.

فالمقصود: أنه يعني هو بهتٌ كلامهم، تغلقون الباب من هنا، وتؤمنون بكذبٍ وبهتٍ هناك؛ ولذلك قال المصنف: "**وهو بهتٌ**"، وكذلك كل من قال من العقلانيين: لا بد من الشيء الواضح، نقول: هو بهتٌ.

أبسط مثال: عقلك هل تراه؟ هل هو محسوس؟ تؤمن بعقلك، بعض ما يتعلق بجسدك، روحك، أقرب شيء إليك، ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات:٢١]، روحك هذه كيف يكون نزعها؟ كيف يكون خروجها؟ كيف يكون رجوعها إلى بدنك بعد النوم؟ أقرب شيء إلى نفسك لا تستطيع أن تحسه، هكذا ما يتعلق بالنوم، وأشياء كثيرة من النفس؛ ولذلك هذا بهت.

الذي يقول: لا أؤمن إلا بالمحسوسات، هذا بهتٌ؛ ولذلك يختلف المؤمن عن غيره بكمال إيمانه بالغيب بالمنقول ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (٣)﴾[البقرة١:٣].

قول المصنف إذن: "**وهو بهتٌ**" فإنه بهت؛ لأنه يعني لا تقبله العقول من جهة، وثانيًا: هم متناقضون في عبادة الأصنام.

"والعلم الحاصل به ضروريٌّ عند القاضي".

قال: "**والعلم**"؛ أي القطعي، "**الحاصل به**"؛ أي الحاصل عن الخبر المتواتر، "**ضروريٌ عند القاضي**" تقدم معنا قبل قليل أنهم يرون أن العلم مفيدٌ بنفسه كالخبر المتواتر.

قال: "**ضروريٌّ**"؛ معنى كونه "**ضروريٌّ**"؛ أي أنه يحصل العلم به من غير نظر ولا استدلال، ويقابل العلم الضروري العلم النظري أو الكسبي، وهو الذي يحصل به العلم بعد النظر والاستدلال، هذا الفرق بينهما.

يقول المصنف: "**العلم الحاصل به**"؛ أي العلم الحاصل بالمتواتر "**ضروريٌّ**"؛ أي من غير نظرٍ ولا استدلال، وسنعرف كيف يكون النظر والاستدلال، "**عند القاضي**"؛ أي عند القاضي أبي يعلى، ووافق القاضي أبي يعلى جماعة كثيرة جدًّا من الحنابلة منهم: أبو علي العكبري في رسالته، وابن عقيل، وصحح ذلك ابن قدامة، ويعني ذكر ابن مفلح أنه قول أصحابنا، فأغلب الحنابلة على أنه قول ضروري.

قال: "**ونظريٌّ**" معنى **كونه** "**نظريًّا**"؛ أي أنه مكتسبًا يحتاج إلى استدلال مِن الذي تعلمه.

قال: "**عند أبي الخطاب**" المراد بأبي الخطاب الكلوذاني صاحب [التمهيد]، فإنه يرى أن الخبر المتواتر يفيد العلم النظري.

قال المصنف: "**ووافق كلًّا آخرون**" تقدم من وافق أبا يعلى، وأما أبو الخطاب فلم ينقلوا أن أحدًا من أصحاب الإمام أحمد وافقه، وإنما وافقه الكعبي من المعتزلة، وأبي الحسين البصري، وكلاهما من المعتزلة، وتعلمون أن أبا الخطاب في [التمهيد] بنى كتابه، وهذا واضح جدًّا حتى بعض العبارات ينقلها من أبي الحسين البصري في كتابه المشهور ب[المعتمد]، وقد طُبع المعتمد قديمًا في فرنسا، وأبو الخطاب يعني في كثيرٍ من الجمل يتبعه؛ يعني هو متأثر به تأثرًا كبيرًا جدًّا، ابن عقيل متأثر بشيخه ابن برهان، وقد كان ابن بَرهان حنبليًّا، ثم تشفع.

أيضًا تبعهم إمام الحرمين الجويني الغزالي، والدقاق، وهؤلاء الثلاثة من أصحاب الشافعي.

قبل أن نتكلم ما الذي ينبني هل هو خلاف نظري أم هو خلافٌ يعني مؤثر؟ ما معنى كونه كسبيًّا أو نظريًّا؟

معنى ذلك أن أبا الخطاب يقول: إن المتواتر لا يفيد العلم إلا إذا نظرت في شروطه، فكل من وصله خبرٌ متواتر، فلا يكون هذا الخبر مفيدًا العلم عنده، إلا إذا تأكد من وجود شروط الثلاثة أو الأربعة التي سيوردها المصنف بعد قليل، فلا بد أن يعلم الشروط، ثم بعد ذلك يكون كسبيًّا، وأما القاضي وغيره فيقول: يهجم عليك مباشرةً من غير نظرٍ في الشروط، فالشروط حينئذٍ تكون موجودةً بداهةً وضرورة.

هذا هو معنى يعني الكلام على سبيل الإيجاز.

الشيخ تقي الدين له تفصيل، فقد ذكر في كتاب [النبوات]: أنه قد يكون أحيانًا ضروريًّا وقد يكون أحيانًا نظريًّا، وقد يجتمع فيه الاثنان، وله تفصيل في ذلك يعني أطال فيه في كتاب [النبوات] وله أيضًا في كتاب [جواب الاعتراضات المصرية] أو على الأسئلة المصرية في الموضعين أطال في هذا التفصيل، وله تفصيل فيه.

قال الشيخ: "**والخلاف لفظيٌّ**" بمعنى أنه لا ثمرة له، وهو كذلك، نص على هذا الطوفي، وقال: لأن القائل بأنه ضروريٌّ لا ينازع في توقيته على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل: بأنه نظريٌّ لا ينازع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، إذن النتيجة واحدة، فالنتيجة حينئذٍ تكون واحدة، وقد عرفنا معنى الكسب: أنه النظر في المقدمات.

"مسألة"

بدأ المصنف في هذه المسألة يذكر شروط التواتر.

"شروطُ التواترِ المتفقِ عليها".

قال المصنف: "**شروط التواتر**"؛ أي في الأخبار "**المتفق عليها**" هذه الشروط التي أوردها المصنف ثلاثة أساسية متفقٌ عليها، وهذا الاتفاق تبعه فيها المصنف ابن الحاجب، وابن الحاجب تبع الآمدي في [الأحكام].

وقد نص الآمدي في [الأحكام]: أن القائلين بحصول العلم بالتواتر اتفقوا على هذه الشروط الثلاثة.

"أن يبلغوا عددًا يَمتنِع معه التواطؤُ على الكذب؛ لكثرتهم أو لدينِهم وصلاحِهم".

بدأ بالشرط الأول وهو قال: "**أن يبلغوا**"؛ أي أن يبلغ نقلة الخبر هذا المتواتر "**عددًا**" هنا عبر المصنف بالتنكير فقال: "**عددًا**" وهذا نكرةٌ في سياق الإثبات، فتكون مفيدةً في الإطلاق من غير عدٍّ معين لهم.

وسيأتي إن شاء الله في كلام المصنف -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ- الخلاف في عددهم، وهل يشرط لهم عدٌّ أم لا؟

لكن الآمدي في [الأحكام] لم يعبر بالعدد، وإنما المصنف عبر بالعدد تبعًا لابن الحاجب، وإنما عبَّر بالكثرة، فقال: أن ينتهوا في الكثرة، أو إلى الكثرة، فعبَّر بالكثرة، وهذا يدلنا على أنه لا تواتر إلا بوجود جمعٍ، ولا يصلح التواتر بفرد.

قال: "**يمتنع معه التواطؤ على الكذب**"، المراد بـ "**التواطؤ**" هو التوافق، فهو مأخوذٌ من الوطء، وقد ضُمَّت الطاء فيه فيقال فيه: التواطؤ؛ بمعنى يمنع توافقهم على الكذب.

طبعًا عندنا احتراز لهذه الجملة، وهي معنى قوله: "**يمنع تواطؤه مع الكذب**" وعندنا إضافة، فأما الاحتراز، فإن هذا القيد وهو قوله: "**يمتنع معه التواطؤ على الكذب**" يحترز به ممن يمكن تواطؤهم على الكذب وهم الآحاد، فإن الآحاد يمكن تواطؤهم على الكذب.

وهذا هو رأي طبعًا عند الشيخ تقي الدين اعتراض، لكن الوقت ضيق، فالشيخ يرى أن بعض العدد الذي يرونه يمكن أن يتواطؤوا على الكذب، وهذا في الحقيقة في زماننا ممكن، عن طريق هذه الوسائل التواصل التي تنشر الخبر بين الناس، يعني قد أشير لها فيما بعد من كلام الشيخ تقي الدين.

هنا في مسألة أخرى: أن بعضهم يقول: إن التواطؤ على الكذب ليس فقط لازمًا، بل إنه يمتنع تواطؤهم على الكتمان، فإن المتواتر لا يكون إلا في الأمرين:

- ما يمتنع معه التواطؤ على الكذب.
- وما يمتنع معه التواطؤ على الكتمان فيما حقه الظهور.

فلو أن ناسًا رأوا حريقةً كبيرةً في البلد، فالعادة أن الناس لا يخفون ذلك، فيتكلمون بما رأوا من حريق، أو من حيوان غريب دخل بلدتهم، أو موت والٍ رأوه أمامهم، لا بد أن يكون مبتدأ التواتر على حس، فلا بد أن ينقل بعضهم هذا الخبر، فمثل هذه المسألة مهمة جدًّا وهو عدم التواطؤ على الكتمان فيما جرت العادة بعدم كتمانه.

لماذا قلنا هذا القيد الثاني؟

ردًّا على الشيعة عندما قالوا: إن الصحابة قد تواطؤوا على كتم إمامة علي، فنقول: هذا لا يجوز؛ لأن الإمامة من أمور الدين، ولا يجوز كتم شيءٌ من أمور الدين الظاهرة.

قول المصنف: "**لكثرتهم، أو لدينهم وصلاحهم**"، قوله: "**لكثرتهم**" سيأتي الخلاف في عددهم، وأما قول المصنف: "**أو لدينهم وصلاحهم**" فهذه الجملة زادها المصنف على ابن الحاجب، وزيادته لها تَبعَ فيها القاضي أبا يعلى، وأبا الوفا بن عقيل، فإنهما زادا كلمة "**أو لدينه وصلاحه**"، وهذه الزيادة مفيدةٌ جدًّا على أصول مذهب الإمام أحمد.

وذلك أن الصحيح في مذهب الإمام أحمد: أن التواتر ليس من شرطه العدد، بل قد يكون عددهم قليلًا، ولكن يجتمع لهم من القرائن من الدين والصلاح ما يجعل خبرهم مفيدًا للعلم، ونسميه متواترًا.

وبناءً على ذلك، فالخبر الذي يصدر من صحابة رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مما سمعوه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وينتشر عنهم، نقول: هو متواتر، وإن كان الذي سمع ذلك الخبر وخاصةً من أمور العامة واحدٌ أو اثنان، أو ثلاثة، أو أربعة، فحينئذٍ نقول: إن لصلاحهم أو لدينهم نقول: هو متواتر لصلاح أولئك القوم، وهذه مسألة مهمة جدًّا، والمصنف أجاد وأحسن حينما أضافها، وقد ذكرت لكم أن الذي زادها، طبعًا نص على أن الذي زادها الشيخ تقي الدين في [المسودة]، وابن مفلح في [الأصول]، فقالوا: إن زادها أبو يعلى، وهي صحيحة؛ يعني صحح هذه الزيادة الشيخ تقي الدين.

"مستندين إلى الحسّ".

هذا هو الشرط الثاني، وهذا الشرط ذكره جماعة من الحنابلة، وهو متفقٌ عليه مما ذكره ابن قدامة، وذكره في [المسودة] والطوفي، وغيرهم كثير جدًّا.

وقول المصنف: إنهم **"مستندين إلى الحس"**؛ يعني يجب أن يكون المخبر الأول فقط، المخبر الأول في الخبر المتواتر يجب أن يكون قد أخبر عن شيءٍ محسوس، فأسنده إلى أمرٍ محسوسٍ بمشاهدته بعينه كرؤيته النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ورؤيته لمعجزاته، أو أسنده إلى سماعه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كسماعه القرآن أو الخبر عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ومفهوم هذه الجملة: أنه لا يصح التواتر عن المعقولات، فمثل هذه النظريات الإنسانية القديمة ولو كانت قطعية أو ظنية، انتشارها بين الناس لا يكون ذلك متواترًا.

فالمعقولات إذا كانت قطعية، فكل العقلاء يشتركون في إدراكها، والنظريات المحتملة الصواب والخطأ مثل كثير من النظريات الإنسانية، وحتى التطبيقية كذلك لا نقول: إنها متواترة، ولكن محتملة.

مثل يعني أعطيك أبسط مثال دائمًا يصير فيها الجدل:

بعض النظريات في علم الفلك التي لا تصادم أمرًا جليًّا من الشريعة، فنقول: هذه لا تسمى متواترة، وإن انتشرت في كتب القوم، وانتشرت في جميع الكتب، نقول: لا تفيد العلم القطعي، ولا تكون متواترة.

"مستوين في طَرَفَي الخبر ووَسَطِه".

هذا هو الشرط الثالث، وهذا الشرط متفقٌ عليه كذلك، نص على هذا الشرط ابن قدامة، والشيخ تقي الدين في أكثر من موضع، وكذلك الطوفي وغيرهم.

قال: **"مستوين في طرفي الخبر ووسطه"** المراد بـ **"طرفي الخبر"**.

الطرف الأول: الطرف المشاهد عن محسوس، أو السامع عن محسوس.

والطرف الثاني: الطرف المخبِر لنا نحن بالتواتر الذي بلغنا التواتر.

هذان هما الطرفان.

"**ووسطه**" ما بين هذين الطرفين، بين المخبر عن المشاهد والمحسوس، وبين المخبر لنا ما بينهما طال أو قصر يسمى وسطًا، فإذن لا بد أن يكون في جميع هذه الطبقات تصدق فيه الشروط السابقة التي تقدم ذكرها.

" وفي اعتبار كونهم عالمين بما أخبروا به لا ظانِّينَ، قولان".

يقول الشيخ: ومن الشروط التي فيها خلاف "**باعتبار كونهم عالمين بما أخبروا به لا ظانِين**"

اختلف العلماء، وهما روايتان في مذهب الإمام أحمد، هل يلزم كون المخبرين طبعًا عالمين بما أخبروا أم لا؟

قال: فيه قولان:

القول الأول: أنه يلزم ذلك، فيلزم جميع الطبقات أن يكونوا عالمين به، وهذا القول جزم به صحاب [الروضة] واعتبره، وحكى الاتفاق عليه الآمدي، وممن نص عليه أبو الخطاب، ولكنه جعله خاصًّا بالتواتر النظري إن قيل: أنه نظري لا ضروري؛ لأن الضروري لا يحتاج إلى الظن، فحينئذٍ يعني هو قطعًا موجودٌ فيه العلم.

القول الثاني في المذهب: أنه لا يلزم كون ناقلي خبر التواتر عالمين به، بل يصح ولو كانوا ظانين.

وقد ذكر ابن مفلح: أن هذا هي طريقة القاضي أبي يعلى حيث لم يعتبره، وهي طريقة غيره من علمائنا؛ أي من علماء الحنابلة وغيرهم، إذ لم يذكروا هذا الشرط.

واستدل له بكلامٍ معنى كلام ابن مفلح أننا نقول: أننا إذا اشترطنا هذا الشرط في جميع الناقلين، فإن ذلك لا يصح، لماذا؟

قال: لأنه يمكن عقلًا، بل ووجودًا أن يكون بعض ناقلي الخبر ليسوا جازمين به، ولو اشترطناه لأبطلنا كثيرًا من الأخبار المتواترة.

قال: وإن اشترطاه في بعضهم دون بعض، فنقول: هذا صحيح؛ يعني اشترطنا العلم في بعض الطبقات دون بعض، فنقول: هذا صحيح؛ لأن الطرف الأول هو مستندٌ إلى علم؛ لأنه مستند إلى محسوس، والمحسوس استند إلى علم.

إذن تفصيل ابن مفلح ماذا يقول؟

يقول: هذا الشرط يصح في الطبقات الأولى، وما بعد الطبقات الأولى أو الطرف الأول ليس بلازم، بل هو جائز.

"ويُعتبر في التواتر عددٌ معينٌ".

هذه المسألة من أهم المسائل وهي قضية اعتبار العدد في التواتر.

وعندنا هنا مسألتان أود أن تنتبهوا إليهما؛ لأن بين هاتين المسألتين تداخل، وكثير من الإخوان تشكل عليه تشابه هاتين المسألتين.

- **المسألة الأولى وهي مسألة: ما هو العدد المعتبر في التواتر؟**
- **والمسألة الثانية: ما هو العدد الذي لا يقل عنه التواتر؟**

انظر الفرق بين المسألتين، المسألة الأولى المسألة التي يحصل بها التواتر، والثانية التي لا يقل عنها التواتر.

ما الفرق بين المسألتين؟

نقول: **الفرق بين المسألتين**: أن المسألة الأولى يحصل التواتر عند نقل أولئك العدد للخبر، وأما الثانية، فإنه لا يلزم عند نقلهم الخبر حصول التواتر، قد يحصل وقد لا يحصل، لكن لا يحصل فيما دونهم، وضحت المسألة؟

لماذا أقول هذا الكلام؟

لأن بعضًا من المعاصرين رأيته يقرأ كلام بعض الأصوليين منهم الجويني، ومنهم القاضي أبو يعلى، فيقول: إنه لا يشترط عددًا ثم يشترط أربعةً، **كيف ذلك؟**

هو لا يشترط عددًا يحصل عند نقله الخبر التواتر، لكن يشترط عددًا إذا نقص عنه عدد النقلة للخبر، فإنه لا يكون متواترًا، لكن لا يلزم حصول التواتر عند نقلهم.

هذا الفرق بين المسألتين.

أورد المسألة التي أوردها أبو يعلى؛ لأنها لم يوردها المصنف، وإنما ذكر المسألة الأولى، المسألة الأولى التي قلت لكم: التي يحصل عندهم العدد الذي يحصل عندهم عند نقل الخبر التواتر، سيتكلم عنها المصنف بعد قليل، لكن سأتكلم عن المسألة الثانية، وهي العدد الذي لا يقل عنه التواتر.

ذهب بعض الأصوليين ومنهم القاضي أبو يعلى كما نص على ذلك في [العدة]، وقد تبع أبو يعلى ابن الباقلاني، وأبو الطيب الطبري الشافعي، والجبَّائي، وتبعهم الجويني، إلى أن التواتر لا يحصل بأقل من خمسة.

وبناءً عليه، فلا بد أن يكونوا أكثر من أربعة، فلو نقل خبرٌ أربعة مهما حفَّ به من القرائن فلا يكون تواترًا، لكن إذا جاء خمسة فأكثر، قد يكون تواتر، وقد لا يكون تواترًا، هذا الذي قاله القاضي أبو يعلى، ومشى عليه كثير من الأصوليين بناءً على هذه الجزئية.

وقد رد ذلك الشيخ تقي الدين في أكثر من موضع، فقال: إن هذا غير صحيح؛ ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: (ومن العلماء من ادعى أن له عددًا يحصل له به العلم من كل خبرٍ به، كل مخبر، ونفوا ذلك عن أربعة، وتوقفوا فيما زاد عليها، وهذا غلط) يقول: (هذا غلط ليس بصحيح).

فالشيخ تقي الدين يقول: (قد يحصل التواتر في أقل من أربعة)، والشيخ كما تعلمون على طريقة أهل الحديث، فإنهم لا يلزمهم التواتر بهذا العدد، إذ العدد لا دليل عليه، ما الدليل على أن الأربعة لا يحصل بهم، أو ما زاد عن أربعة يحصل به التواتر؟

لا يوجد دليل مطلقًا، فلا بد من دليل مسموع أو عقلي، ولا دليل عقلي على ذلك، فنقول: كل ما حف به القرائن الدالة على التواتر فإنه يكون كذلك، بل قد ينقل لك مئة، وينقل لك ثلاثة أو أربعة، وهؤلاء الأربعة والثلاثة يكون في قلبك من اليقين ما لا يكون بهؤلاء المئة.

إذن هذه هي المسألة الأولى.

المسألة الثانية التي ذكرت لكم قبل قليل، العدد الذي يحصل به التواتر:

وسيذكره المصنف بعد قليل.

"واختلفوا في قدره".

إذن قوله: **"واختلفوا في قدره"**؛ أي اختلفوا في قدر العدد الذي يحصل به التواتر، المسألة التي ذكرت لكم قبل قليل: العدد الذي لا يقل عنه التواتر، وفرقٌ بين المسألتين.

هنا نقول: يحصل به التواتر؛ يعني أنه إذا وجد نقلة خبر بهذا العدد، فإنه يكون متواترًا إذا استوفوا الشروط الأخرى بأن يكون مستوي الطرفين والوسط مثلًا، وأن يكون مستند طرفه المشاهدة والحس، ونحو ذلك من الشروط.

قول المصنف: **"واختلفوا في قدره"** أطلق الاختلاف ولم يذكر أقوالهم، لكن أذكر لكم بعض أقوالهم لتطلعوا على مسألة، لي غرض من ذكر أقوالهم؛ لكي نعلم أن مستند الذين حددوا عددًا ضعيف جدًّا.

- **فبعضهم على سبيل المثال قال**: إن التواتر يحصل بخمسة، وهذا القول نقله الجويني في [التلخيص] لا في [البرهان] عن أبي عبد الرحمن صاحب أبي الهذيل، فقال: دليله على ذلك قال: لأن الأربعة بين الشرعية في الزنى، فدل على أن ما زاد يكون تواترًا؛ لأن الأربعة طلبت تزكيتهم، فما زاد عنه يكون تواترًا) هذا كلامه، وهذا في غاية السقوط.

- **بعضهم قال**: اثنا عشر، ما دليلكم على هذا العدد؟

قالوا: لأن النقباء الذين كانوا مع موسى عليه السلام- من بني إسرائيل كانوا اثني عشرة نقيبًا، أيضًا هذا كذلك، فلا معنى.

- **بعضهم قال**: عشرون، لماذا؟ وهو قول العلاف وهشام بن عمرو الفوطي.

قالوا: لأن الله -عَزَّ وَجَل- يقول: ﴿**إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**﴾[الأنفال:٦٥] قالوا: فخص الله -عَزَّ وَجَل- هذا العدد بعشرين؛ لأن العلم قد حصل بما يخبرون به مما رأوا، أيضًا كذلك ضعيف جدًّا هذا الاستدلال، فالأقرب الإشاري.

- **بعضهم قال**: أربعون ناقلًا، قالوا: لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- جمَعهم في أربعين، وهم أقل عدد.

- **بعضهم قال**: فوق الأربعين سبعون؛ لأن موسى الذين كانوا معه سبعون رجل ذهبوا معه للميقات، وموسى إنما أخذهم معه لميقات ربه؛ لكي يبلغوا العلم، فيكون هو التواتر، هذا في غاية السقوط كذلك، فإن العدد لا مفهوم له في هذه الجزئيات الخبرية.

- **بعضهم قال**: ثلاثمئة وثلاثة عشر، قال الجويني في [التلخيص]، قال: (وذهب إليه بعض المتقدمين أظن من أهل الكلام والمعتزلة، قال: لأنهم عدد أهل بدر.

والعجيب أنهم يقولون: هذا هو التواتر، ثم يستدلون عليه بخبر آحاد كعدد أهل بدر، وهم في الحقيقة؛ لأن غرضهم من التواتر هو هدم الشريعة، فكثيرٌ من الناس من علماء الكلام يأتي بالاستدلال بالمتواتر، أو بالحِجَاج على المتواتر لهدم الشريعة حينما يقول: إن ما ليس بمتواتر ليس بحجة، لا في الأمور الخبرية كالإخبار عن صفات الله -عَزَّ وَجَل-، ولا في الأمور الإنشائية كالأوامر الشرعية، وبعضهم يقول: في الإنشائية دون الخبرية.

ولذلك فإن ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ذكر: أن الطواغيت التي يبنى عليها أهل الباطل باطلهم أربعة، وأحد هذه الطواغيت هو القول بنفي حجية الآحاد، الذي سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم.

فلما بنوا دليلهم على باطل مستنده كان باطلًا.

ما هو ضابط التواتر عندكم؟

ليس منضبطًا، فرجعوا إلى آحاد.

"والصحيح عند المحققين لا ينحصر في عدد".

قوله: **"والصحيح عند المحققين"** هذا أغلب الحنابلة يقولون ذلك منهم القاضي أبو يعلى، منهم ابن عقيل، الشيخ تقي الدين، ابن قدامة، الطوفي، كل الحنابلة فيما وقفت عليه، كلهم ينصوا على أنه لا يحصر في عدد.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"لا يحصر في عدد"**؛ يعني لا يحصر لهم في عدد من الأعداد الذين يحصل فيهم التواتر، وإن كان القاضي قال في نفس كلامه الذي قاله لا يحصرون بعدد، قال: لكن لا ينقصون عن أربعة.

ما الفائدة عندما نقول: هل يحصرون في عدد أو لا يحصرون في عدد؟

الفائدة عندهم مسألة واحدة: أنه إذا استدل رجلٌ على آخر بخبرٍ متواتر، فإن كان قلنا: إنه ينحصر بعدد فله أن يلزمه بهذا الخبر المتواتر، وإن قلنا: إنه لا ينحصر بعدد فإنه حينئذٍ للخصم أن يقول: أنه ليس بمتواتر عندي، وهذا الذي نقوله، فإن بعضًا من أئمة المسلمين الكبار المتقدمين قد أنكروا العمل ببعض الأحاديث؛ لأنها لم تصلهم، وكانت متواترةً عند غيرهم.

وبناءً عليه، فنقول: إنه ينبني على ذلك عدم إلزامهم بهذا القول في وقتهم حتى يبلغهم التواتر.

والأمر الثاني: أنهم يعذرون بذلك -رحمة الله عليهم-، والأمثلة لذلك مشهورة عند بعض الأئمة -رحمة الله على الجميع-.

"وضابطُه"

أي وضابط عدد التواتر، أي ضابط ما يحصل به التواتر في العدد.

"ما حصل العلمُ عنده".

قوله: "**ما حصل العلم عنده**"؛ أي عند خبرهم، **والمراد بالخبر هنا**: خبرهم المجرد من القرائن؛ لأن خبر الواحد كما سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم إذا احتفت به قرائن قال: مفيد العلم، ليس متواترًا، لكن يكون مفيد العلم

طبعًا هذا القيد الذي ذكره المصنف وهو ما حصل العلم عنده أخذه المصنف من ابن الحاجب وهو بنصه عند الآمدي، تعرفون ابن الحاجب أخذ أغلب كتابه من الآمدي، وتبعهم عليهم ابن مفلح.

أتى بهذا الضابط الطوفي، لكنه غيَّر حرفًا، فبدل أن يقول: ما حصل العلم عنده، قال: ما حصل العلم به، ولم يعلِّق، ولكن أظن أن تعبير الطوفي أدق، **لماذا؟**

لأن المقصود هو حصول العلم بالخبر، إذ الباء للاستعانة، وأما إذا عبرنا بحصول العلم عنده، فقد يحصل العلم عنده لا بذاته، لا بالخبر نفسه، وإنما بما احتف به من القرائن؛ ولذلك أنا أظن أن تعبير الطوفي أدق من التعبير الذي مشى عليه المصنف تبعًا لابن الحاجب.

"فيُعلم إذن حصول العدد، ولا دور".

قال: "**فيعلم إذن**" بالنون، "**حصول العدد**"؛ يعني إذن عرفنا حصول العدد الذي يحصل به التواتر حينذاك.

قال المصنف: "**ولا دور**" انظر معي هذه المسألة تحتاج إلى فهم، فهم عقلي، وإلا هي مسألة لا إشكال فيها.

قوله: "**ولا دور**" هذا جوابٌ على اعتراضٍ مقدَّر، **كيف؟**

لو أن شخصًا قال: أنتم تقولون: إن التواتر لا يشترط فيه عدد، ليس محصورًا بعدد، بل ما حصل العلم عنده أو به.

وتقولون: إن من شرط التواتر وجود العدد كما عبرتم هناك، فلا تواتر إلا بعدد، لكن ليس محصورًا بعددٍ معين.

كيف نعرف حصول التواتر بهذا العدد غير المعلوم مع أنكم لم تعرفوا عددهم؟

فقالوا: حينئذٍ هذا يلزم الدور، هذا معنى كلامه.

رد عليهم جماعة من الرد الموفق في [الروضة]، وابن قاضي الجبل في كتابه [أصول الفقه]، قال: إنه لا دور في هذه المسألة كما قال المصنف، قال: "**ولا دور**".

فيجاب على الاستشكال الذي ذكرته قبل قليل بأن يقال: أننا نعم لا نعلم العدد الذي يحصل به التواتر، ولا نعلم أقله كذلك، ولكن إذا حصل العلم القطعي بالخبر حينئذٍ علمنا العدد المحصِّل للعلم في هذه المسألة.

مثال ذلك:

لو أن شخصًا قال: إن الخبز مشبعٌ، لكن الخبز مشبعٌ لزيد بخبزة واحدة، ولآخر بنصف خبزة، ولثالث بخبزتين.

الماء، إن الماء مروٍ، ما مقدار الماء؟ لا تعرفه، لكن الناس يختلفون في عدده؛ ولذلك فإننا نقول: إننا نستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أننا نستدل بكمال العدد على حصول العلم الضروري، فقط هذا ملخص الكلام في هذه الجزئية المهمة، أو ليست مهمة، لا ثمرة لها، لكنها رد حجج.

"ولا يشترط غير ذلك".

قوله: "**ولا يشترط غير ذلك**"؛ أي لا يشترط غير الثلاثة الشروط السابقة أو الأربعة على نزاعٍ في الرابع، الثلاثة الأولى متفق عليها، والرابع فيه وجهان في المذهب، وذكرتهما لك.

المفهوم من ذلك أن الشروط القادمة كلها لا أحد من علماء المذهب يقول بها في الجملة.

"وشرط بعض الشافعية: الإسلام والعدالة".

قول المصنف: "**وشرط**"؛ أي وشرط في الخبر المتواتر، أو في ناقلي الخبر المتواتر؛ لأن الشروط كلها متعلقة بالناقلين.

بعض الشافعية قيل: إن هذا الذي اشترط ذلك هو ابن عبدان من الشافعية، ولكن نقل في [المسودة] أن اشتراط الإسلام وهو الشرط الأول وهو قول أكثر الشافعية.

قال: "**وشرط بعض الشافعية الإسلام والعدالة**"، قوله: "**الإسلام والعدالة**"، قيل: إن هذان الشرطان شرطٌ واحد كما هو ظاهر كلام الآمدي.

وقيل: بل هما شرطان منفصلان، فبعضهم يشترط الإسلام، وبعضهم يشترط العدالة، وهو كذلك.

ولذلك فإن المذهب وجهًا واحدًا لا يشترط الإسلام، بل يصح التواتر من غير المسلمين.

وأما العدالة فظاهر كلام الشيخ في [المسودة]: أنه تشترط العدالة في الناقلين، وخاصةً إذا لم يشترط يعني عددًا كثيرًا جدًّا، فإن من القرائن الحافة وجوب العدالة في الناقلين أو في بعضهم؛ لأن الأكثر قد يعني أو الكثيرين قد يتفقوا على التواتر على الكذب إذا كانوا أهل فسق.

"وقوم: ألا يحويهم بلد".

وهذا "**قوم**" هذا "**قوم**" منسوبٌ لطوائف من المسلمين، ولم يسموهم.

قال: "**ألا يحويهم بلدٌ**"؛ يعني اشترط بعض هؤلاء من الطوائف الإسلامية عدم انحصار المخبرين بخبر التواتر في بلد، وإنما يكونون منتشرين متفرقين في البلدان.

طبعًا هذا الشرط نقول: إنه غير صحيح وهو المعتمد عند عامة الأصوليين بدليل أنه لو حدث حادثٌ في المسجد، فخرج أهل المسجد يوم الجمعة وعددهم عدد كبير، لا شك أنهم يبلغون حد التواتر، فكلهم قالوا: رأينا كذا وكذا، رأينا الإمام وقد سقط من على المنبر مثلًا، رأينا حريقًا شب، وهكذا.

فنقول: هذا يبلغ حد التواتر لمن نُقِل إليهم مع أنهم قد حواهم بلدٌ واحد، ومثله الحجيج إذا كانوا في مكة وغير ذلك.

"وقوم: اختلاف الدين والنسب والوطن".

قال: "**وقومٌ**" اشترطوا "**اختلاف الدين**" يعني لا بد أن يكون دينهم مختلفًا، وأن يكون مختلف النسب، فيكون مختلفي النسب ليس أبناء رجلٌ واحد، "**والوطن**"، طبعًا قوله: "**والوطن**" الحقيقة هي داخلة في الشرط السابق، ألا أن يحويهم بلد، هذه أولى، إلا أن يكون مراده بالوطن هنا بمعنى ألا بيكون أصلهم من وطن واحد، فتكون بينهم عصبيةٌ ينتمون إليها.

هذه الأمور الثلاث إذا كان الناس متفقين فيها، فإنها عصبيةٌ ينتمون إليها، ويتعصبون لها، عبرت بالعصبية كما عبر ابن خلدون.

فابن خلدون يقول: "لا بد كل جماعة عن عصبية)، والعصبية قد تكون لدينٍ، أو لوطنٍ، أو لنسب.

طبعًا الدين يشمل الرأي الفكرة، لا يلزم أن يكون دين كامل، هذا القول أيضًا ساقط، وقد قيل: إن هؤلاء الذين اشترطوه ليسوا بمسلمين.

ذكر بعض الأصوليين وهو الطوفي: أن الذين اشترطوا هذا الشرط إنما هم اليهود؛ ليقدحوا في النصارى وفي أخبارهم، فإن النصارى أخبروا بمعجزات المسيح، ولم يخبر به إلا نصرانيٌّ.

قال: ومعجزات النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يخبر بها إلا مسلم، فحينئذٍ لم تتفق الأخبار المتواطئة الذين نقلوا المعجزات إنما كانوا متحدين في الدين، فحينئذٍ لا يُقبَل خبرهم، بينما معجزات موسى -عَلَيْهِ السَّلَام- نقلها اليهودي والنصراني والمسلم، فقد اختلفت أديانهم، فدل على الصدق، وهذا في غاية السقوط.

"**والشيعة: المعصوم فيهم دفعًا لكذب**".

"**الشيعة**" يعني اشترط الشيعة شرطًا، أنه لا بد أن يكون في المتواتر المعصوم، وهذا أيضًا غير صحيح؛ لأن لو كان فيهم لكانت المعصوم الحجة بخبره أقوى وأولى من المتواتر.

"**واليهود أهل الذلةِ والمسكنةِ فيهم**".

قال: واشترط اليهود أن يكون "**أهل الذلة والمسكنة فيهم**"؛ أي في المخبرين بالخبر المتواتر.

"**أهل الذلة والمسكنة**" المراد بهم الضعفاء من القوم، واشترط اليهود هذا الشرط، قالوا: لأن أهل القوة والغلبة والكبرياء لا يمكن لأحد أن يرد عليهم إذا كذبوا، وإذا ظلموا وبغوا، لا يستطيع أحد أن يؤدبهم،

بخلاف أهل الذلة والمسكنة، فهم أتوا بها من باب التنظير، فيقولون: الفقراء وأهل المسكنة هم الذين إذا نقلوا خبرًا يكونون صادقين فيه غالبًا.

وقصدهم بذلك في الحقيقة أن يردوا كل خبر لا ينقله يهوديٌّ؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- ضرب عليهم الذلة والمسكنة -جل وعلا- إلى قيام الساعة، فهم قصدهم ألا يكون متواتر إلا ما صدقوه ونقلوه هم.

"وإذ اختلف التواتر في الوقائع، كحاتم في السخاء، فما اتفقوا عليه بتضمُّن أو التزام هو المعلوم".

هذه المسألة مهمة جدًّا وهي مسألة التواتر المعنوي:

ومعنى التواتر المعنوي: هو أن تشترك الأخبار في معنًى كلي، وتختلف في الألفاظ، وهذا يسمى التواتر المعنوي؛ ولذلك يقول المصنف: "**وإذا اختلف التواتر في الوقائع**"، بما إن كانت الوقائع المنقولة، والأخبار المنقولة متعددة، فالوقائع تعددت واختلفت، تارةً تكون هذه الوقائع ألفاظًا تحكى، وتارةً تكون هذه الوقائع أخبارٌ تروى، وقصصًا شوهدت، وهذا الفرق بينهما.

قال: "**كحاتم في السخاء" كيف؟**

يسمع الناس أن حاتمًا ذبح لشخصٍ ذبيحة وأعطى آخر مالًا، وبذل لآخر دابته، فالوقائع مختلفة، لكنها اشتركت في معنًى كلي، وهو سخاء حاتم، أو القصص الكثيرة التي وردت في شجاعة علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، وقد ألفت فيها كتب مفردة، أو الأخبار المتواترة في حلم معاوية، وقد ألفت فيها كتبٌ مفردة، فقد ألف ابن أبي الدنيا جزءًا مطبوعًا أسماه [حلم معاوية]، فهي أخبار متواترةٌ أن معاوية كان حليمًا، ومثل ما يتعلق بغيره من الأشخاص، وإنما ذكرت الصحابة -رضوان الله عليهم- لمكانتهم.

أيضًا نقول: الفقهاء الأربعة لو جاءنا شخص وقال: إن الشافعي وأحمد أو مالك وأبا حنيفة ليسوا فقهاء، نقول: قد تواتر فقههم، والفتاوى المنقولة عنهم متواترة عندنا، المتواتر بخبرهم، الفقه المنقول عنهم، وبوصفهم أنهم فقهاء، فإذا جاء شخص وأنكر ذلك، فنقول: أنت قد رددت متواترًا، فهؤلاء الأربعة -رحمة الله عليهم- من أئمة المسلمين.

ومثله بعض الأخبار أن عائشة بنت أبي بكر أن زينب وخديجة وعائشة زوجات النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن فاطمة بنت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كل هذه متواترة معنويًا.

قال: "**فما اتفقوا عليه**" وهو المعنى المشترك "**بتضمنٍ أو التزام**" مر معنا دلالة التضمن والالتزام ما هي.

قال: "**هو المعلوم**"؛ أي المعلوم قطعًا، وهو المسمى بالتواتر المعنوي.

التواتر المعنوي كثير جدًّا في الشريعة الإسلامية؛ يعني على سبيل المثال: الإمام أحمد استعمل التواتر المعنوي في مواضع أضرب لكم مثالًا:

جاء من الأسرى قال لأبي عبد الله الإمام أحمد: إن هؤلاء يقولون: لا يدعو في المكتوبة إلا بما في القرآن فقط، فنفض أحمد يده كالمغضب، وقال: من يقف على هذا، وقد تواترت الأحاديث عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بخلاف ما قالوا؟

فالتواتر هنا معنوي، فالأدعية المنقولة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بغير القرآن كثيرة جدًّا بلغت حد التواتر المعنوي، لا التواتر اللفظي، فدل ذلك على أن التواتر اللفظي كثير جدًّا.

طبعًا التواتر المعنوي كثير؛ يعني من أمثلته ما نقل الشيخ تقي الدين أن إثبات الشفعة بالتواتر، من التواتر المعنوي كثير من الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، بل قد قال الشيخ تقي الدين: (إنه إذا أجمع علماء الحديث على تصحيح حديثٍ، فإنه حينذاك يكون مفيدًا للعلم بعد ذلك، فالبخاري ومسلم متواتر وصولها إلينا، وصحتها معلومةً عند أهل العلم، إلا ما عدَّه بعض أهل العلم كابن الشهيد، أبي الفضل بن الشهيد، الدار قطني، وغيرهم ممن تكلم في بعض الأحاديث).

"وقول من قال: كل عدد أفاد خبرُهم علمًا بواقعةٍ لشخصٍ، فمِثلُه يفيد في غيرها لشخص آخر، صحيحٌ إن تساويا من كل وجه، وهو بعيد عادة".

نعم، هذه مسألة متعلقة العدد الذي يحصل به العلم في الواقعة، هل يلزم أن يحصل به العلم في واقعة أخرى أم لا؟

يقول الشيخ: "**وقول من قال**"؛ يعني بمن قال أبا بكر الباقلاني، وأبا الحسين البصري كما نقل ذلك الآمدي.

قال: "**وقول من قال: كل عددٍ أفاد خبرهم علمًا بواقعةٍ لشخص**" تقدم معنا أن العدد ليس بمحصور، لكن لو وجد عدد معين، فأفاد خبرهم علمًا قطعيًّا متواترًا "**بواقعة لشخصٍ**".

"**بواقعة**" هذا المخبر به "**لشخصٍ**" المخبر له، فيكون الطرفان الواقعة، شهود الواقعة، ولشخص هو الطرف الآخر.

قال: "**فمثله**"؛ أي فمثل هذا العدد "**يفيد**"؛ أي يفيد العلم "**في غيرها**"؛ أي في غير تلك الواقعة "**لشخصٍ آخر**" غير الشخص الأول، هذا كلام الذي نقله المصنف عن بعض يعني أهل العلم كالباقلاني وغيره.

قال المصنف: "**صحيحٌ**"؛ أي أنه صحيح، فيكون مؤدى قولهم: أنه يفيد ذلك، لكن بشرط، فجعل هذا القيد على كلامهم.

قال: "**صحيحٌ إن تساويا**"؛ أي إن تساوى العددين في الأول والثاني من كل وجهٍ، تساوي العددين في الواقعة الأولى، وفي الواقعة الثانية "**من كل وجهٍ**".

معنى تساويهم من كل وجه: يعني أنهم متساوون في العدالة، متساوون في ظهور الخبر، متساوون في جميع الأوصاف المشترطة والغير مشترطة.

وعبَّر المصنف هنا بالتساوي من كل وجه، وعبَّر بعضه وهو في معناه مثل الطوفي، قال: بشرط أن يتجرد عن القرائن، وهو مأخوذ من كلام الشيخ تقي الدين التجرد عن القرائن، قال: (فإذا وجد التجرد عن القرائن)، بمعنى أنهم تساووا من كل وجه، (فإنه يكون صحيحًا).

قال: "**وهو بعيدٌ**"؛ أي بعيد التساوي من كل وجه، وعدم وجود القرائن عادةً، عادةً لا يوجد التطابق مطلقًا في كل خبر لا يكاد يوجد مطلق، بل في المحل الواحد، أنت في المسجد الجامع يخرج الذين حضروا المسجد، فيقولوا جميعًا: رأينا الإمام قد سقط من على المنبر، ويقولوا: قد رأيناه ساعده فلان لما سقط، أو حمله فلان، في الغالب أن الخبر الأول أظهر من الخبر الثاني، فليس الخبر الأول وقوعه في النفس كالخبر الثاني؛ ولذلك هو بعيدٌ عادةً وجود ذلك.

"وخبر الواحد: ما عدا المتواتَر. ذكره في [الروضة] وغيرها".

قال الشيخ: "**وخبر الواحد**" قد نأخذ تعريف خبر الواحد، وأما مسائله نأخذها إن شاء الله في الدرس القادم.

قال: **"وخبر الواحد" المراد بـ "خبر الواحد" أمران:**

- حقيقةٌ.
- ومجاز.

فالحقيقة: ما رواه فردٌ واحد.

والمجاز: هو ما رواه كل مَن كان عددهم دون عدد المتواتر، عدد المخبرين المتواتر، هذا المعنى المجاز إن سميناه مجازًا؛ ولذلك بعض العلماء يسميه خبر الواحد، وبعضهم يسميه خبر الآحاد.

قوله: "**ما عدا المتواتر**"؛ يعني أن خبر الواحد أو الآحاد كل ما لم يكن خبر تواترٍ سواء باعتبار العدد، أو باعتبار عدم استواء الطرفين والوسط، أو بغير ذلك من الشروط التي تقدم ذكرها.

قال: "**ذكره في [الروضة] وغيرها**" ممن ذكر هذا التعريف ابن البنا في [الخصال]، والطوفي، والمرداوي جزم به.

قال: "**وقيل**" هذا القول نقله الآمدي عن بعض أصحابهم، فقال: وقال بعض أصحابنا، ولم يسمهم.

قال: "**وقيل: ما أَفاد الظنَّ**"

أي أن خبر الواحد هو الذي يفيد الظن؛ لأن خبر المتواتر يفيد القطع.

قال الشيخ: "**ونُقِضَ**"

أي ونقض تعريف الثاني وإن كان معناه صحيح؛ يعني أن خبر الآحاد يفيد الظن، وسيأتينا إن شاء الله تفصيله في الدرس القادم.

قال: "**ونُقِض**"؛ أي ونقض هذا التعريف "**طردُه**"؛ يعني أن هذا التعريف ليس مطَّردًا، أو أن هذا الحد ليس مطَّردًا، بل إن طرده منقوض، فقد يوجد شيءٌ يصدق عليه الحد، وليس داخلًا في المحدود.

فقال: "**ونقض طرده بالقياس**" فإن القياس يفيد الظن، فصدق عليه الحد، لكنه ليس هو المحدود، ليس هو خبر واحد، فحينئذٍ نُقِضَ طرده بالقياس.

قال: "**وعكسُه**"؛ أي ونقض عكسه؛ بمعنى أنه يوجد المحدود ولا ينطبق عليه الحد، هذا معنى عكسه، فليس يكون الحد حينئذٍ منعكسًا.

قال: "**وعكسه بخبرٍ لا يفيده**".

أي أن هناك أخبار للواحد لا تفيد الظن، فتارةً قد تفيد القطع بما حفت به من قرائن.

ثانيًا: أن خبر الواحد أحيانًا لا يفيد الظن، بل يفيد القطع لعلمنا بكذبهم كما مر معنا، فقد يكون خبر واحد، لكنه مناقضٌ للموافق عقلًا ونظرًا، فيكون حينئذٍ معلوم كذبه.

"وذكر الآمدي ومن وافقه من أصحابنا وغيرهم: إن زاد نَقَلَتهُ على ثلاثة سمى مستفيضًا مشهورًا".

هذه المسألة متعلقة بمسألة المستفيض:

والمستفيض: هذا مصطلح موجودٌ عند الأصوليين، ويستخدمه بعض الفقهاء، وسأذكر أمثلة إن أمكن الوقت، ومذكور عند علماء المصطلح، وخاصةً المتأخرين منهم؛ لأن بعضًا من علماء المصطلح المتأخرين قد يكونوا قد أخذوا بعض الاصطلاحات في علم الحديث من علماء الأصول، ومنها المستفيض.

يقول الشيخ: **"وذكر الآمدي ومن وافقه من أصحابنا"** ممن وافقه أبو محمد الجوزي.

- سأعطيكم فائدة في المصطلحات.

أبو الفرج بن الجوزي تعرفونه المشهور المؤلف الكتب الكثيرة الضخمة جدًّا أُلِّفَ كتابٌ في عد مؤلفاته سموه مؤلفات ابن الجوزي، اسمه أبو الفرج عبد الرحمن، له ابنٌ اسمه أبو محمد له كتابان طُبِعَا في الأصول.

لكي يفرق الحنابلة بين الأب والابن، فيسمون الأب بـ (ابن الجوزي)، ويسمون الابن بـ (الجوزي)، فإذا قالوا: (قال الجوزي) فيعنون به الابن أبا محمد، وإذا قالوا: (قال ابن الجوزي) فيعنون الأب وهو أبو الفرج؛ ولذلك قد يختصرون، فيقولون: (قال أبو محمد الجوزي)، فأرى بعض المحققين يزيد (ابن)، لا، لا يزيد ابن، هذا مصطلح الحنابلة، يسمون الابن بـ (الجوزي) من باب الاصطلاح، والأب (ابن الجوزي).

طيب، ممن ذهب له من أصحابنا، أبو محمد الجوزي، ابن حمدان، الشيخ تقي الدين، وابن قاضي الجبل، ونسب ابن قاضي الجبل هذا القول للأصحاب عمومًا.

قال: **"وذكر الآمدي ومن وافقه من أصحابنا وغيرهم"**؛ أي وغيرهم من الأصوليين وهم كثير جدًّا **"إن زاد نقلته"**؛ أي زاد نقلة الخبر الواحد زادوا على ثلاثة.

طيب عندنا هنا مسألة:

قوله: **"زاد نقلته"** يدلنا على أن المستفيض أحد أقسام الآحاد.

وبناءً عليه، فإن الآحاد عندهم ينقسموا إلى قسمين:

- آحادٌ خبر واحدٍ.
- وآحادٌ مستفيضٌ؛ الذي رواه ثلاثة أو أكثر، أو زاد عن ثلاثة. هذا واحد.

قول المصنف: **"زاد نقلته"**؛ أي نقلة الخبر، **"على ثلاثةٍ"** التقييد بالثلاثة فيه خلاف في العدد.

ذكر الشيخ زكريا الأنصاري معروف، هذا من أصغر تلاميذ ابن حجر الذين عمروا حتى قيل: ألحق الأحفاد بالأجداد، اشتهرت كتبه الفقهية والأصولية في التدريس عند الشافعية.

الشيخ زكريا له كتاب اختصر فيه جمع الجوامع سماه [لب الأصول] ربما يأتي مناسبة بعد ذلك نتكلم عنه، هذا الكتاب من الكتب الجيدة التي عني بها المتأخرون كثيرًا، ثم شرحه في كتاب اسمه [غاية الوصول].

ذكر الشيخ زكريا شرحه على [لب الأصول] كتابًا قال: (أقل المستفيض اثنان في قول الفقهاء)، فالفقهاء يرون أن أقل المستفيض اثنان.

قال: (وقيل: ما زاد على ثلاثةٍ وهو قول الأصوليين، وقيل: ثلاثة وهو قول المحدثين" إذن الفقهاء كما نقل زكريا يقولون: المستفيض اثنان ما رواه اثنان، والمحدثون في علم المصطلح، ولا أعني بالمحدثين المتقدمين، يقولون: إن المستفيض ما رواه ثلاثة، والأصوليون يقولون: ما زاد عن ثلاثة، هذا الذي نقله الشيخ زكريا.

طبعًا إذا أطلق الشيخ زكريا، فهو زكريا الأنصاري صاحب [منهج الطلاب]، و[لب الأصول] وغيره من الكتب المشهورة.

قال: **"وإن زاد نقلته على ثلاثة"** يعني أنه يسمى مستفيضًا، قال: **"سمي مستفيضًا مشهورًا"** المستفيض يستخدم عند الفقهاء كثيرًا، وأحد تعاريفه ما ذكره المصنف، ونقلت لكم من وافقه من الحنابلة أن المستفيض: ما رواه أكثر من ثلاثة.

قال بعض المحققين: إن المستفيض ليس ذلك، ولا ينظر فيه للعدد، فكما نقول، طبعًا محققي مذهب أحمد، قالوا: فكما نقول: إن المتواتر لا عدد له، فنقول: كذلك إن المستفيض لا عدد له، وممن نص على ذلك الشيخ تقي الدين، وتلميذه الطوفي في كتابه [قاعدة جليلة في الأصول]، وفي كتابه الآخر وهو [شرح الروضة]، وهذا هو الذي ذكروه أقرب وأنسب في القواعد في مسألة المستفيض.

هذا القول الثاني: أنه لا عدد له، وإنما هو الخبر الذي يرويه واحد أو اثنان، ولكن تلقته الأمة بالقبول، وهذه طريقة الشيخ تقي الدين.

في طريقة ثالثة:

الطالب:.................

الشيخ: يعني تلقته الأمة بالقبول، لكن رواه واحد أو اثنان.

فالشيخ تقي الدين يري أن الحديث الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يكون مستفيضًا، والمستفيض حكمه كما سيأتي بعض قليل حكمه حكم المتواتر من حيث إفادة العلم، لكن لا نسميه متواترًا، فيكون الحكم فيهما سواء، فيكون في النتيجة متقارب من حيث الدلالة على الحكم.

ابن الحافظ في [التذكرة] من الحنابلة من كتب الأصول، قال: إن المستفيض هو الذي ارتفع عن ضعف الآحاد، وقصر عن قوة المتواتر، فكان وسطًا بينهما، ولكن لم يجعل حدًّا في ذلك.

آخر كلمة في التمام.

"وذكره الاسفراييني، وأنه يفيد العلم نظرًا، والمتواترُ ضرورةً".

يقول الشيخ: "**وذكره الاسفرائيني**" يعني به أبا إسحاق.

"**وأنه يفيد العلم نظرًا**"؛ يعني أن الخبر المستفيض يفيد العلم نظرًا، معنى ذلك، أو تتمة ذلك أن المتواتر يفيد العلم ضرورةً، فيكون كلاهما مستوٍ؛ أي المستفيض، والمتواتر من جهة أنه مفيد العلم، ولكنها تختلف في السبب الموجب له، هل هو نظريٌّ مكتسبٌ، أم ضروريٌّ بلا اكتساب؟

فالاسفراييني يرى أنه موجبٌ لذلك.

طبعًا ما معنى كونه نظرًا؟

لأن المستفيض لا يستطيع كل واحد أن يعرفه إلا أن يكون طالبًا للعلم ويعرف الكتب ويعرف ما يصل إليه.

طبعًا قول أبو إسحاق الاسفراييني، هذا رد عليه الجويني، وأطال في الرد عليه، وأنكر قوله، وقال: إن هذا ليس بصحيح؛ ولذلك فإن الطوفي جزم أن المستفيض يكون مفيدًا للظن، ولكن هذا الظن يقوى بحسب مرتبة الرواية (١:٤١:٥٤).

ولا يقوى على رفع عصمة الدماء، معنى قوله: (**لا يقوى على رفع عصمة الدماء**)؛ يعني أن مخالفه لا يكون مخالفًا لقطعيٍّ، فيجوز إباحة دمه في ذلك، لكن قد نقول: إنه مفيد للعلم يعني لكنه يكون دون المتواتر الذي مفيد القطع.

الأمثلة التي حكم بها فقهاء على الحديث المستفيض كثيرة جدًّا، من ذلك:

نقل الفقهاء متتابعون، أو نقل الفقهاء متتابعين وأول من وقفت على أنه قالها هو الزركشي أن حديث «**أَفْطَرَ الحَاجِم وَالمَحْجُوم**» مستفيض.

يقول الزركشي في [شرح الخرقي] لما ذكر أن هذا الحديث رواه اثنا عشرة صحابيًّا قال: (وهذا يزيد على رتبة المستفيض، فحينئذٍ لا يدفع بالقواعد؛ لأنه بمثابة الحديث الثابت).

مما جاء عن الإمام أحمد أنه أنكر بعض الألفاظ بالمستفيض، فقد جاء (**أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن لبس الخواتم إلا لذي السلطان**).

فقال الإمام أحمد: إنما يرويه أهل الشام، ثم حدث أحمد بحديث أبي ريحانة هذا، «**فَلَمَّا بَلَغَ الخَاتم تَبَسَّم كَالمتَعَجِّب، ثُم قَاَل: أَهْل الشَّام**».

يقول ابن قدامة في شرح كلام الإمام أحمد: إنما قال أحمد ذلك؛ لأن الأحاديث قد صحت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- واستفاضت بإباحته ليست تواترًا، وإنما استفاضت، فقد جمع بعض أهل العلم أحاديث الخاتم كالبيهقي وغيره، قال: وأجمع عليه أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

أخذ من هذا الكلام أحمد الذي فهمه ابن قدامة الشيخ تقي الدين قاعدةً، فقال: (إن الخبر الواحد إذا خالف المستفيض، الحديث المشهور المستفيض يكون شاذًّا)، هذه قاعدة من أصول الإمام أحمد التي فهمها يعني أصحابه من كلامه.

أيضًا هناك أمثلة كثيرة جدًّا، نقف عند هذا الحد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: أجد صعوبةً في فهم أصول الفقه، وعندما أحضر الدرس يصيبني هم بعد الدرس نظرًا لعدم فهمي للدرس؟

ج/ شوف يا شيخ، أنت أول شيء أخطأت على نفسك، أنت عندما قلت: (لم أفهم الدرس) خطأ، بل أنت فهمت بعض الدرس، ففهمك لبعض الدرس هذا يكفي، لو لم تخرج من الدرس إلا بفائدة أو فائدتين أو ثلاث معنى عرفت أكثر بكثير، ولكنك لا تستطيع أن تستحضر؛ ولذلك عملية التعليم عملية تراكمية، بمعنى أن الشخص لا يعرف أنه تعلم ولا لا.

اسأل ابنك ذهبت إلى المدرسة اليوم استفدت شيئًا جديدًا؟ يقولك: لا؛ لأن العملية هي تراكمية، شيء لا يقاس، ليس واضحًا ليقاس، أشار لذلك أحمد كما نقله ابن أبي حاتم في [مقدمة الجرح والتعديل].

فالمقصود من هذا أنت قد عرفت شيئًا، من هذه الأشياء التي عرفتها يكفي معرفتك للمصطلحات، أحيانًا الأذن إذا اعتادت على سماع لغة معينة، إما لغةً فقهيةً أو أصوليةً، أو حديثيةً يكفي ذلك، ولذلك من اعتادت أذنه على سماع حدثنا حدثنا يجد أنسًا عند سماعه هذه الأسانيد.

ولذلك الفائدة كبيرة جدًّا وليست سهلة أن يكون المرء إذا خرج من الدرس قد عرف الدرس كله هذا يعني لا أقول محالًا ولا مستحيلًا، فقد جاء مثل الزهري كان يحفظ كل ما يقال في الدرس، حتى إذا مر بكلام لا يريد حفظه سد أذنيه؛ لكيلا يسمع، هذا نادر في الناس، لكن خلينا نقول: أندر من النادر، أندر من الكبريت الأحمر.

ولكن ثق أنك تزداد علمك، وتستطيع أن تكسب مادة أكثر إلى عشرة، إلى عشرين، إلى ثلاثين بالمئة بوسائل:

الوسيلة الأولى: التكرار، ونسينا نتكلم أن ما هو العلم الذي يكتسب بالتكرار، أو أشرت له قبل قليل، أن العلم الكسبي هو الذي يؤخذ بالتكرار، وهذا من العلوم الكسبية، ليست من العلوم الضرورية، الضرورية هي التي تؤخذ مباشرة، ترى الشيء فتعرفه، العلوم الكسبية تؤخذ بالتكرار، وهذا معلوم الكسبية، التكرار للمسألة مهم جدًّا.

المسألة الثانية: قراءة المتن قبل أن تحضر الدرس جيدة، تختصر عليك جزءًا من الأمور، لا أقول: أفهمه فهمًا تامًّا، لكن اقرأه وأغلب المتن صعب، فاجعل على الصعب خطًّا.

الأمر الثالث: بعد الانتهاء من الدرس من المهم أن تراجعه، وراجع أي شرح، وأنا أنصحك في هذا الكتاب الذي نقرأه كتاب جيد، وهو شرح [غاية السول] هو بمثابة إعادة الدرس؛ يعني هو تقريبًا نفس المختصر؛ لأنه اختصر هذا الكتاب ابن اللحام، ثم شرحه بالمختصر، فرجع أعاد الكتاب، لكن ربما زاد بعض العبارات التي تحل الإشكال، فـ [غاية السول] صغير جدًّا جدًّا يعني أكبر من كتابنا بقليل قد يفي بالغرض، فيكون فيه مراجعة للكتاب، فأرى أنه من أنسب الكتب التي يراجع بها بسرعة.

الطالب: له طبعة يا شيخ؟

الشيخ: لا أعرف له إلا طبعة واحدة، لا يوجد له إلا طبعة واحدة، مجلد صغير جدًّا.

الطالب: ....

الشيخ: شرح الغاية، [غاية السول] صغير، و[شرح الغاية] كذلك صغير.

الطالب: ....

الشيخ: المؤلف يوسف بن عبد الهادي، بن عبد الهادي اختصره في [الغاية] ثم شرحه.

أظن اللي موجود في الموسوعة الشاملة هو الغاية فقط، [غاية السول] بدون الشرح، الشرح مصور تجده عن طريق النت مصور (PDF).

من الأمور المهمة جدًّا: شوف الأصول إشكاليته لغته غريبة شوي، طبعًا حشوه يعني متعب، فالمسائل التي تكون فائدتها أقل لا أقول: دعها بالكلية، وإنما لا تطل في فهمها، لم تفهمها اليوم ستفهمها بعد سنة، سنتين، بعد ثلاث، بعد عشر، ليس لازمًا أن تفهمها.

وأنا في الدرس في الحقيقة أنا أعلم أن الناس متفاوتون، فاحرص على أن يكون الكلام للجميع، فأقدم أحيانًا فوائد من هنا ومن هناك في ظني، وقد أخطئ في كثير من الأحيان في التوفيق في هذه الجزئية.

ولكن الأصول مهم جدًّا أن ترتفع، وألا نقف عند المبادئ الورقات، وهذا المبادئ السهلة، بل ارتقي لكي تأخذ الكليات.

على العموم أنت ظلمت نفسك، بل فهمت، ومرت عليك مسائل كثيرة جدًّا، وسيأتينا إن شاء الله بعض الدروس قد تكون صعبة، وبعضها سهلة، الدرس الماضي أظن الإجماع سهل، قضية الكتاب سهل جدًّا، وهكذا.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: ما أفضل متن للحفظ في أصول الفقه على مذهب الحنابلة نظمًا ونثرًا؟ وما رأيك في نظم الشيخ حافظ الحكمي في الأصول؟ وهل هو على مذهب الحنابلة؟

ج/ نعم، نظم الشيخ حافظ على مذهب الحنابلة؛ ولذلك فإن أحد الباحثين له رسالة لم تطبع بعد تكلم عن منظومات أصول الفقه، درس منظومات أصول الفقه الحنبلية، وقرأ ودرس نظم الشيخ حافظ ووجده على أصول الحنابلة في الجملة؛ يعني (١:٤٩:٤٢) في الجملة، حتى هذا المتن في الجملة قد يكون يخالف مسائل معينة.

أفضل متنٍ للحفظ يعني هم يقولون: صعوبة العبارة مشكلة شوي، وإلا [مختصر التحرير]، لكن عباراته صعبة بعض الشيء على كثير من الإخوان، يعني لعلي أتأملها أجعل الجواب في الدرس القادم إن شاء الله ما هو المتن المناسب للحفظ؟

* * *

س/ هذا أخونا يقول: إذا نسب ابن قدامة قولًا إلى أحد فقهاء السلف في [المغني] يمكن أن نحتج بهذه النسبة بنقل إجماعٍ ما، أم لا بد من الوقوف على سند الإثبات؟

ج/ إذا نسب قولًا ما، فدل ذلك على أن الإجماع ظني، وليس قطعي، هذا واحد.

ثانيًا: الإجماع الظني حُجَّةٌ، لكن يجوز مخالفته؛ يعني يجوز الاستدلال به، لكن يجوز مخالفته إذا ثبت لك ما يدل على ظنيته، إما لعدم النقل المجزوم به، أو لوجود المخالف، ثم نأتي في مسألة تقليد الميت التي سبق ذكرها في الدرس الماضي أظن.

فمسألة النقض مسألة، ومسألة حجية الإجماع، بعض الناس يقول: إذا نقض الإجماع لا حجة فيه، لا، غير صحيح، بل قد ينقض الإجماع بمخالفة الواحد، لكن يبقى حجة، ومرَّ معنا أن قول كثير من أهل العلم أن قول الأكثر حجة، وإن لم يكن إجماعًا، بل قول الأربعة الخلفاء الراشدين قيل: حجة، بل في قول لكنه

ضعيف: أن قول الأئمة الأربعة اتفقوا عليه أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد يكون حجة، لكنه ليس كذلك.

إن كلمة النقض تختلف عن قضية الاستدلال، فقد ينقض الإجماع، نقول: ليس إجماعًا، أو نقول: ليس إجماعًا قطعيًّا بمعنًى أدق، ولكن يبقى حجة.

* * *

س/ هذا أحد إخواننا يسأل عن قضية يقول: ذكرت في درس الكتاب أنه لا بد أن يكون من مصحف عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ-، وقد جاء في بعض القراءات يعني زيادةٌ أو نقص؟

ج/ هذه المسألة يعني هي جاءت في بعض يعني بعض القراءات زيادة مثلًا (تجري تحتها)، وفي بعضها (تجري من تحتها)، في قراءة نافع عنده بعض الحروف، وابن كثير، وغيرها.

العلماء يقولون: إن مصحف عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- كتب أكثر من مصحف، حرَّق مصحف أبي بكر -رَضِيَ الله عَنْهُ-، ثم كتب عددًا من المصاحف، قيل: خمسة، وهو الذي مشى عليه يعني بعضهم مثل أبو الفضل الرازي، وقيل: سبعة، وقيل أكثر من ذلك، فأرسلها إلى الأمصار الكوفة، البصرة، الشام، مصر، مكة، وأبقى عنده في المدينة مصحفين مصحفٌ عنده وهو يسمى مصحف الإمام، ومصحفٌ آخر يقرأ منه الناس.

هذه المصاحف أرسلها عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ-، وأرسل مع كل مصحفٍ معلمًا، فأرسل أبا الدرداء، وعبد الله بن مسعود وغيرهم، فكانوا يُقْرِؤُون الناس من هذه المصاحف.

قيل: إن هؤلاء المقرئين لما أقرأوهم قالوا: قرأناها بهذه الطريقة، فوُجِدَت فيها هذه الحروف الزائدة أو الناقصة التي ليست لمصحفٍ غيره، ثم بعد ذلك كتبت، فكانت تلامذتهم أضافوها.

أما المصحف الأول فليس كذلك، ولكن أبا الدرداء، وأبا موسى مثلًا، وابن مسعود وغيرهم قرأوها ونقلوها بسماعها من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وقيل: إن مصاحف عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- الخمسة بينها فروقات، وقد ألف أبو عمرو الداني كتابًا اسمه [المقنع في رسم المصحف أو المصاحف] ذكر الفروقات بينها، وهو من أول من ألف في هذا الفن.

وعلى ذلك، فإن لأهل العلم توجيهين ذكرتها لكم:

- إما أن يكون عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- في رسمه قصد ذلك.
- وإما أن يكون المعلم وقد سمعها من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال ذلك.

ولكن المعلم قد يكون قد سمع آيةً كاملة ليست موجودة فلا يضيفها كما جاء عن ابن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ-.

* * *

س/ هل القيراط في الصلاة على الميت بعد الجنائز، أم لكل صلاة قيراط؟

ج/ فضل الله واسع، وإن شاء الله يكون لكل صلاة قيراط.

* * *

س/ يقول: ذكرت في الدرس الماضي: الأفعال الجلية الاختيارية مما له تعلق بالعبادة، لم يتضح لي كونها جبلية ومع ذلك تعبدية؟

ج/ شوف، الأفعال الجبليّة قد تكون في أثناء العبادة مثل جلوس النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- جلسة استراحة، قد تكون جبليّة؛ لأنه قد ثقل، وهذا الذي مشى عليه الحنابلة، وقيل: إنه قصده، فهل نقول: إنه سنة أم ليس بسنة؟

المذهب ليس بسنة؛ لأنها جبليةٌ في أثناء العبادة.

مثلها أيضًا ما يتعلق بصفة القيام والقعود، لولا ورود الحديث الآمر الدال عليه، وهكذا.

* * *

س/ قول ابن عباس: (إِنَّ مَنْ تَرَكَ نُسُكًا فَعَلَيه دَم) طبعًا هذا الحديث في الموطأ، فهل يمكن أن يقال: إنه إجماعٌ سكوتي؛ لأن ابن عباس كان مفتيًا في الحج، فيشتهر قوله ولا يعلم له مخالف من الصحابة؟

ج/ يمكن أن نقول ذلك نعم؛ ولذلك أغلب الأئمة على هذا الشيء لم يخالف في وجوب النسك على من ترك واجبًا، وجوب النسك؛ يعني وجوب الدم على من عليه واجب إلا الظاهرية، ونصر قولهم الشوكاني، وربما انتصر له بعض المتأخرين، ولا أدري هل هي رواية عن أحمد أم لا.

فالأربعة كلهم على ذلك، فهذا يدل على أن قول ابن عباس قوي جدًّا بحيث أنه ليس له مخالف، وسيأتينا إن شاء الله في قول الصحابي أنه إذا اشتهر مثل قول ابن عباس، ولم يعلم أنه خالفه إجماع؛ أي إجماعٌ سكوتي.

* * *

س/ يقول: ما حكم البيع على التصريف، وذلك بأن توضع البضاعة عند المحل برسم أمانة، فما بيع منها يسدد ثمنه؟

ج/ هذه المسألة مسألة تحتاج إلى تفصيل، البيع على التصريف يختلف نوع العقد فيها، فالعلماء بعضهم قال: إنه ممنوعٌ منها، ولكن نقول: إن الذي منعوه إنما هو صورة مختلفة عن الصورة التي نتعامل بها، ولكن على العموم نقول: الجائز منه أولًا: إذا كان على سبيل السمسرة، فيأتي صاحب البضاعة، فيقول: ضع البضاعة عندك، فما بعت منه فلي كذا، وما زاد فهو لك، فنقول: يجوز، وقد ثبت في البخاري أن إبراهيم النخعي قال: بع السلعة بكذا، وما زاد فهو لك، فحينئذٍ يجوز، فيأتي صاحب البضاعة ويأخذها.

ما فائدة هذا الشيء؟

أنه إذا جاءت آفة فأتلفت البضاعة فالضمان على مالك المال، إلا أن يكون هناك تفريط، هذه حالة أولى.

الحالة الثانية: أن يكون شرطًا معلقًا عليه الفسخ مثل أن يقول: بعتك هذه البضاعة على أنها إذا لم تُبَع فلي حق الفسخ، هذه التي تكلم عنها فقهاؤنا، أن يكون معلق، يقول: بعتها وهي في ضماني، وهي ملكي ولي حق كامل التصرف، لكن إذا لم أجد مشتريًا يشتريها مني، فإن لي أن أردها، فيكون فسخًا.

تعليق الفسخ يقولون: على مثل هذه الأمور يقولون: لا يصح؛ لأنه مجهول، فقد تباع بعد يوم، وقد تباع بعد عشرين سنة، وقد تباع بعد أكثر.

وبناءً عليه، قالوا: إنه لا يصح، لكن نقول: -انظر معي- إذا جُعِل تاريخ زمن، فيكون خيار شرط، مثل أن يقول: هذه البضاعة اشتريتها منك إلى شهر فلي أن أردها، سواء أن صرفها أو أراد إبقائها عنده، فلا يعلقها بالتصريف، وإنما يكون بالشهر، وعلى ذلك محمل عمل الناس، فنقول: حدد مدة للتصريف، وإلا فلا.

مثل الألبان الآن يقول لك: ثلاثة أيام، يقولك: نأتي إذا وجدت البضاعة استرجعها وإلا فلا، نقول: حينئذٍ يجوز، فيكون من خيار الشرط المحدد بالمدة المعلومة، ولا نجعله معلقًا بالتصريف.

الأمر الثاني: أننا نقول: أنه صحيح، لكنه يكون جائزًا إذا كان مطلقًا، فيكون جائزًا ولا يكون لازمًا، لا أن العقد باطل.

* * *

س/ يقول: ما حكم بيع ما لا يملك، كأن يبيع سيارة ويسترد ثمنها من الزبون ولم يملكها بعد؟

ج/ ملخص الكلام أن بيع ما لا تملك نوعان: بيعٌ لموصوف، وبيعٌ لمعين، هذا ملخص الكلام، أما بيع المعين فلا يجوز؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**لَا تَبِع مَا لَيْسَ عِنْدَك**»، وفي لفظ: «**لَا تَبِع مَا لَا تَمْلِك**».

وأما بيع الموصوف فهو الذي فيه التفصيل، قبل أن أتكلم عنهما.

ما الفرق بين المعين والموصوف؟

المعين: الذي لا يوجد منه إلا شيءٌ واحد بعتك هذا الكأس، بعتك السيارة الحمراء الواقفة أمام المسجد، فعيَّنها، لا يوجد في الدنيا إلا واحدة معينة، لا يجوز للشخص أن يبيع معينًا ليس في ملكه، أو مأذونًا له ببيعه كأن يكون وكيلًا، أو وليًّا، أو وصيًّا، وما عدا ذلك فالعقد باطل؛ لأن مالك العين كالسيارة أو الكأس قد يرفض بيعه، فحينئذٍ لا يجوز، وعلى ذلك يحمل الحديث «**بِمَا يَأْكُل أحَدكم مَال أَخِيه**» هذا من أكل مال الظلم.

الحالة الثانية: أن يكون بيع موصوف، كيف بيع موصوف؟

بعتك كأسًا هيئته كذا وكذا، بعتك سيارةً، بعتك خمسة أكياس رز من النوع الفلاني، فينص لك على موصوف لا معين، نقول: بيع الموصف انعقد الإجماع على بيعه إذا كان سلمًا، أليس كذلك؟

بيع موصوفٌ في الذمة بثمنٍ حال، فإذا وجد شروط السلم فهو جائز، طيب، بعض الناس قال: إن بيع الموصوف خرج عن قاعدة بين مال غيرك، فهو مستثنًى من القياس، فحينئذٍ نورده بشروطه الأربعة المشهورة، ذكرت لكم بعضها قبل قليل.

وقال بعضهم: لا، ليس خلاف القياس، بل إن بيع الموصوفات يجوز إذا لم يكن مملوكًا، وبناءً عليه فيصح ولو كان حالًّا، وهي الرواية الثانية في مذهب الإمام أحمد وفاقًا للشافعي، ويصح بلفظ البيع، ويصح بلفظ السَّلَم.

أما المتأخرون فيقولون: بيع الموصوف يصح بلفظ البيع إذا كان مملوكًا، ولا يصح بلفظ السَّلَم، ولا يصح إذا كان غير مملوك، لكن الصحيح أنه يصح مطلقًا، واضح الكلام هذا الذي ذكرته؟

إذن بيع الموصوفات أسهل بكثير، وليس فيها أي إشكال.

بيع ما لا يملك كالسيارة نقول: إذا حدد سيارة فلا يجوز إذا لم تكن ملكه أو مأذون له فيها، وإن كان له مثلها أعطيك (هاي لوكس) مثلًا والسوق مليان (هاي لوكس)، فهو حينئذٍ يجوز لك أن تبيعها وهي في السوق، تشتريها ثم تعطيه إياها.

طبعًا يدلنا على هذا أنه لا يبع من الموصوفات إلا ما كان متوفرًا في السوق ومضبوطة، ما لا يتوفر في السوق، بعض السيارات نادرة مثل السيارات القديمة، مثل السيارات التي لا توجد، الروسية، وين تجد الروسية هذه؟ غير موجودة، كيف تبيع ما لا تملك؟ هذا لا يصح العقد فيه.

* * *

س/ هل يجوز وضع الأحواض الزراعية والنباتات داخل المسجد إلى غير جهة القبلة؟

ج/ نعم، يجوز نص العلماء على أنه يجوزُ جعلها، لكن بشرط؛ ألا تُضيعَ وقفًا في المسجد، وقد كان في مسجد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-إلى قبل نحوٍ من ثمانينَ سنة، أو أقل بقليل شجرةً في مسجدِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-نخلة كانت بالخارج، ثم أُدخلت في مسجدِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، لكن أن تُزرع بعد بناء المسجد؛ فهذا تضيعٌ للوقف، ما يصح، لكن ابتداءً لا شك أنه جائز.

الطالب: ....

ج/ وين كان مصنوع؟ الصحيح أن الموصوفات ليس خاص بالمكينات، ولا بالموزونات.

طبعًا في السَّلَم قالوا: مكيل، أو موزون، أو معدود، أو مزروع، الصحيح أن كل ما يمكن ينضبطُ بالصفةِ؛ فيصح، ولو كان مصنوعًا، ولو كان غير موجود، مثل: البلاستيك، مثل المناديل، وغير ذلك.

* * *

س/ إذا قال عالِم مُطَّلِع كابن قدامى: لا أعلم خلافًا بين أهل العلم، فهل هذا يُلحق بالإجماع، أو يكون حجة؟

ج/ تكلمت عنها الدرس الماضي: أنه لابد أن يُنظر مَن هذا العالم؟، وقوله: لا أعلم، هو نفى للخلاف، ونفى الخلاف قلت لكم كلام الشيخ تقي الدين ثلاثة أنواع: الإجماع السكوتي، نوعان: إجماع استقرائيٌّ، وإجماع نفيُ علمٍ.

فالاستقرائي: أن يستقرئ جميع الأقوال؛ فحين إذن ينفي، ونفي العلم هو هذا، أضعف بكثير لا شك، لا شك أنه أضعف.

* * *

س/ يقول: ما حكم إهداء الكافر طعامًا حرامًا، كشكولاتة، أو ما أدري أيش ونحوه؟ ما تحقيق المذهب في هذه المسألة؟

ج/ نقول: ما أدري يعني، إعطاؤه طعامًا يجوز.

طالب: حرامًا يا شيخ؟

الشيخ: يعني الشكولاتة ليست حرامًا.

الطالب: يمكن أن يكون في خنزير، أو دُهن.

الشيخ: فيه دهنٌ، في هذه المسألة طبعًا يقولون: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فلنتكلم عن الخمر، الخبر فيها تفصيل مستقل؛ لأجل حملها، الخمر لها حكم منفصل.

وأما الذي التغت ماليته، فإن كان في دينيه يرى جواز ذلك؛ فيُعطي، فيكون باب التخلص، وهذا ظاهرُ كلامهم؛ لأن ليس عليه؛ يعنى ما بعد الكُفرِ ذنب.

* * *

س/ الخلل من الكمال الذي يُشرع فيه إعادة العبادة في الوقت (الإعادة في الوقت)، هل يدخل فيه إعادة الفاتحة في الصلاة لمن قرأها حال غفلة، فيريد أن يعيدها من نفس الركعة؟

ج/ نقول: لا، لا يجوز؛ لأنها فتح باب الوسواس، نصوا عليها بصراحةً.

* * *

س/ ذكر المؤلف الخلاف في حجيَّة الإجماع السكوتي، وذكرنا أن الإجماع الإحاطي يصعُبُ إثباته؟

ج/ الإجماع نوعين:

إحاطيٌّ: بأن يحيط بجميع الأقوال، وهو قوله، وهو يكاد لا يوجد إلا في عهد الصحابة -رِضْوَانِ اللَّهِ عَليهِم-.

ثم بعد ذلك الإجماع السكوتي، وهو نوعان: أن يستقرئ الأقوال، ولا يعلم خلافًا، أو ينفي الخلاف، يقول: لا أعلم أحدًا يعلمُ قولًا واحدًا، ولا يعلم خلافًا له، وهو الأضعف، تكلمنا عنه في الدرس الماضي.

* * *

س/ اشتراطُ كونه عالمينَ، هل المراد بالعلم بالمسألة، أم العلم بقول الرسول -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟

ج/ لا، اشتراط كونهم، في أي مسألة هذه يقصد؟

طالب: ....

الشيخ: غير ظانين، إي نعم، قوله: كونهم عالمينَ، ليس عالميْن. كونهم عالمينَ؛ يعني أنهم يقطعونَ به، هذا معنى القطع.

القطع بصدق المخبِرِ؛ لأن العلم، إما أن يكونَ في الدرجة الأولى، وهذا مقطوع به؛ يعني مُشاهد بمحسوس.

والطبقات الثانية: هل لابد أن يكون قد قطع بصدق خبرِهِ، فيكون قد وصله بتواتر، أم لا؟ هذا هو الكلام السابق، هذا أعدناه في إعادة القراريط.

* * *

س/ يقول: ما منزلة أبحاث مرعي في المذهب؟

ج/ هو في طريقتين في مسألة مرعي في كتاب [الغاية]، هو المعتمد من الكلام مرعي [الغاية والدليل]، وغيره ليس له كتب أخرى لا نظر فيها. وإنما تكون فتاوى.

علماؤنا يقولون: المتأخرون حينما ضَعِفوا عن النظر في الأدلة والقواعد، قالوا: المعتبر في الترجيح ما في المنتهى، والإقناع، فإن تعارضَ، فللعلماء مسلكان.

فالحنابلة في جزيرة العرب، في الجزيرة العربية، في الحجاز، ونجد وغيرها، من ذلك الوقت، من القرن العاشر الهجري يقولون: المقدم المنتهى.

وقد أرسل مرعي عندما ألف كتابه [الدليل والغاية] إلى بعض الفقهاء الذين عاصروه هنا، ومع ذلك لم يقدموا [الغاية]، فرأوا أن [المنتهى] مقدمٌ عليه.

الطريقة الثانية: طريقة الشاميين من الحنابلة، وخاصةً النابلسيين، المقادسة، نص على ذلك السفاريني في بعض أثباتِهِ فقالوا: إذا تعارض [الغاية]، و[المنتهى] قُدمَ [الغاية].

إذن فتقديم الغاية ليست على طريقة جميع المتأخرين، وإنما بعضهم، فبعضهم يرى أن [المنتهى] مقدم دائمًا.

بل إن بعضًا من المحققين يقول: إذا تعارض [المنتهى] و[الغاية] نرقى، وهذا الصحيح قالها ابن جايد: فنرقى إلى [التنقيح]، نص عليها ابن جايد في [التنقيح] وغيره. فترقى للتنقيح، فتُرجح ما رجحه المنقح. (الشيخ القاضي علاء الدين المرداوي).

* * *

س/ يقول: لماذا لم يُنقل شيءٌ عن علاقة البُهوتي ومرعي مع إنهم في زمنٍ، وبلدٍ واحد؟

ج/ لا لا، نُقل، نُقِل قصة كبيرة جدًا، يقولون: هل مرعي تتلمذَ على البُهوتي؟ (هذه قصة مشهورة جدًّا).

هل مرعي تتلمذَ على البُهوتي، أو كذا؟، وليس كذلك، لم يتتلمذ عليه لا هذا، ولا ذاك؛ لأن البُهوتي مات عام (٥١)، وعمره تقريبًا (٥٠)، أو يزيد بسنة، وعندما مات مرعي عام (٣٣)، عمره (٣٣)، فلا يلزم التقاؤهما.

في واحد ثاني اسمه مرعي (غير هذا)، وهو الذي قرأ عليه الشيخ منصور؛ يعني لعلي أراجعه، مسجله عندي، لكن نسيت، ولعلى أُراجعها الدرس القادم.

* * *

س/ آخر سؤال: إن أبحاث الخلافِ في إفادة الموافق للعام، هل هو في –لم أفهم شيئًا– لعل شيخنا الفاضل هذا يكتب السؤال الأسبوع القادم؛ لأجيب عنه.

وصَلَّى الله وَسَلَّم عَلَيْ نَبيِنَا مُحَمد.

****



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

اثالث عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسألة: قيل: عن أحمد في حصول العلم بخبر الواحد قولان، والأكثرُ لا يَحصُل، وقول ابن أبي موسى وجماعةٍ من المحدثين وأهلِ النظر: يَحصُلُ".

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **"مسألة"**.

هذه المسألة أوردها المصنف بعدما ذكر حدَّ الآحاد، وأن الآحاد: هو ما لم يتوفر فيه شرط التواتر، ثم بيَّن المصنف في ظاهر كلامه أن المستفيض هو جزءٌ من الآحاد، وأن بعضًا من أهل العلم قال: إن المستفيض مفيدٌ للعلم.

بدأ بعد ذلك المصنف يتكلم عن أحاديث الآحاد التي ليست من المستفيض، وهل تفيد العلم أم لا؟

تفيده.

فقال: **"قيل: عن أحمد في حصول العلم بخبر الواحد قولان"**.

قوله: "**قيل**"؛ أي حُكِي عن الإمام أحمد "**قولان**"، وسيأتي أن أحد هذين القولين قد نوزع في كلام الإمام أحمد كيف يحكى عنه.

وقوله: "**عن أحمد**"؛ أي الإمام أحمد "**في حصول العلم**"؛ أي في تحصل العلم القطعي، وعدم حصول العلم القطعي هو الظن.

إذن فالقولان المحكيان عن الإمام أحمد:

- أولهما: أن خبر الآحاد يفيد القطع.

- والثاني: أن خبر الآحاد لا يفيد القطع، وإنما يفيد الظن.

إذن فعدم إفادة القطع لا يفيد نفي الإفادة مطلقًا، وإنما يفيد الظن فقط.

قال: **"وعن أحمد في حصول العلم بخبر الواحد"**.

هنا فائدة أو تقييدٌ أشار إليه الشيخ تقي الدين في [الجواب على الاعتراضات المصرية]: وهو أن الخلاف المحكي عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة الذين قالوا: بأنه يفيد العلم لا يقصدون بذلك كل خبر آحاد، وإنما يعنون بذلك أخبار الآحاد المنقولة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقط دون ما عداها.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: وإنهم إنما يقولون ذلك من باب حفظ الله تعالى للذكر الذي بعث به رسوله، وقد عصم الله ذلك الذكر لحجته أن يوجب على الأمة اتباع ما يكون باطلًا.

إذن النزاع الذي سيأتي ليس في خبر آحادٍ عن كل أحد، وعن كل خبرٍ جاء عن كل شخص، وإنما النزاع في خبر الآحاد الذي نُقِل به حديث رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وأما إذا كان خبر آحاد نُقِل عن غير رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فليس فيه هذا الخلاف، وإنما من قال: إنه بالقطع، فلا يورد القيود التي سيوردها المصنف بعد قليل.

قول المصنف: **"وعن أحمد قولان"**.

هذان القولان حكاهما قبل المصنف جماعة، وحكاه بعضهم روايتين بدل القولين، وممن حكاه (روايتين) ابن الحافظ في [التذكرة في أصول الفقه].

قال: **"والأكثرُ"**.

قوله: **"والأكثر"**؛ أي والأكثر من أصحاب الإمام أحمد، والأكثر من علماء الأمة عمومًا؛ ولذا يقول الموفق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (وهذا قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا)؛ أي من أصحاب الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وهذا هو القول الأول عن الإمام أحمد أنه **"لا يَحصُل"**.

قال: "**والأكثر**"؛ أي القول الأول عن أحمد وقال به الأكثر من أصحابه، والجمهور من العلماء أنه لا يحصل به العلم، وإنما يحصل به الظن. وهذه الرواية منصوصة عن الإمام أحمد، فقد جاء أن الأثرم نقل عن أبي حفص عمر بن بدرٍ أن أحمد قال: (إذا جاء الحديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بإسنادٍ صحيح فيه حكمٌ أو فرضٌ عملت بالحكم والفرض، وأدنت الله تعالى به، ولا أشهد بأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال ذلك).

فقوله: (ولا أشهد)؛ أي ولا أقطع قطعًا تامًّا، لكنه يوجب العمل، ونظن أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قاله، وهذه الرواية منصوصة عن الإمام أحمد بهذا النص أنه لا يحصل به العلم، وإنما يحصل به الظن؛ ولذا فإن بعضًا من أهل العلم قد يصحح حديثًا، ثم بعد فترةٍ من الزمان يختلف اجتهاده، فيصحح، أو فيترجح لديه تضعيف ذلك الحديث، وهذا يدل على أن عمله الأول كان بظنٍّ ولم يكن بيقين؛ لأن اليقين لا يتغير فيه الاجتهاد.

إذن هذا القول الأول، وهو قول الأكثر، وهو المشهور عن أصحاب الإمام أحمد، وجزم به جماعة.

القول الثاني عن الإمام أحمد، قال: "**وقول ابن أبي موسى وجماعةٍ من المحدثين وأهلِ النظر: يَحصُلُ**".

إذن القول الثاني عن الإمام أحمد، وبه قال ابن أبي موسى وهو الشريف أبو علي الكوفي قاضي الكوفة من الحنابلة، صاحب كتاب [الإرشادِ]، وقد نص على هذه المسألة بعينها في [الإرشاد المطبوع]؛ لأن في [الإرشاد] في أوله عقد مقدمةً صغيرةً في تقريبًا ثلاث أو أربع صفحات في الأصول، في المسائل الأصولية، ثم بعد ذلك عقد فصلًا في الآداب.

أولًا: عقد فصلًا في الاعتقاد، ثم فصلًا في المسائل الأصولية، ثم عقد فصلًا في الآداب، ثم بعد ذلك شرع في أحكام الفقه، أو ربما قدم بعضها على بعض، لكنه في المقدمة هذه الأمور الثلاث.

إذن القول الثاني: أن العلم يحصل بمسألةٍ مهمة، وأن العلم يحصل بخبر الآحاد.

قبل أن نأتي لكلام ابن أبي موسى لنأخذ كلام الإمام أحمد، نفصل من هذه المسألة.

ومن أين أُخِذَ ذلك من كلام الإمام أحمد؟

أُخِذ هذا من كلام الإمام أحمد من قوله في عددٍ من المسائل: (إننا نقطع به على سبيل العلم) فقد أورد الإمام أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أحاديث رؤية الله -عَزَّ وَجَل- في الآخرة، ثم قال: (نقطع به على سبيل العلم)؛ أي جزمًا، هذا النقل عن أحمد وغيره الذي نقله جماعة منهم صاحب [العدة] وغيره في فهم كلام أحمد أنه يفيد العلم ثلاث احتمالات، أورد المصنف احتمالين، وسأزيد لكم احتمالًا ثالثًا نقله بعض فقهاء مذهب الإمام أحمد.

الاحتمال الأول: أن ما جاء عن الإمام أحمد أنه قال: (نقطع بكذا من أخبار الآحاد التي وردت عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يفيد العموم، فكل خبر آحادٍ يكون صحيحًا، فإنه يفيد العموم، وهذا قد فهمه كثيرون عن الإمام أحمد، حتى إن ابن الحاجب في [مختصره] قال: (وهذا هو قول الإمام أحمد)، جزم بأنه قول أحمد، وقاله بعض المتقدمين منهم الخطيب البغدادي، فقد جزم أن قول الإمام أحمد أن كل خبر آحادٍ يفيد العموم، ولكن هذ الكلام الذي نُسِب للإمام أحمد لم يوافق عليه أغلب أصحابه، حتى قال أبو محمد التميمي في [رسالته في الأصول]: (حكى بعض أصحابنا أن أحمد كان يقول: إن خبر الواحد يوجب العلم، قال: وما وجدته من لفظه، ولا أظنه يذهب إليه).

إذن فكثير من محققي الحنابلة نفوا عن الإمام أحمد هذا القول الذي ينسب في كتب الأصول أنه يرى أن كل خبر واحدٍ يفيد العلم.

الاحتمال الثاني: أعني في توجيه ما نُقِل عن الإمام أحمد أنه قال في بعض الأحاديث أنها تفيد العلم.

الاحتمال الثاني: أن هذا محمولٌ على ما كان قد تواتر تواترًا معنويًّا، مثل أحاديث الرؤية، ومثل ما سيأتي في أحاديث إثبات الصفات للجبار -جل وعلا-، وغيرها من المعاني التي نُقِلَت بأخبار آحاد، لكنها تفيد التواتر المعنوي، وتقدم معنا في الدرس الماضي أن التواتر المعنوي هو أن يكون المعنى مشترك متفقٌ عليه، ولكن الوقائع تختلف، والألفاظ تختلف من خبرٍ إلى آخر، لكن المعنى المشترك هو الذي فيه معنى التواتر المعنوي.

ولذلك قالوا: أحمد إنما يقطع بما كان متواترًا تواترًا معنويًّا في السنة مثل ما ذكرت لكم، قضية رؤية الله -عَزَّ وَجَل- في الآخرة يوم القيامة، ويعني أشياء كثيرة جدًّا نقلت يكون فيها هذا المعنى، وقد نقل أحمد فيها هذا الشيء.

الاحتمال الثالث: هو الذي أورده المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، إذن المصنف أورد الأول في الإطلاق، وأورد الاحتمال الثالث بعد ذلك، والثاني أغفله.

الاحتمال الثالث: أنه إنما قصد أحمد أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا كان قد نقل ذلك الخبر الأئمة المتفق على عدالتهم، وثقتهم، وإتقانهم، وتلقته الأمة بالقبول، وهذا الاحتمال الثالث هو الذي يوجه عليه كلام الإمام أحمد، وسيأتي تفصيله في كلام المصنف في قوله: "**وحمله المحققون على ما نقله آحاد الأئمة**...إلى آخر كلامه".

وسيأتي تفصيل من قال بهذا القول الثالث، الاحتمال الثالث، وهو أنه هو المجزوم به عند أغلب محققي مذهب الإمام أحمد، وسيأتي تفصيله إن شاء الله في محله.

طيب، نرجع إلى قول المصنف، قال: "**وقول ابن أبي موسى**" إذن هذا هو القول الثاني المنقول عن أحمد.

لماذا أشرت لكلام الإمام أحمد؟

لأن المصنف قال: "**وعن أحمد قولان**" فهذا هو القول الثاني بدأنا بمنصوص الإمام أحمد، وذكرت لكم توجيهات أصحاب أحمد فيما نُقِل عنه من أنه يفيد العلم، وأنها ثلاثة احتمالات.

قال: "**وقول ابن أبي موسى**".

ابن أبي موسى هو الهاشمي، ذكرت لكم قبل قليل، صاحب [الإرشاد]، وقد نص في الإرشاد بهذا اللفظ قال: (خبر الواحد يوجب العلم والعمل)، فقوله: (يوجب العلم) يدل على أنه قطعي.

قال: "**وجماعةٌ من المحدثين**".

قول المصنف: "**وجماعةٌ من المحدثين**" المراد بهم أي علماء الحديث.

وعندنا في قضية "جماعة من المحدثين" أمران:

- **الأمر الأول**: أنه لم يقل أحدٌ من المحدثين: إن كل خبر واحدٍ يفيد القطع، وإنما المنقول عن المحدثين الذين تكلموا في هذه المسألة أنهم قالوا: إن بعض سلاسل أخبار الآحاد تفيد القطع كما نُقِل عن بعضهم فيما جاء من طريق مالكٍ عن نافعٍ عن ابن عُمَر، وهذا الذي جزم به غير واحد من الذين نقلوا آراء المحدثين في هذه المسألة.

- **المسألة الثانية معنا وهي مهمة جدًّا**: أن من أشهر المحدثين الذين نُقِل عنهم أن خبر الآحاد يفيد القطع ودائمًا يُنْقَل عنه هو أبو عمرو بن الصلاح صاحب [المقدمة المشهورة]، فقد ذكر في [مقدمته]: (أن

خبر الآحاد يفيد القطع)، وقصده كما ذكرت لك لا مطلق خبر الآحاد، وإنما الذي تُلُقِّيَ بالقبول من أئمة الشأن.

ولكن المشكلة أن كثيرًا من الذين حشَّوا وعلقوا على مقدمة ابن الصلاح، أو الذين ذكروا رأيه بعد ذلك ظنوا أن هذا القول هو قوله وحده، وأنه لم يقل به أحدٌ قبله، والسبب: أن أبا عمرو بن الصلاح لم ينسب هذا القول لأحد.

وقد ذكر الشيخ تقي الدين له كلام في [جواب الاعتراضات المصرية] جميل عن هذه المسألة، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن أبا عمرو بن الصلاح قد ذكر هذا القول وصححه، وهو أنه يفيد العلم بالقرائن الحافة التي سنشير لها بعد قليل.

يقول الشيخ: (ولكنه لم يعرف مذاهب الناس فيه ليتقوى به، وإنما أخذ هذا القول بموجب الحجة فقط) ثم علق على كلام الشيخ، فقال: (إن الذي قاله الشيخ أبو عمر في جمهور أحاديث الصحيحين) طبعًا ابن الصلاح إنما يعني قال: (القطعية في الصحيحين بالخصوص وما في معناها)، قال: (في جمهور أحاديث الصحيح قولٌ، قيل: إنه قولٌ انفرد به عن الجمهور، وأنه تفرد به)، قال الشيخ تقي الدين: (وليس كذلك، بل إن عامة الفقهاء وكثيرًا من المتكلمين، بل أكثرهم، وإن جميع علماء الحديث على ما ذكره أبو عمرو بن الصلاح).

ثم قال كلمة جميلة، قال: (وليس كل من وجد العلم قدر على التعبير عنه والاحتجاج له، فالعلم شيءٌ وبيانه شيءٌ آخر، والمناظرة عنه وإقامة دليله شيء ثالث، والجواب عن حجة مخالفه شيءٌ رابع).

فهذه أربعة أمور قد يكون المرء مجيدًا في بعضها، فاقدًا لغيرها، فلا بد من المفارقة بين هذه الأربع، فمن يستطيع معرفة العلم، قد لا يستطيع بيانه، ليس عنده ذلك الإفصاح والبيان، وقد يجيد الإفصاح، لكنه لا يستطيع الاستدلال له والحجاج عليه، ولا المناظرة عليه عند وجود المناظرات.

إذن هذا المقصود في تحرير كلام المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في قضية (من هم المحدثون؟) وأن المحدثين ليس المراد بهم:

- **أولًا**: أنهم قالوا: إن جميع أخبار الآحاد كذلك، وإنما قالوا: إنها ما كان فيه أوصاف معينة كسلاسل معينة، أو ورد في بعض الكتب كالصحيحين.

- **الأمر الثاني**: أن كثيرًا من الأصوليين ينسبوا هذا القول لأبي عمرو بن الصلاح وحده، وسبب ذلك أن أبا عمرو لم يذكر أحدًا قد سبقه إلى ذلك، وإنما أخذه يعني بالحُجة، وأن كما سيأتي بعد قليل: أن أغلب العلماء على هذا الرأي، وهو أن كل ما كان من خبر الآحاد وقد تلقته الأمة بالقبول، فإنه يكون مفيدًا العلم؛ أي القطع بأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قاله، فالقطع باعتبار الثبوت، لا باعتبار الدلالة، وسيأتي إن شاء الله تفصيله عند كلام المصنف.

إذن هذا ما يتعلق بمسألة قول اللي هو قضية قول بعض المحدثين.

ثم قال الشيخ: "**وجماعةٍ من أهل النظر**".

"**أهل النظر**"؛ أي الذين لهم نظرٌ واعتبار، منهم من فقهاء المالكية القاضي عبد الوهاب، وبعده كذلك ابن عبد البر، وابن خويزمنداد، وغيرهم مما سيذكرهم بعد قليل أهل العلم فيمن قال هذا القول من المتكلمين وغيرهم.

"**قالوا: يحصل**"؛ أي يحصل العلم بحديث الآحاد.

ثم قال الشيخ: "**وحمله المحققون على ما نقله آحاد الأئمة المتفق على عدالته وثقتِهم وإتقانِهم من طرقٍ متساويةٍ، وتلقته الأمة بالقبول**".

قول المصنف: "**وحمله المحققون**" من هؤلاء المحققين الذين حملوا خبر الآحاد، أو حملوا ما نُقِل عن الإمام أحمد، وما نُقِل عن علماء أن خبر الآحاد يفيد العلم، فإنهم حملوه على شرط أن يكون قد نقله آحاد الأئمة المتفق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم من طرقٍ متساوية، وتلقته الأمة بالقبول.

من هؤلاء المحققين القاضي أبو يعلى، فقد صرح بذلك في مقدمة كتابه [المجرد] ونَقَل كلامه في [المسودة]، ونقله ابن رجب في [ديل الطبقات].

من الذين انتصروا لهذا الرأي أيضًا الشيخ تقي الدين، وابن القيم، وجزم به ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، بل قال ابن رجب: (أنه هو التحقيق) وهو قول أصحابنا.

وممن قال: إنه هو قوله الحنابلة جميعًا وأغلبهم ابن الحافظ في [التذكرة]، فقد قال ابن الحافظ، ويسمى ابن الحافظ؛ لأن جده الشيخ عبد الغني المقدسي صاحب [العمدة] فهو الحافظ فنُسِب إلى جده.

يقول ابن الحافظ: (ظاهر قول أصحابنا أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا اجتمعت الأمة على حكمه وتلقيه بالقبول)، ثم ذكر كلامًا آخر يفيد ذلك.

هذا القول الذي حمله المحققون بيَّن الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ- أنه هذا هو قول أكثر العلماء من الفقهاء وبعض المتكلمين، يقول الشيخ تقي الدين، وأنا ذكرت كلامه هنا بالنص؛ لكي أبين لك أن هذا القول ليس قولًا للبعض، وإنما هو قولٌ لأكثر العلماء: أنهم يرون أن خبر الآحاد إذا كان مما أُجمِع على تلقيه بالقبول، فإنه يكون مفيدًا للعلم من حيث العلم بالثبوت، ولا أقصد العلم بالدلالة، العلم بالدلالة هذه المسألة ستأتينا في دلائل الألفاظ حينما نتكلم عن النص والظاهر والمؤوَّل.

يقول الشيخ تقي الدين: (خبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء) شوف بقيد التلقي بالقبول عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالاسفراييني، وابن فورك، فإنه وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكمٍ مستندين في ذلك إلى ظاهرٍ، أو قياسٍ، أو خبر واحد.

وضربوا لذلك مثالًا، فقالوا: إنه قد ثبت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**لَا تُنْكَح المرْأَة عَلَى عَمَّتها، وَلَا تُنْكَح عَلَى خَالَتِهَا**» هذا الحديث من أحاديث الآحاد، وقد أجمعت الأمة على العمل به، وعلى تصحيحه، وعلى قبوله، فهو مفيدٌ للعلم، فنجزم أولًا أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قاله لا لكونه آحادًا، وإنما لتلقي الأمة لهذا الحديث وقبوله، ولا نردُّ العمل به البتة، بخلاف بعض أهل البدع، وبعض الطوائف، والتي ما زال لها بقايا إلى الآن الذين يدَّعون أن خبر الآحاد ليس بحُجَّة، فإنهم يجيزون أن يتزوج المرء المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، فإن حاجتهم بهذا الحديث، قالوا: إن هذا الحديث حديث آحادٍ، ونحن لا نعمل بحديث الآحاد.

فنقول لهم: إنه وإن كان آحادًا إلا أنه مفيدٌ للعلم لإجماع الأمة على تلقيه، فيكون حينئذٍ مفيدًا للعلم، فلا يجوز الجمع بين المرأة وعمتها، ولا المرأة وخالتها.

طبعًا، وممن يقول بعدم العمل بهذا الحديث بحُجَّة أنه خبر آحاد الإباضية، فإن الإباضية يعني لا يعملون به بالعلة التي ذكرت لكم قبل قليل، والعجيب أنهم لا يعملون بذلك، ثم يأتون لمسند الربيع ابن حبيب وإسناده لمؤلفه فيه مجاهيل، فهو دون خبر الآحاد؛ لأن خبر الآحاد والتواتر إنما ننظر إليهما بعد التأكد من

الصدق وعدم الكذب، وهو دون ذلك بكثير، ثم يُعمَل به، أو يُعمَل بكتابٍ آخر غيره من الكتب التي تكون فيها أسانيد ليست بثابتة، ولكن أحيانًا قد يكون المرء يعني له يعني أمرٌ أو حكمٌ يأخذه ثم يحتج عليه بعد ذلك.

طيب، نرجع لكلام المصنف، يقول المصنف: "**وحمله المحققون**"، وقلت لكم: إن هذا عليه أغلب أهل العلم على ما نقله آحاد الأئمة المتفق على عدالتهم؛ يعني أن إسناد الحديث إذا كان من طريق الأئمة المتفق على عدالتهم [كالسلاسل الذهبية] كسلسلة مالك عن نافع عن ابن عمر مثلًا، وبعضهم يزيد الشافعي، وبعضهم يزيد أحمد.

وللفائدة: فإن الأحاديث المرفوعة التي رواها أحمد عن الشافعي عن مالكٍ عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، قيل: إنها ليست إلا عشرة أحاديث فقط، وقد ترتفع إلى أربعة عشرة حديثًا جمعها ابن حجر، وجمعها السيوطي في [الفانيد في حلاوة الأسانيد].

لكن الشافعي روى عن مالك أكثر من ذلك، وأما ما رواه أحمد عن الشافعي فهو أقل، ولم يصل إلينا كما قال ابن حجر: لم يصل إلينا رواية أحمد للموطأ من طريق الشافعي، فكل من زعم أنها قد وصلت غير صحيحة.

طيب، لكن عمومًا نافع عن مالك هي [سلسلة الذهب]، بعضهم يرى ما جاء من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة، وهكذا السلاسل الكثيرة التي ذُكِر أنه من السلاسل القوية مثل ما جاء عن طريق همام بن المنبه عن أبي هريرة، وأغلب صحيفته أوردها البخاري [الصحيح]، وبعضها ليس في [الصحيح]، وإنما في مسند الإمام أحمد وهكذا.

قال: "**ما نقله آحاد الأئمة المتفق على عدالتهم**" وسيأتي تفصيل العدالة "**وثقتهم**" أنهم ثقاتٌ في ضبطهم، وإتقانهم من طرقٍ متساوية" هنا "**متساوية**" معناها أنها من طرقٌ موثوقة لا علة فيها، فالتساوي هنا بمعنى عدم وجود العلة.

قال: "**وتلقته الأمة بالقبول**".

عندي هنا مسألتان:

- **المسألة الأولى**: أن المصنف قد أحسن، فإنه لم يعبر بكونها قد احتف بخبر الآحاد قرائن؛ لأن الأصوليين وأهل الكلام عندما يتكلمون عن القرائن يقسمونها إلى قسمين:

- **القسم الأول**: يقولون: القرائن التي تكون للتعريف.

- **والثاني**: القرائن التي لا تكون للتعريف.

فالقرائن التي تكون للتعريف: فإنها باتفاقٍ تفيد العلم، قالوا: مثل لو أن خبر آحادٍ وافق دليل العقل، أو وافق قرآنًا، أو وافق خبرًا متواترًا، فحينئذٍ نقول: خبر الآحاد مفيد العلم؛ لأنه قد احتف به القرائن التي للتعريف، وهذه لا خلاف فيها ولا نزاع.

النوع الثاني: القرائن التي لا تفيد التعريف مثل ما ذكره المصنف وغيره، والمصنف إنما أورد من القرائن، القرائن المؤثرة في الحديث النبوي.

- **المسألة الثانية عندنا**: هذا الذي حمله المحققون أن ما كان من أخبار الآحاد وتلقته الأمة بالقبول هل أخذوه اجتهادًا منهم أم يعني هناك نصوصٌ عن الأئمة فيه باعتبار أننا نشرح مذهب الإمام أحمد، **هل عن الإمام أحمد ما يدل على ذلك؟**

نقول: نعم، فقد جاء عن الإمام أحمد أن أخبار الآحاد إذا تلقتها الأمة بالقبول فإنه يفيد العلم.

يقول أبو بكر المروذي فيما روى الآجري في [الشريعة]، قال: (سألت أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات والأسماء والرؤية والعرش، فصححها؛ أي أحمد، وقال -انظر عبارته-: تلقتها الأمة بالقبول، تسلَّم الأخبار كما جاءت، فمثل هذا القيد واردٌ عن العلماء كثيرًا جدًّا، وأخبارها يعني المنقولة عن أحمد التي تدل عن هذا كثيرة جدًّا.

ذكر ابن الصلاح: أن مما تلقته الأمة بالقبول، فنجزم بالقطع بأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: قال ما رواه شيخان في الجملة، ونقصد بالجملة؛ أي ما لم يعترض عليه مما اعترض عليه من بعض الأحرف التي فيها كلام، وقد تُتُبع الصحيحان من بعض أهل العلم، كأبي الفضل بن الشهيد، وأبي علي الجياني، وأبي الحسن الدار قطني، فإن هؤلاء الثلاثة لهم بعض المواضع التي تكلموا في بعض ألفاظ الصحيح، وما عدا هذه الألفاظ ذكر أبو عمرو بن الصلاح، وأيده الشيخ تقي الدين، وحكى أن هذا قول عامة أهل العلم والمحققين

منهم أنها تفيد العلم أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد قالها؛ لأنه لم يعارض أحدٌ في هذه الأحاديث التي شهرت وانعقد الإجماع على قبولها.

"ومن جَحَدَ ما ثبت بخبر الآحاد، في كفره وجهان؛ ذكرهما ابن حامد".

هذه مسألة متفرعة على ما سبق، وهو أن عندما نقول: إن خبر الآحاد هل يفيد الظن، أم يفيد القطع.

ما الذي يترتب عليه؟

يترتب عليه أحكام كثيرة جدًّا منها قضية الجزم، ومنها غيره، لكن من المسائل التي أوردت أشير لبعضها ثم لنصل لهذه المسألة:

أن بعض أهل العلم يقول: إذا قلنا: إن العلم يحصل بخبر الآحاد، فينبني عليه أن خبر الآحاد يكون ناسخًا للقرآن، وهذه ستأتينا أنها ليست بلازم، بل إننا نرى أن السنة كلها وإن كانت مفيدةً للعلم وهي المتواترة لا تنسخ القرآن، فمذهب الشافعي وأحمد أن القرآن لا ينسخه إلا قرآنٌ مثله، وسيأتينا إن شاء الله في باب النسخ.

بعضهم قال: إن فائدة إنها تفيد العلم يدل على أنه لا يمكن أن يوجد حديثان متعارضان.

نقول: نعم، سواءً كان مفيدًا العلم أو مفيدًا الظن؛ لأن التعارض هو في الحقيقة في ظن المجتهد أو ظن الناظر لا في الحقيقة، وهذا الذي بنى عليه علماء الحديث عدد من الكتب، ومن أجلها كتابان كتاب الشافعي في [اختلاف الحديث]، وكتاب ابن قتيبة في [مختلف الحديث]، وكتاب [مختلف الحديث] لابن قتيبة هذا في الحقيقة يعد من الكتب التي فيها انتصار لأهل الحديث، ولحديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيما زعمه بعض الناس في ذلك الوقت أن فيها مناقضةً لعقل، أو عدم موافقة الله.

من الآثار المترتبة قضية هل من جحد ما ثبت بخبر الآحاد يكون كافرًا أم لا؟

فبعض الناس يقول: إن هذه متفرعة على ما سبق، **نقول**: ليس بصحيح، بل قد نقول: إنه مفيدة للعلم، لكن لا يكفر جاحد حديث الآحاد وإن صح عنده، وهذا الذي نص عليه القاضي أبو يعلى في [مقدمة المجرد].

يقول المصنف: "**ومن جحد ما ثبت بخبر الآحاد**"؛ يعني أنه ثبت عنده، لا ما ثبت عند غيره، بل ثبت عند الشخص نفسه؛ لأن من جحد وقد ثبت عند غيره لا شك أنه معذور.

قال: "**ومن جحد ما ثبت بخبر الآحاد**" وجحوده يشمل عدم العمل به، أو نحو ذلك مثل ما يأتي عن بعض أهل العلم عندما يصح له حديثٌ ومذهبه، وهو من أهل تصحيح الحديث، ويتيقن صحة الحديث، ومذهبه على خلاف هذا الحديث، وليس للحديث وجهٌ في التأوُّل، فهل يحكم بفسقه أم لا؟

قال: "**في كفره وجهان ذكرهما ابن حامد**".

الوجه الأول: أنه لا يكفر بجحده خبر الآحاد، وإنما يفسَّق، وقد نص على ذلك الإمام أحمد، فنقل أبو الفضل التميمي في كتابه [الاعتقاد]: أن أحمد كان يقول: (يفسَّق من خالف الخبر الواحد مع التمكن من الاستعمال) وهذا هو الذي جزم به القاضي أبو يعلى في [العدة] وهو ظاهر كلام أغلب الحنابلة أنه يفسَّق، ولكنه لا يكفَّر.

الوجه الثاني: أنه يكفَّر، وقد أُخِذَ ذلك من كلام الإمام أحمد يذكر إسنادها؛ لأن فيها نكتة، فقد جاء أن أبا محمد عبد الله بن محمد الوراق البغدادي طبعًا وهذا النقل نقله أبو موسى المديني، قال: (سمعت الخلال وهو جارٌ لنا يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: يُضْرب على قول رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الأعناق، كما يُضْرَب على كتاب الله الأعناق إنه إذا صح عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الحديث، ثم كذَّب به كاذبٌ يُضرب عنقه)، هذا النص عن الإمام أحمد المنقول يفيد أن من جحد حديث آحادٍ وقد صح عنده، فإنه يكون كافرًا، فحينئذٍ يُقتل كما هو ظاهر كلام أحمد.

لكن هذا الكلام المنقول عن الإمام أحمد له ثلاثة توجيهات:

- **التوجيه الأول**: أن هذا ليس بثابتٍ عنه؛ ولذلك يقول ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (إن هذا الإسناد فيه جهالة)؛ ولذا سميت لكم بعض ما فيه، فهذا جار الخلَّال لا يُعرَف، ولا من هو أعلى منه، فدل ذلك على أن هذا ليس بثابت عند الإمام أحمد؛ ولذا لم يأخذوا به، هذا التوجيه الأول.

- **التوجيه الثاني**: أن هذا الحديث محمولٌ على ما كان من خبر الآحاد مفيدًا العلم، إما لكونه متواترًا تواترًا معنويًّا، أو لكونه مما تلقته الأمة بالقبول، وهذا الذي حمله عليه ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وقال: (إن

صح فيحمل على أن الخبر المتلقى بالقبول والتصديق يوجب العلم، فالمكذب به كالمكذب بما علم من الدين بالتواتر).

- **التوجيه الثالث**: أن بعض العلماء نقلوا أن ابن حامد الذي نُقِل عن هذا الشيخ قال: إن ما نُقِل عن الإمام أحمد إنما هو في جاحد الصفات لا مطلقًا، وإنما في جحده الأحاديث الواردة في الصفات؛ لأن جحد الصفات وإن جحد حديثًا أو حديثين فمآله إلى أنه جحد المتواتر تواترًا معنويًّا، وهذا الذي جزم به ابن حمد كما نقله عنه الجراعي.

إذن المقصود من هذا كله أن عدم العمل بحديث خبر الآحاد فيه روايتان عن الإمام أحمد:

- إما أن يفسق.

- وإما أن يكفر.

إلا في حالةٍ واحدة: إذا كان قد ترك العمل به بناءً على اجتهاد أو تقليد، فإنه إن تركه عن اجتهاد أو تقليد فإنه لا يفسّق كما سيأتينا إن شاء الله في قضية عندما يقول: "**والفقهاء**"؛ لأنه نظر اجتهادٍ، فلم يعمل بهذا الحديث لسببٍ سيأتي إن شاء الله في محله.

"مسألة: إذا أخبر واحد بحضرته عليه السلام ولم يُنكر، دلَّ على صدقه ظنًّا في ظاهر قول أصحابنا وغيرهم. وقيل: قطعًا".

هذه المسألة يتكلم عن الأخبار التي تقال بحضرة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وبحضرة غيره، فهذه نوعٌ من القرائن التي قد تفيد العلم.

وقد أورد المصنف مسألتين:

- **المسألة الأولى**: قال: "**إذا أخبر واحدٌ**"، فقوله: "**إذا أخبر**" يعني تحدث بشيءٍ.

وهذا الشيء المتحدث به ينقسم إلى قسمين:

- إما أن يكون حكمًا.
- وإما أن يكون غير الحكم بأي أمرٍ آخر مما ليس بالأحكام.

مثال الحكم: قالوا: أن يأتي أحدٌ ممن أدرك النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيذكر بين يديه حكمًا إما جوازًا، أو حرمةً، أو وجوبًا، أو ندبًا، أو كراهة، ثم يسكت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عنه، فحينئذٍ فإن إقرار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- له يدل على أنه صادقٌ في ذلك الحكم.

نضرب لذلك مثالًا: وهو ما رواه قيس بن قهدٍ، قال: (**رآني رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأنا أصلي ركعتين، أو أنا أصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الفجر، فقال:** «**مَا هَاتَان الرَّكْعَتَان يَا قَيْس؟**» **قلت: يا رسول الله، لم أكن صليت ركعتي الفجر، فهما هاهنا**) والحديث هذا رواه الإمام أحمد وأبو داوود والترمذي.

فهذا الحديث ذكر فيه قيسٌ حكمًا بمحضر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولم ينقل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أقره بلفظٍ، أو أنكر عليه، وقد كان ذلك بحضرته.

فحينئذٍ يؤخذ منه أنه يجوز نأخذ منه حكمين:

- **الحكم الأول:** أنه يشرع قضاء السنة الراتبة لمن فاتته.
- **الأمر الثاني:** وهو إحدى الروايتين في المذهب أخذوا الفهم الثاني: أنه يجوز قضاء السنة الراتبة في وقت النهي، لكن تأخيرها إلى بعد خروج وقت النهي أولى وأحسن، وقد نص الإمام أحمد على ذلك أنه يؤخذ بها، ولكن تأخيرها أحسن، ونقله عنه الموفق في [المغني] و[الشرح]، كذا جزموا لأجل هذا الحديث بناءً على هذه القاعدة.

- **الأمر الثاني مما يقال بين يدي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: ما ليس حكمًا، فحينئذٍ هل يكون سكوت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يدل على صدقه أم لا؟**

نقول: ما ليس بحكمٍ نوعان:

- **النوع الأول:** قد يكون خبرًا، **مثل:** ما نُقِل أن بعضًا من اليهود تكلم في محضر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأمور، فسكت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يُنْكِر، هذا أخذ منه كثيرٌ من أهل العلم أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد صدَّقه عليه.

- **الأمر الثاني:** لو كان هذا الكلام الذي قيل بمحضر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مما ليس بحكمٍ ليس حكمًا، ولا خبرًا عن الله -عَزَّ وَجَل-، وإنما هو من الأمور المحتملة التصديق والتكذيب، فحينئذٍ فإن سكوت

النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يدل على صدقه ولا كذبه، مثل الحلف على ابن الصياد هل هو الدجال أم ليس بالدجال؟، ومثل قول عمر: (**والله لقد نافق**) ونحو ذلك من المعاني.

يقول: "**وإذا أخبر واحدٌ**" واحدٌ هذا يشمل المسلم وغير المسلم كما مر معنا في قصة اليهودي "**بحضرته -عَلَيْهِ السَّلَام-**"؛ يعني بحضرة رسولنا -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّم- "**ولم ينكر**".

وقوله: "**ولم يُنكِر**"؛ أي ولم ينكر قوله، وفي معنى قوله: "**لم يُنكِر**" فعله إذا كان فيها فعل.

قال: "**ولم يُنكِر**" في مسألة "**ولم ينكر**" هنا بعضهم زاد قيدًا، وهذا القيد مهم، نقول: بشرط أن يكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد سمعه وفهم معناه، معنى كلامه، ذكر هذا ابن السبكي في [شرح المختصر]، وذكره في [جمع الجوامع] كذلك؛ لأنه إذا لم يكن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يسمعه، فلا يدل على صدقه، فنقول: لا بد بشرط أن يكون قد سمعه وفهم كلامه.

قال: "**دل على صدقه**"؛ أي على صدق المخبر "**ظنًّا**"؛ أي ليس يقينًا، وإنما ظنًّا بوجود احتمال وإن كان ضعيفًا أن يكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يسمعه، أو لم يفهم مراده، أو أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنكر، أو أخَّر الإنكار عليه لأمرٍ يعلمه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، أو لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد بيَّنه قبل ذلك، مثل ما جاء أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما حلف عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ-: (**لقد نافق فلان**)، بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد ذلك أنه ليس بمنافق.

قال: "**في ظاهر قول أصحابنا**"؛ يعني الحنابلة، وهذه الكلمة أخذها من كلام ابن مفلح، هو الذي قال: "**في ظاهر قول أصحابنا**" قال: وغيرهم، وممن قال: بأنها تفيد العلم، كذلك الآمدي.

قال: "**وقيل: قطعًا**"؛ أي أنه يفيد العلم قطعًا لا ظنًّا، وممن قال: إنه يفيد القطع بعض أهل الكلام كما نقل عنهم؛ لأنه حينئذٍ يكون إقراره -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بمثابة صدقه قطعًا.

طبعًا نحن نتكلم يفيد العلم قطعًا أو ظنًّا للحاضرين.

"وكذا الخلاف لو أخبر واحدٌ بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه".

هذه المسألة الثانية أيضًا التي ذكرت لكم أن المصنف قال: إنها تفيد العلم للقرائن، قال: "**وكذلك الخلاف**"؛ أي السابق هل يفيد العلم ظنًّا أو قطعًا؟

"**لو أخبر واحدٌ**" يعني شخصٌ منفردٌ، "**بحضرة خلق كثير**"؛ يعني أخبر واحدٌ بخبرٍ لا بد أن يكون خبرًا محسوسًا، أو بخبرٍ عن محسوس، لا بخبرٍ عن شيءٍ ماضي، وإنما عن شيءٍ محسوس.

قال: "**وكذا لو أخبر واحدٌ بحضرة خلقٍ كثير**"؛ يعني وهو يتكلم أخبر بشيءٍ، ذلك الشيء كان قد حضره عددٌ كثيرٌ من الناس.

قال: "**ولم يكذبوه**"؛ يعني لم ينكروا عليه قوله، فإنه حينئذٍ ففيه القولان السابقان، **قيل**: إنه يفيد الظن، **وقيل**: إنه يفيد القطع، والمقدَّم أنه يفيد الظن، قدَّمه ابن مفلح، وتبعه على ذلك المرداوي مثل المسألة السابقة تمامًا.

"**وقال ابن الحاجب: إن عُلِمَ أنه لو كان كاذبًا لعلموه ولا حاملَ على السكوت، فهو صادقٌ قطعًا للعادة**".

قول المصنف: "**وقال ابن الحاجب**" هذا القيد الذي نقله المصنف عن ابن الحاجب هو تقييدٌ للمسألة الثانية؛ بمعنى متى يكون خبر الواحد إذا كان بحضرة خلق كثيرٍ ولم يكذبوه مفيدًا للعلم، قال بهذا القيد، وقد أورد ابن الحاجب قيدين لا قيدًا واحدًا، سنأخذها من كلامه.

وقبل أن أذكر هذين القيدين أريد أن أنبه: أن ابن الحاجب له كتابان [المختصر الكبير] و[المختصر الصغير] في الأصول طبعًا، وأما في الفقه، فله مختصر فقهي مختلف وهو [جامع الأمهات]، ف[المختصر الكبير] يسمى المنتهى، ومختصره يسمى [مختصر المنتهى]، أو [مختصر منتهى **(٤٣:٣٥)**].

[المختصر الكبير] لم يذكر فيه هذا القيد، وإنما ذكره في المختصر المشهور عند العلماء، أو يسمى [المختصر الصغير]، فهي مما أضافه بعد ذلك على كلامه.

ولذلك المصنف لما قال: "وقال ابن الحاجب" يدل على أمرين:

- أن ابن الحاجب لم يقله في كل كتبه.
- وأنه لم يذكر هذه القيود التي أوردها ابن الحاجب فقهاء الحنابلة، وإنما هو قد تفرد بها، هذا هو ظاهر كلامه؛ لأنه نسب هذا القول لابن الحاجب وحده.

ما هما القيدان اللذين أوردهما ابن الحاجب؟

- **القيد الأول**: قال: إذا عُلِم أنه لو كان كاذبًا لعلموه.

- **والقيد الثاني**: أنه لا حامل لهم على السكوت.

نبدأ بالقيد الأول: قوله: "**إن عُلِم أنه لو كان كاذبًا لعلموه**"؛ أي إن علم السامع لهذا المتكلم عندما تكلم بحضرة خلقٍ كثيرٍ من الناس بأي طريقٍ من الطرق التي يعلم بها ذلك أن الناس الذين تكلم بحضرتهم لو علموا أنه كاذبٌ بخبره لعلموه؛ يعني لم يسكتوا عن كذبه، ولعلَّمُوه خطأه.

وكيف يكون قد عرف ذلك؟

قالوا: يكون قد عرف ذلك عن طريق أن الحاضرين عددهم جمٌّ كبير، ولا يمكن أن يتواطؤوا على إخفاء الحقيقة، ونحو ذلك من الأمور العادية التي يعرف بها.

القيد الثاني قال: "**ولا حامل على السكوت**"؛ أي ولا حامل لهؤلاء الخلق الكثير الحاضرين على السكوت، كأن يكون المتكلم له سطوة فيخافون منه، أو ذو مالٍ فيرجون رغبة ماله، وله عطاءٌ ويدٌ عليهم، فيرجون عطاءه، أو أن يكون بينهم مواطأةٌ على ذلك، فإذا وُجِد الحامل، فإنه في هذه الحالة لا يفيد العلم والقطع.

قال: "**فهو صادقٌ قطعًا**"؛ يعني مجزومٌ بالقطع صدقه "**للعادة**"؛ أي لجريان العادة لذلك، هذا كلام ابن الحاجب قلت لكم: يعني مفهوم كلام المصنف أنه قد تفرد به.

وقد ذكر ابن السبكي في [شرحه لمختصر ابن الحاجب] أن هذا الذي ذكره ابن الحاجب خالفه فيه قوم، ورجح خلافه أيضًا ابن السبكي.

وممن ضعف هذا القول من الحنابلة المرداوي في [التحبير]، وذكر أن هذا مردود؛ ولأن العادة لا تحيل سكوتهم إذا كان عددهم كبيرًا جدًّا.

"مسألة: إذا تفرد واحد فيما تَتَوفَّر الدواعي على نقله وقد شاركه خلقٌ كثير، كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينةٍ، فهو كاذبٌ قطعًا، خلافًا للرافضة".

هذه المسألة عكس السابقة، وهي أن توجد قرائن، وتلك القرائن تدل على كذب الخبر، لا على صدقه قطعًا، وإنما على كذبه قطعًا، فتكون عكس السابقة تمامًا.

وهذه القاعدة أو المسألة التي سيوردها المصنف تفيد فائدتين:

- في الأحكام الشرعية، وسيأتي إن شاء الله في كلام الرافضة.
- وتفيد أيضًا في مسألة المرء في حياته عندما يأتيه خبرٌ مستغرب هل يصدقه أم يكذبه؟

يقول الشيخ: "**إذا تفرد واحدٌ**"؛ يعني تفرد واحدٌ بنقل خبرٍ، لا بد أن يكون قد نقل خبرًا، وهذا الخبر الذي تفرد به الواحد لم ينقله غيره من الناس، مع مشاركة الناس لهم في رؤيته بأن يكون قد رأوهم معه، أو سمعوه إذا كان صوتًا، وهذا معنى قوله: "**إذا تفرد واحدٌ فيما تتوفر الدواعي على نقله**".

طيب، "**تتوفر الدواعي على نقله**" عندنا فيها ثلاثة أمور سأذكرها لكم، (٤٨:٢١) أخذنا هذه الأمور الثلاثة من كلام المصنف.

قبل أن أبدأ في هذه الأمور الثلاثة نحن نتكلم عن رجلٍ ذَكَرَ خبرًا، وهذا الخبر الذي تكلم به نجزم بأنه كاذب، نقول: إذا وُجِدت ثلاثة أوصاف، أو نقول: أربعة، على حسب ما يأتي بالذهن.

- **الوصف الأول**: أن يكون ذلك الشخص قد تفرد بنقل ذلك الخبر، ولم ينقله أحد غيره.

- **الأمر الثاني**: أن يكون قد شاركه في سماعه، أو في رؤيته غيره من الناس.

- **القيد الثالث**: أن يكون مما تتوفر الدواعي على نقله؛ بمعنى أن الحاجة تدعو إلى نقله نقلًا متواترًا، إما لكونه شيئًا ظاهرًا في البلد، أو لكونه أمرًا مهمًّا يحتاج إليه كل أحد.

وبناءً عليه، فإن لم تكن هناك ما تتوفر الدواعي لنقله لكونه خبرًا غير مهم فلا يُحكَم بكذبه قطعًا.

- إذن القيد الأول مأخوذٌ من قول المصنف: "**إذا تفرد واحدٌ**".

- والقيد الثاني مأخوذٌ من قول المصنف: "**وقد شاركه خلقٌ كثير**"؛ يعني شاركه خلقٌ كثيرٌ في المشاهدة أو في السماع لذلك الخبر.

- والقيد الثالث مأخوذٌ من قول المصنف: "**فيما تتوفر دواعي على نقله**"، والمراد بالدواعي؛ أي الحاجة كما عبَّر البهوتي في شرحه على [الإقناع]، فقال: الدواعي بمعنى الحاجة، "**على نقله**"؛ أي على نقل ما شاهدوه، أو ما سمعوه.

مثَّل المصنف له بمثال، قال: **"كما لو انفرد واحدٌ بقتل خطيبٍ على المنبر في مدينة"**؛ يعني لو انفرد واحدٌ بخبر قتل، ليس بالقتل، ليس هو الذي قتل، وإنما انفرد بنقل خبر أن خطيب الجمعة قد قُتِل، ولم ينقله أحدٌ غيره، نقول: أنت كاذبٌ قطعًا، يحكم عليه بالكذب.

قال: **"فهو كاذبٌ قطعًا"**، فحينئذٍ يُرَد خبره، ولا تقبل شهادته إذا كان قد شهدها شهادةً أمام قاضي، ولا يكون خبره يدخل في حكم أخبار الآحاد المفيدة للظن، وإنما هي من المقطوعة بكذبها.

قول المصنف: **"فهو كاذبٌ قطعًا"**؛ أي بلا شك، وقد ذكر بعض الشراح وهو أبو ثنا الشيرازي أحد شراح [مختصر ابن الحاجب] قال: وهذا قول الكل، لم يخالف فيه أحد، وهو الحق قطعًا أنه كاذبٌ قطعًا.

ما هي ثمرة هذه المسألة؟

ثمرة هذه المسألة من جهات:

- **أولًا: في مسائل الدين:** الرد على أهل البدع الذين يذكرون أخبارًا، ويبنون عليها دينهم، وتكفير غيرهم من الناس، ويذكرون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذكرها ولم تنقل بخبرٍ صحيح، وإن سلمنا فإنما نقلت بخبر آحاد، مثلما قال الرافضة: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: إن الإمام بعده عليٌّ، أو قال: إن الخلافة في عليٍّ -رَضِيَ الله عَنْهُ- وبنيه، أو إن المعصومين اثني عشرة، أو نحو ذلك.

فنقول: هذا غير صحيح، مثل هذا أمر من الدين يعتبر أصل من أصول الدين كما تزعم، فإن كان أصلًا من أصول الدين، فالواجب أن ينقل نقلًا أقل أحواله مستفيض، فكيف لا ينقله إلا شخصٌ واحد؟! فحينئذٍ يكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إن صح هذا النقل، والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- براءٌ من ذلك يكون قد أخفاه، وهذا ليس بصحيح.

وأنتم تقولون: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قاله في غدير خم، وفي غيرها من الأماكن العامة ولم ينقله أحد، لا يمكن أن يتواطأ هذا العدد الكبير من الناس على الكذب والكتمان، لا يمكن بالعقل، فالحجاج العقلي ينفي ما تقولونه وتدعونه.

من المسائل المبنية على هذه المسألة مسألة القضاء؛ ولذلك العلماء يذكرون أن الشهادة من شهد بشيءٍ مما يستفيض، وتتوفر الدواعي لنقله، ولم يوافقه أحدٌ غيره كان قد حضر جمٌّ كثير إنه لا يُقبَل، مثل ما يتعلق

بالجراحات في المكان العام؛ فلو دعي أن فلانًا جرح فلان في المكان العام، وذلك المجروح ممن يتوفر الدواعي لنقل خبره لكونه خطيبًا أو أميرًا، أو مشهورًا، أو عالمًا، فمثل هذا مما يجزم بكذبه قطعًا.

"مسألة: يجوز العمل بخبر الواحد عقلًا خلافًا لقوم".

هذه المسألة من المسائل المهمة، وهي المسألة المتعلقة بالعمل بحديث الآحاد هل يجب العمل به أم لا يجب؟ وهل هو جائزٌ أم ليس بجائز؟

وهذا الباب المخالفة فيه في الحقيقة هو سببٌ لرد أحكام الشرع؛ ولذلك فإن ابن القيم في كتابه العظيم وهو من أجمل الكتب الحقيقة، وهو كتاب [الصواعق المرسلة]، والموجود إنما هو مختصره وبعض الأصل، وليس كل الأصل موجود أيضًا.

ذكر أن الطواغيت التي يرجع إليها منكرو كثير من معاني الشريعة أربعة، ومن أحد هذه الطواغيت طاغوت القول بأحاديث الآحاد أنه لا يُعمَل بها، وعندما نقول: إنه لا يعمل بها ليس معناها أنها تفيد القطع، ولكن قد تفيد الظن، ومع ذلك نعمل بها، فلا تلازم بين الأمرين، ولكن بعض أهل البدع يقول ذلك.

ومن أعجب الكلام الذي يدل على هذا الأمر ما ذكره الإمام أبو العباس بن القاص الشافعي، وهو من كبار علماء الشافعية -عليه رحمة الله تعالى-، ومن أذكيائهم، وهنا فائدة تتعلق بأبي العباس بن القاص له كتاب على صغر حجمه، إلا أن هذا الكتاب من أجمل الكتب في التقرير للقواعد والتخريج عليها، وهو متقدم؛ لأنه من علماء القرن الرابع، وكتابه هذا اسمه [التلخيص] طبع، ولو شروح لم تطبع بعد.

فأبو العباس بن القاص من أعيان فقهاء الشافعية له كلام في خبر الآحاد يقول: (لا خلاف بين أهل الفقه في قبول خبر الآحاد، وإنما دفع بعض أهل الكلام خبر الآحاد لعجزه عن السنن)، لما عجزوا عن ردها وقد خالفت أهواءهم أتوا بهذه الشماعة التي يعلقون عليها هذا الأمر.

قال: (زعم أنه لا يقبل منها إلا ما تواتر بخبر من لا يجوز عليه الغلط والنسيان)، يقول: (وهذا ذريعةٌ إلى إبطال سنن، فإن ما شرطه لا يكاد يوجد إليه سبيل) وصدق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

ولذلك إذا جاءك من يحاجج بعدم العمل بخبر الآحاد نعم نقول: يفيد الظن محتمل، لكن هل لا يعمل به؟

نقول: عندنا أمران:

- **الأمر الأول:** أنها تفيد العمل، وسيأتي الكلام فيها بعد قليل.

- **والأمر الثاني:** أنها إذا حفت بها قرائن معينة، فإنها تفيد العلم، فتكون كالمتواترة؛ لأنها من باب الإجماع.

يقول الشيخ: "**يجوز العمل بخبر الواحد عقلًا**"، قوله: "**يجوز العمل**"؛ أي يجوز التعبد، **ويشمل ذلك أمرين:**

- الأصول.
- والفروع.

- **ففي الأصول** مسائل الاعتقاد تثبت بأحاديث الآحاد.

- **والأمر الثاني في مسائل الفروع** الأحكام.

ولذلك إن عبارة المصنف العمل بعضهم يقول: الأولى أن يقال: تعبد؛ لكي تشمل حتى الأصول ولا تكون قاصرةً على الفروع، وإن قلت: إن قول العمل يشمل الاثنين؛ لأن الاعتقاد داخلٌ في عموم العمل.

قال: "**بخبر الواحد عقلًا**".

طبعًا، كيف يكون الاعتقاد داخل في عموم العمل؟

لأن الناس يتفاضلون في الإيمان، طبعًا هناك التصديق، وهناك العمل.

التصديق ليس الناس فيه سواء، بل بعض الناس أكمل تصديقًا من بعض، وسبب فرقهم في التصديق هو أن علمهم بالله -عَزَّ وَجَل- وبكلامه؛ ولذلك يقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**أَنَا أَعَلَمَكُم بالله**»، فأكمل الناس تصديقًا محمدٌ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهو أعلم الناس بالله، وهذه دلالة على أن العلم بالله وبشرعه يؤدي إلى كمال التصديق به -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-.

يقول الشيخ: "**يجوز العمل بخبر الواحد عقلًا**".

وهذا القول الذي ذكره المصنف هو قول الأكثر، وقد ذكرت لكم قبل قليل أنه يعني هو قول الفقهاء جميعًا، بل أكثر العقلاء كما قال ابن قدامة في [الروضة].

قال: "**خلافًا لقوم**".

المخالفون في ذلك فريقان:

- **فريقٌ قالوا**: إن العمل بخبر الواحد واجبٌ عقلًا، وليس جائز، وإنما هو واجب، وسيأتي أن هذا قول أبي الخطاب، وسيورده المصنف بعد قليل؛ ولذلك لن أتكلم عن هؤلاء المخالفين.

- **النوع الثاني من المخالفين وهم المقصودون**: من قال: إن العمل والتعبد بخبر الواحد عقلًا غير جائزٍ، فأنكروا التعبد به.

وقد قال ابن بَرهان، وابن برهان من شيوخ ابن عقيل صاحب [الوصول] وكان حنبليًّا ثم تشفَّع، وقد مشى على طريقة المعتزلة في بعض آرائه، يقول عن هذا القول، **يقول**: (صار إليه طائفةٌ من مبتدعة المتكلمين) هذا كلام ابن بَرهان، وهذا هو الذي ذهب إليه بعض القدرية بالخصوص.

والقدرية: هذا مصطلح يشمل طوائف شتى من مذاهب متعددين، أو أكثر القدرية على هذا.

ممن ذهب أو نُسِب له هذا القول، قالوا: وبعض الظاهرية.

والحقيقة أن نسبته للظاهرية فيه نظر، لماذا؟

لأن الذي نقل عنه هذا القول هو أحد تلاميذ محمد بن داوود واسمه القاساني، بالسين المهلة دون المعجمة؛ لأن بعض الكتب تسميه (القاشانِي) وإنما هو (القاساني)، وهذا (القاساني) كان متتلمذًا على محمد بن داوود الظاهري، ثم تشفع بعد ذلك ورَدَّ على الظاهرية، فلا ندري هل قال هذا القول في مرحلته الأولى، أم في مرحلته الثانية، أم كانت له مرحلةٌ ثالثة بعد ذلك؛ ولذلك، فمن الصعوبة أن يقال: أن هذا قول الظاهرية في هذه المسألة.

القوم هؤلاء بس من باب الفائدة: ابن الحاجب نسبه للجُبائي، والمصنف لم ينسبه للجبائي، وقد أحسن المصنف، **فالصواب**: أن قول الجبائي التفصيل، وسيورده المصنف بعد قليل، وهذا يدلنا على أن المصنف لم يتابع ابن الحاجب في كثيرٍ من المسائل، وإنما حوَّر حتى في نقل المذهب.

وقولهم ساقط كما قلت لكم: أن ابن بَرهان قال: إنه قول أهل البدع.

"**ولكن هل في الشرع ما يمنعه أو ليس فيه ما يوجبه؟ قولان**".

هذه المسألة يعني فيها نقصٌ، وفهمها يحتاج إلى مقدمات، فأرجو أن يعني أن تتحملوني بعض الشيء.

قول المصنف: "**لكن**" هذا من المصنف تفريعٌ على قول من قال: إنه لا يجوز العمل بخبر الواحد، إذن فقوله: "**لكن**" هذ تفريعٌ على قولهم؛ أي القوم الذين خالفوا كان لهم قولان في المسألة التالية.

قال: "**هل في الشرع ما يمنعه؟**"؛ أي هل ورد في الشرع ما يمنع العمل بحديث الآحاد أم لا؟ فيكون حينئذٍ العقل قد منع منه، والشرع قد منع منه، أم ليس كذلك.

قال: "**أو ليس فيه ما يوجبه**"؛ أي ليس في الشرع ما يوجب العمل، وإنما سكت، فيكون حينئذٍ توقف، فنرجع إلى العقل، ودلالة العقل تقول: لا يُعمَل بحديث الآحاد، والشرع لم ينهَ، ولم يوجب، فيقول: لنا خياران، قال: "**فيه قولان**"، فيه قولان في هذه المسألة.

طيب، تحرير هذه المسألة في الحقيقة أحسن من تكلم عنها أو لخصها هو الجويني.

ولماذا اخترت الجويني بالذات؟

لأن المصنف نقل هذه المسألة عن [المسودة]، وفي [المسودة] نقلها عن الجويني، فهي في الأصل منقولة من الجويني.

ماذا يقول الجويني، أو ملخص كلامه؟

يقول الجويني: (إن مَن نفى جواز العمل بخبر الواحد، وقال: إنه لا يستحيل وروده في الشرع، فإن لهم قولين:

- القول الأول: قالوا: إن في الشرع ما يمنع التعلق به.
- والقول الثاني: قالوا: لم تقم دلالةٌ قاطعةٌ على العمل به، فحينئذٍ يتعين الوقف.

هذان هما القولان كما فصلهما وبيّنهما الجويني في [البرهان]، وهو أحسن من تكلم في هذه المسألة، وهذه المسألة يعني تفريع على قول بعض أهل البدع؛ ولذلك فقط لفهمها، وإلا فلا ثمرة لها، وهو باطل وملغي.

"**ويجب العمل به سمعًا عند الأكثر**".

قال: "**ويجب العمل به**"؛ أي ويجب العمل بخبر الآحاد طبعًا في الأمور الدينية سواءً في الفروع أو في الأصول "**سمعًا**"، "**سمعًا**" أي الدليل الشرعي أوجب، العقل يجيز، والدليل الشرعي يوجب.

ما معنى أن العقل يجيز؟

باختصار يعني معناه أنه يجوز عقلًا أن يقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للناس: أيها الناس كل حديثٍ يصلكم عني بخبر آحادٍ فاعملوا به، نقول: عقلًا يجوز ذلك، إلا خلاف بعض أهل البدع التي ذكرها المصنف قبل قليل.

أما في الشرع: فنقول: ليس الجواز، لم يرد الجواز، بل ورد الشرع بالوجوب، وهذا قوله ورد به سمعًا، نص على أنه قد ورد به السمع الإمام أحمد، فقد قال الإمام أحمد في رواية أبي الحارث: (إذا كان الخبر عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صحيحًا، ونقله الثقات فهو سُنَّة، ويجب العمل به على من عقله وبلغه، ولا يتلفت إلى غيره من رأيٍ ولا قياس، واستدل على ذلك بحديث، فقد جاء عند الميموني: أن أحمد حدثه بحديث ابن عباس، وفي قصة حديث ابن عباس أن عمر قال: (**وكان لي أخٌ يشهد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يومًا، وأشهده يومًا، فإذا غيبت جاءني بما يكون من الوحي، وما يكون من رسول الله**)، قال عبد الملك الميموني: قلت لأحمد: في هذا حجةٌ بخبرٍ يجيئ به الرجل الواحد، يقول: وهل هذا دليل؟ فقال أحمد: نعم (١:٤:٣٣)، وهذا يدل على أن أحمد يعني رأى أن السمع يدل على الوجوب.

طبعًا الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأن خبر الآحاد يجب العمل به سمعًا وصلت مرحلة التواتر كما نقل ذلك الجويني، فالأحاديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالمئات أنه أرسل أشخاصًا آحادًا بتبليغ سُنته، وتبليغ كتبه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وقاتل أقوامًا مع أنه إنما أرسل لهم أفرادًا يبلغونهم الدين، فدل ذلك على أن الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في حجية خبر الآحاد وصلت مرحلة التواتر.

وقد ذكر الموفق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أن الصفات التي جاءت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأحاديث متعددة، والمعنى المشترك أنها تفيد أن خبر الآحاد متواتر، وأورد أكثر من عشرة أحاديث.

ثم ذكر الجويني أيضًا: أن إجماع التابعين على العمل بخبر الآحاد، بل إجماع الصحابة والتابعين على ذلك، فيكون إجماعًا متقدمًا لا خلاف فيه، وهذا معنى قوله: **"ويجب العمل به سمعًا عند الأكثر"**؛ أي أكثر العلماء، وهو المعتمد عند عامة أهل العلم.

مفهوم **"الأكثر"**: أن هناك أشخاصًا قد خالفوا، ممن نُقِل عنهم الخلاف بعض القدرية؛ لأنهم يريدون رد أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وممن نُقِل عنه المخالفة كما في [الروضة] بعض الظاهرية، وأظنه يقصد (القاساني) هذا أو غيره لا أدري، وفي نسبة ذلك للظاهرية نظر، فكيف يقول: الظاهرية إنه لا يجب العمل بالحديث سماعًا؟!

"واختار طائفةٌ من أصحابنا وغيرهم وعقلًا".

قال: **"واختار طائفة من أصحابنا وغيرهما وعقلًا"**؛ أي أن العقل أيضًا دل على وجوب العمل بحديث الآحاد، من الذين قالوا به من أصحاب الإمام أحمد أبو يعلى في كتابه [الكفاية] وهو من كتب المتقدمة، إذ [الكفاية] و [المجرد] من الكتب القديمة لأبي يعلى، ممن قال بذلك أبو الخاطب في [التمهيد]، ونسب ابن الحاجب هذا القول للإمام أحمد، وفيه نظر، وإنما قول الإمام أحمد ما تقدم وهو يرى أنه سمع، وإنما قال به بعض أصحاب الإمام أحمد كما نقلت لكم عن أبي يعلى في [الكفاية]، وأبي الخطاب.

قال: **"طائفةٌ من أصحابنا وغيرهم"**؛ أي وغير أصحابنا ممن نقل عنهم هذا القول أبو العباس بن سُريج، إمام وهو من أئمة المسلمين أبو العباس بن سريج، حتى قيل، أو نقل بعض الشافعية: أنه مجدد القرن الرابع، وهو من أئمة المسلمين –عليه رحمة الله-.

ممن نقل عنه هذا القول القفَّال والصيرافي، وهما أيضًا من العلماء الكبار في المذهب الشافعي، والصيرافي له شرح الرسالة، لو وُجِد لربما كان فيه توضيح لكثير من مسائل الأصولية في هذا الكتاب، ونُقِل عن بعض المعتزلة، وهو أبو الحسين المعتزلي.

هذه الأقوال التي نقلت عن هؤلاء مع علو شأنهم اعترض بعض الأصوليين في نسبتها إليهم، **فذكر البرماوي في شرحه للألفية**: أن بعضًا من علماء الأصول استغربوا نسبة هذه الأقوال لهؤلاء الأئمة حيث قالوا: إنه يجب عقلًا العمل بخبر الآحاد، وأن هؤلاء الذين استغربوا ذلك أول كلامهم باعتذاراتٍ متعددة، ثم أورد بعضًا من هذه الاعتذارات التي نقلت عنهم.

"واشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان في جميع طبقاته كالشهادة أو يعضده دليل آخر".

قال: "**واشترط الجبائيُّ**" وهذا يدلنا على أن المصنف خالف ابن الحاجب في نسبة قول الجبائي، والأقرب في قول الجبائي ما ذكره المصنف؛ لأنه هو الأشهر في كتب الأصوليين أكثر من القول الذي نسبه إليه ابن الحاجب.

قال: "**واشترط الجبائي**" طبعًا كتب الجبائي ليست موجودة لكي نتأكد من كلامه، قال: "**واشترط الجبائي لقبول خبر الواحد**" هنا أطلق المصنف لقبول خبر الواحد مطلقًا، ولكن قيَّد الشيخ تقي الدين في [المسودة] أنه اشترط هذه الشروط في المسائل الشرعية فقط دون ما عداها.

قال: "**أن يرويه اثنان في جميع طبقاته**" من طبقة الصحابة إلى ما بعد ذلك.

قال: "**كالشهادة**"؛ أي قياسًا على الشهادة، فكما أنه لا يُقبل إلا شاهدان، فكذلك الرواية تكون في مثلها.

قال: "**أو يعضده دليلٌ آخر**"؛ يعني أن يوافقه خبرٌ آخر، فيكون فيه حديثان من أحاديث الآحاد، أو يوافقه ظاهرٌ لآية، أو أن يكون قد انتشر عند الصحابة -رضوان الله عليهم-، أو عمل به بعض الصحابة. كذا نقل الدليل الآخر بهذه الأمور الأربع ابن مفلح في [أصوله].

حقيقة هذا القول فيه إشكال؛ لأن هذا القول يؤدي إلى إبطال العمل بالسُّنَّة؛ لأنه لا يكاد يوجد حديث يروى بهذه الطريقة.

"الشرائط في الراوي".

هذه مسألة بدأ المصنف، آخر مسألة عندنا اليوم ربما وهي قضية ما هي الشروط التي تشترط في الراوي؟

هذه الشروط تشترط في الراوي بغض النظر عن الحديث المروي، وهناك نكتة تتعلق بنظر علماء الحديث في الشروط في الراوي، كثير من الأصوليين يذكر الشروط جامدةً، وأعني بكونها جامدةً؛ يعني واضحة المعالم، بينما كثيرٌ من علماء الحديث تجدهم قد يتجاوزون في بعض هذه الشروط في بعض هذه الأحاديث، ومن

أحسن من وجدت له تفصيلًا في هذه المسألة هو الشيخ تقي الدين، فذكر طريقة أهل الحديث في الشروط الموجودة في الراوي.

فذكر الشيخ تقي الدين: (أن الرواة إما أن تقبل روايتهم مطلقًا، وإما أن تقبل مقيدةً)، **فقال**: (فأما المقبول مطلقًا فلا بد أن يكون مأمون الكذب بالمظنة، وشرط ذلك العدالة، وخلوه من الأغراض والعقائد الفاسدة التي يظن معها جواز الوضع، وأن يكون مأمون السهو بالحفظ والضبط والإتقان) وهذا واضح هو كلام الأصوليين، فالشروط التي أوردها الأصوليون إنما هو للنوع الأول، وهو الراوي الذي يقبل حديثه مطلقًا.

النوع الثاني: قال: المقيد؛ يعني الذي تقبل روايته مقيدةً بشرط، قال: فيختلف باختلاف القرائن، ولكل حديثٍ ذوقٌ ويختص بنظرٍ ليس للآخر.

لماذا قلنا هذا الكلام؟

لأنه ربما -لا أدري الوقت اليوم لا يمكننا عليه- لكن ربما سيأتينا إن شاء الله إشارة لمسألة مهمة، وهو أن كثيرًا من العلماء فقهاء الحديث وأحمد جاء عنه أيضًا الإعمال بهذا الأصل، وهو أن بعضًا من صور الحديث الضعيف يُعمَل بها مع اختلال بعض شروط الراوي، وبعض الشروط المتعلقة بالإسناد فيه، وربما أتكلم عنها إن شاء الله عندما نتكلم عن الحديث المرسل، فأنسب موضع له هناك إن شاء الله.

ولذلك فقد يحمل العلماء الحديث الذي رواه ضعيف الضبط، أو من فيه بدعةٌ أحيانًا، فيقبلوا هذا الحديث، ويتحملوه، ويعملوا به لقرائن حفت بهذا الحديث؛ ولذلك فإن له ذوقًا، يعرف هذا الذوق علماء الشريعة فقهًا ورواية.

"**شرائط الرواة**" طبعًا هذه منقولة عن مثل الحديث ممن نقل عنه ذلك الإمام أحمد على سبيل المثال، فقد جاء أن حسين بن منصور سأل الإمام عمن نكتب العلم؟ قال: (**اكتب عن الناس كلهم إلا عن ثلاثة صاحب هوى يدعو إليه، أو كذاب، فإنه لا يكتب عنه قليلٌ ولا كثير، أو رجلٌ يغلط فيرد عليه فلا يقبل**)، وهذه إليها مرد جميع الشروط التي سيوردها المصنف وزيادة.

قلت: وزيادة، لمَ؟

لأن هناك شرطًا مهمًّا جدًّا فات المصنف، وهذا الشرط مذكورٌ في أصله وهو ابن الحاجب، ولم يذكره المصنف، وقطعًا أنه من باب سهو قطعًا، ولكن يمكن أن نعتذر للمصنف؛ لأنه قال: "**منها**"؛ أي من

الشروط، فلم يكن المصنف قد قصد الحصر، لكن هذا الشرط يجب أن يذكر، وهو شرط الضبط، فلا بد أن يكون الراوي ضابطًا، وللأسف أن المصنف يعني مد بصره، أو نحو ذلك من الأعذار.

قطعًا هو لا يقول بعدم اشتراطه، وإنما تركه لسببٍ من الأسباب علمها عند الله.

"منها العقل إجماعًا".

قال أولًا: **"منها"**؛ أي من الشروط، **"العقل إجماعًا"** وهذا بلا خلاف بين أهل العلم، فالعلماء يشترطون العقل في التحمل وفي الأداء معًا كلاهما، فإن فقد العقل، فإنه لا يُقبل يصح تحمله للرواية، ولا يصح أداؤه لها، كالشهادة تمامًا.

لكن هنا مسألة قد يقول شخص: إنه قد جاء عن الإمام أحمد كلام يوهم أن فاقد العقل تقبل روايته، فقد جاء أن الإمام أحمد سُئل عن الكبير؛ أي كبير السن، ليس بصغير السن، ليس الكبير الهرم، ولكن قصد بالكبير كبير السن، الكبير الذي لا يعرف الحديث ولا يعقله.

فقال أحمد: (**إذا كتب الحديث فلا بأس أن يرويه**)، قد يظن بعض الناس أن العاقل إذا كان له أحاديث مروية فأجاز بها عند الأداء، فإنه يصح، وهذا غير صحيح مطلقًا، وإنما قصد السائل وفهمه أحمد ولا يعقِل؛ أي ولا يعقل أصول، أو لا يعقل حدوث العلم بعلل الحديث، هذا التوجيه ذكره كثير من أهل العلم منهم الخطيب البغدادي.

يقول الخطيب البغدادي في [الكفاية]: أراد أبو عبد الله بذلك أن يكون الكبير يضبط كتابه، غير أنه لا يعرف علل الأحاديث واختلاف الروايات، ولا يعقل المعاني واستنباطها؛ يعني ليس بفقيه، فمثل هذا يكتب عنه لصدقه وصحة كتابه، وثبوت سمعه، ليس هو المقصود بالعقل هنا فقده بالكلية، وإنما فقد يعني عدم الفهم فيه.

"ومنها: البلوغ عند الجمهور".

"البلوغ عند الجمهور"؛ أي أن الجمهور يشترطون البلوغ عند التحمل وعند الأداء.

- أما الأداء فقد حكي الاتفاق أنه لا تقبل رواية فاقد البلوغ.
- وأما التحمل ففيه قولان ذكرهما المصنف.

"وعن أحمد: تقبل شهادة المميِّز فهنا أولى".

قال: "**وعن أحمد: تقبل شهادة المميز**"؛ أي أن أحمد جاءت رواية أن المميز الذي أصبح يميز ويعقل تقبل شهادته في بعض المواضع.

فقال المصنف: "**فهنا أولى**"؛ يعني هذا من باب التخريج الفقهي، هذا من باب التخريج.

والتخريج الذي أورده المصنف سُبِق إليه، فقد نص على هذا التخريج في [المسودة] قبله إما المجد ابن تيمية، والظاهر أن الذي خرجها المجد بن تيمية، ونقل هذا التخريج المرداوي، لكنه لم ينسبه، قال: (وقال بعض أصحابنا) وربما لأنه في [المسودة] ولم يبن هل الذي قاله المجد، أو ابنه عبد الحليم، أو حفيده.

فالمقصود: أن هذا التخريج بقبول تحمل المميز مقبول.

طبعًا هذه الرواية هنا وعن أحمد تقبل شهادة المميز هذا في الأداء، "**فهنا أولى**"؛ أي فتقبل رواية المميز، "**فههنا أولى**" هذه من باب التخريج في الرواية، لكن لم يقل بها أحد يعني على سبيل الجزم.

ولذلك قال المرداوي في [التحبير]: إن المذاهب الأربعة جميعًا على أن الأداء لا بد أن يكون بالغًا، إلا هذه الرواية المخرجة عن الإمام أحمد، فهي التي قيل: إنه تصح رواية المميز.

"فإن تحمَّل صغيرًا عاقلًا ضابط وروى كبيرًا، قُبِل عند إمامنا وغيره".

يقول الشيخ: "**فإن تحمل صغيرًا**" هنا بدأ يتكلم عن التي فيها خلاف، وهي قضية تحمل الصغير للرواية.

قال: "**فإن تحمل صغيرًا**"؛ يعني دون البلوغ، وليس كل صغرٍ يُقبل فيه التحمل، وإنما اختلف العلماء على أقوالٍ متعددة، فقيل: أربع، وقيل: خمس، وقيل: ثلاثة عشرة، وقيل: خمسة عشرة، وقيل غير ذلك.

وممن عدَّ هذه الأقوال التي ذكرها العلماء البغدادي، الخطيب البغدادي في [الكفاية]، والقاضي عياض في [الإلماع] وغيرهم، ذكروا الأقوال التي قيلت.

ومن أشهر الأقوال ما ذكره البخاري في الصحيح حينما عقد بابًا في كتاب [العلم] متى يصح السماع العلم؟ وذكر فيه حديث محمود اللبيد -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أنه قال: (**عقلت مجةً مجها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في فيَّ وأنا ابن خمسٍ**)، وقوله: (**وأنا ابن خمس سنين**).

هذه بعضهم قال: إنه يدل على أن أقل من يقبل منه التحمل هو من كان ابن خمس، وعليه كثير من علماء الحديث، وخاصة في الإجازات.

ومنهم من قال: أربع؛ لأن قول محمود بن لبيد: **(وأنا ابن خمسٍ)**؛ أي أنني دخلت في الخامسة، فقد أنهيت أربعًا، ودخلت في الخامسة.

ولذلك تجد بعضًا من المحدثين قد انتصر وألف جزءًا في أن السماع يصح، والتحمل للرواية يصح وهو ابن أربع.

وكُتب الإجازات مليئة، بل إن أغلب الأسانيد العالية في الإجازات إنما هي بسبب هذه الإجازات التي تؤخذ في الصغر، فإن مد الله -عَزَّ وَجَل- في عمر الراوي حتى رواها على الكبر، وقد لا يكون هو الأتقن ولا الأعلم، وإنما فقط لإدراكٍ لعلو إسناد.

قال المصنف: "**عاقلًا**" معنى "**عاقلًا**"؛ أي فاهمًا لما يرويه ويتحمله، والنص على العقل جاء عن الإمام أحمد، فقد نقل عبد الله أن أباه أحمد لما سئل رواية الصغير قال: **(يجوز سماعه إذا عقل)**؛ أي إذا عقل ما الذي يفهمه، وكلمة "**عاقلًا**" تدلنا على أن ظاهر كلامهم أن ليس له سن، وإنما الضابط بعقل وتمييز الرواية وضبطها.

قوله: "**ضابطًا**" ذكر في [الكفاية] أن علماء الحديث لهم قولان في اشتراط الضبط عند التحمل في الصغر.

فبعضهم قال: إنه يشترط أن يكون ضابطًا لما روى.

وذكر الخطيب أيضًا في [الكفاية]: أن بعض علماء الحديث قالوا: إنه لا يشترط أن يكون ضابطًا، وإنما يلزم أن يكون ضابطًا عند أداء الرواية بعد ذلك، وإن كان قد ذكر أن الأغلب على الأول.

قال: "**وروى كبيرًا**"؛ أي أدى الرواية حال كبره بعد البلوغ.

قال: "**قُبِل**"؛ أي قبلت روايته، وسبب قبولها أن العلماء أجمعوا على قبول رواية ابن عباس، وعبد الله بن الزبير -رَضِيَ الله عَنْهُما-، وقد كان دون سن البلوغ عندما تحمَّل من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: "**عند إمامنا وغيره**"؛ إمامنا الإمام أحمد، وقد جاءت روايات كثيرة عن الإمام أحمد منها:

أنه جاء في رواية أبي الحارث، والمروذي، وحنبل أن أحمد قال: (**يصح سماع الصغير إذا عقل وضبط**)، ومثل جاء عن عبد الله بن أحمد وغيره.

هذه المسألة جزم بها المصنف ولم يذكر فيها خلافًا، **والظاهر**: أنه لا خلاف في المسألة أنه يصح التحمل دون سن الصغر، والأداء كبيرًا.

لكن ذكر الشيخ عبد الرحيم بن تيمية والد الشيخ تقي الدين وابن المجد أنه فيها خلاف، فقال في [المسودة]: (يغلب على ظني أن فيها خلافًا لغيرنا في هذه المسألة، وأنه لا يصح).

علق ابنه وهو الشيخ تقي الدين قال: (وهو كذلك، فإن ابن الباقلاني ذكر خلافًا في هذه المسألة).

"ومنها: الإسلام إجماعًا".

"**ومنها: الإسلام**"؛ أي إسلام الذي يروي حال الرواية، وأما حال السماع والتلقي، فإنه سيأتي في آخر كلام المصنف.

"**إجماعًا**"؛ أي بإجماع أهل العلم، وهذا لا شك في هذا الإجماع حكى أيضًا المرداوي.

"لاتهام الكافر في الدين".

قال: "**لاتهام الكافر في الدين**"؛ أي أن الكافر متهمٌ في روايته، وخاصةً عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإنه معادٍ للدين وللشرع، وللنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهم متهمٌ في ذلك غاية التهمة، فحينئذٍ لا تقبل روايته.

عندنا هنا مسألة: قول المصنف: "لاتهام الكافر"، ما المراد بالكافر؟

المراد بـ "الكافر" فيها قولان: وذكر القولين بهذه الطريقة أبو الخطاب في [التمهيد]:

- **القول الأول**: أن المراد بـ "**الكافر**" كل كافرٍ مطلقًا، وهذا اختيار الموفق، وهو ظاهر تعليم المصنف؛ لأنه قال: كافر وسكت، فيشمل كل كافر.

- **والقول الثاني**: أن المراد بالكافر الذي ترد روايته هو الكافر غير المتأول، فيشمل اليهودي والنصراني وغيره.

وأما المتأول فهو الذي فعل فعلًا مكفِّرًا، فقيل: إن هذا يقبل خبره، وقد ذكر أبو الخطاب في التمهيد أن هذا القول أومأ إليه الإمام أحمد، وكأن أبا الخطاب يميل لهذا القول الثاني، وذكر أن ممن قال به أبو الحسين البصري صاحب [المعتمد]، وهو أبو الخطاب كثيرًا ما يأخذ عباراته بالنص في [التمهيد]، فإن أبا الخطاب في [التمهيد] استفاد كثيرًا من أبي الحسين البصري في كتاب [المعتمد] وهما كتابان مطبوعان.

"ومنها: العدالة".

قال: "**ومنها**"؛ أي من الشروط "**العدالة**" وهو شرط بإجماع المسلمين، والعدالة في الأصل هي التوسط من غير زيادة ولا نقص.

"وهي: محافظة دينيَّة تحمِل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة".

قول المصنف: "**وهي**" هذا التعريف الذي أورده المصنف هو تعريف ابن الحاجب تمامًا.

يقول المصنف: "**محافظةٌ دينية**".

قوله: "**محافظةٌ**"؛ أي أن الشخص يكون الدين هو الذي جعله يعمل هذا الحفظ لنفسه، فيحفظ نفسه من الوقوع في هذه الأمور، والتعبير بكلمة (المحافظة الدينية) أوردت عليها عدد من الاعتراضات؛ ولذلك فإن المرداوي في كتاب [التحرير] استبدل كلمة (**محافظة دينية**) بعبارة (**أنها صفةٌ راسخةٌ في النفس**)، كان قد عبر بكلمة (**هيئة**)، ثم غيرها إلى كلمة (**صفة**)؛ لأنه نقل في الشرح أن كلمة (**هيئة**) عليها اعتراض، فرجع إلى كلمة (**الصفة**)، وذكر أن المراد بالصفة الراسخة في النفس، المراد بالصفة هي الملَكَة، فحينئذٍ الملَكَة هي الصفة الراسخة.

ولذلك يقول في شرح حدود ابن عرفة يقول: (أطلق ابن عرفة على العدالة لفظ الصفة، وأطلق عليها الآمديُ لفظ الهيئة الراسخة، وأما ابن الحاجب فقد أطلق عليها المحافظة)، ثم ذكر أن الأقرب من هذه الأمور الثلاثة إنما هي (الصفة).

- **الأمر الثاني كلمة "دينية"**: كلمة "**دينية**" هذه اعترض عليها بأن فيها حشو؛ لأن المحافظة لا تكون إلا بسبب الدين، ورد عليه ابن الرصاع بكلامٍ طويل، ليس هذا فائدته.

قال: "**تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة**".

قوله: "**تحمل**"؛ أي هذه المحافظة أو الصفة الدينية، "**على ملازمة التقوى**" على سبيل الاستمرار.

وكلمة "الملازمة" فيها إشكال:

متى نحكم أن المرء قد لازم هذه التقوى؟

فلا بد من مدةٍ يلازم بها تقوى لكي نعرف أهو عدلٌ، أم ليس بعدل، ولم أجد أحدًا تكلم عن مدة ملازمة التقوى على قصور بحث إلا ابن حجر الهيتمي، فقد ذكر في [الفتاوى الفقهية] لما تكلم عن ضابط العدالة في ملازمة التقوى، **قال**: (أن الفقهاء قد حدوا لملازمة التقوى مدة سنة، فجعلوا مضي سنةٍ كاملة علامةٌ على ملازمة التقوى، وهذا التقدير بالسنة يعني لا أدري من أين قُدر ذلك.

والمروءة، وسيأتي إن شاء الله ليس معها بدعة، "**ليس معها**" الضمير هنا يعود لماذا؟ اختلف فيه، فذكر ابن عبد السلام، والمراد بابن عبد السلام محمد بن عبد السلام التونسي صاحب [شرح كتاب جامع الأمهات] لأن ابن عبد السلام اثنان: العز ومحمد التونسي.

ذكر ابن عبد السلام التونسي المالكي أن الضمير يعود إلى العدالة "**ليس مع العدالة بدعةٌ**"، وحينئذٍ، فإن السلامة من البدعة وصفٌ زائد عن العدالة، فقد يكون عدلًا لكنه متلبسٌ ببدعة، ورد عليه جماعة منهم ابن عرفة وغيره، فقال: إنه لا يصح ذلك، ولا يصح رد الضمير للعدالة، وإنما يكون الضمير يعود إلى المحافظة، فحينئذٍ من كانت معه بدعةٌ، فليس بعدل، هذا كلام شارح الحدود.

وأما على المذهب، فإنَّا سنذكر كلامهم في العدالة في الشهادة:

المذهب أن التلبس بالبدعة يكون سببًا لفوات العدالة، واختار الشيخ تقي الدين وهي الرواية الثانية في المذهب أنه لا يلزم من التلبس بالبدعة فوات العدالة، وإنما يختلف بأحوال أهل البدع من صورةٍ إلى صورة، والعمل إنما هو على القول الثاني، فليست البدعةُ يعني داخلةً في مسمى العدالة، وإنما هو معنًى زائد، قد يكون ناقضًا لما اقترن به من أوصاف، وقد لا يكون كذلك.

"وتَتحقق باجتناب الكبائر وتركِ الإصرار على الصغائر وبعضِ المباح".

قال المصنف: "**وتتحقق**"؛ أي وتتحقق العدالة "**باجتناب الكبائر**"؛ قوله: "**باجتناب الكبائر**"؛ أي عموم الكبائر، وحينئذٍ فلو أتى كبيرةً واحدة سقطت عدالته.

ودليل ذلك أن من أتى بكبيرة القذف سقطت عدالته وشهادته، فروايته كذلك تبعًا، ويقاس عليها سائر الكبائر.

قال: "**وترك الإصرار على الصغائر**".

معنى "الإصرار" مجموع أمرين:

- **الأمر الأول**: التكرار، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيما هو حد التكرار، أهو ثلاثةٌ، أم أكثر.

- **والقيد الثاني**: عدم التوبة منها، فإن من فعل صغيرة ثم تاب منها، ورجع مرةً أخرى فليس بمصر، وإنما المصر الذي يفعلها من غير توبة؛ ولذلك تفرق بين شخص يفعل ذنبًا من الذنوب الصغائر، ويتوب منها، وآخر لا يتوب منها.

من أمثلة الصغائر: النظر إلى ما حرم الله، فإنها من الصغائر، ففرق بين امرئٍ ينظر إلى ما حرم الله -عَزَّ وَجَل- وتؤنبه نفسه، وتراجعه، وتلومه، ويستغفر الله -عَزَّ وَجَل- منها، وبين رجلٍ ينظر إليها مستمرئً لها، فحينئذٍ إصراره على الصغيرة يجعلها كبيرةً، وقد جاء في الحديث: «**لَا صَغِيرَةَ مَعَ الإِصْرَارِ**».

إذن عرفنا القيدين في هذه المسألة.

قال: "**وترك الإصرار على الصغائر**".

عندنا مسألة تتعلق بالقيد الأول، قبل أن أنتقل إلى المسألة اللي هو الدليل عليها وهو قضية **ما هو ضابط التكرار؟**

فيها أقوالٌ في المذهب:

قيل: إن حد التكرار ثلاث، فمن فعل الصغيرة ثلاث مراتٍ متوالية فإنه يكون حينئذٍ مصرًّا عليها، وهذا الذي نص عليه ابن حمدان في [صفة المفتي والمستفتي]، وفي كتابه [المقنع].

يقول في [صفة المفتي]: كل ما يأثم بفعله مرة يفسق بفعله ثلاثًا، وإن كان كبيرةً فمرة، وهذ صريح في كلامه أنها ثلاث، وكذا نقلها فقهاء المذهب عنه.

وقيل: إنه يقدح في عدالته الإصرار على الصغيرة إذا تكررت في الجملة من غير تقييدٍ بعدد في الجملة؛ يعني لا ننظر لها عددًا، وإنما نقول: تكررت منه جدًّا فحينئذٍ تقدح في العدالة.

والقول الثالث وهو أقربها وهو قول ابن قاضي الجبل في كتابه [الأصول] حينما قال: إن حد الإصرار على الصغائر أن تتكرر منه بحيث تخل الثقة بصدقه لا مطلقًا، قد تتكرر لكن لا تخل الثقة، فبعض الصغائر لا تخل بالثقات، فحيث أخلت بالثقة بصدقه، فحينئذٍ نقول: إنها تكون قادحةً في شهادته وروايته، وهذا هو الأقرب، لا أن مطلق الإصرار يكون قادحًا، وهذه المسألة يجب أن ننتبه لها جدًّا أن الإصرار له قيدان، والقيد الثاني اخْتُلِف في حده.

طيب، كيف يكون الإصرار على الصغيرة قادحًا في العدالة، أو دليله؟

الله -عَزَّ وَجَل- ذكر ذلك في كتابه، فقال الله —جل وعلا-: ﴿**وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا**﴾[آل عمران:١٣٥]، فالإصرار على الصغيرة يجعلها ملحقةً بالكبيرة.

بل قال العلماء كابن القيم، وقبله شيخه تقي الدين، يقولون: إن الإصرار على الصغيرة قد يساوي إثمه إثم الكبيرة، أو يربو عليها، مثل ما ذكروا من أن المباشرة دون الوطء هو صغيرة، لكن الإصرار عليه يجعله ربما أشد إثمًا من الزنا، نعم لا حد فيه، لكنه يكون أشد إثمًا في بعض الأحيان.

قال: "**وبعض المباحات**".

قول المصنف: "**وبعض المباحات**" هذه العبارة الحقيقة هي عبارة ابن الحاجب، وليست على إطلاقها، وإنما المراد ببعض المباحات؛ أي المباحات التي تخل بالمروءة، لا جميع المباحات، فإن الإصرار على بعض المباحات غير قادح في العدالة، وإنما التي تخل في المروءة، وهي تختلف، **وقد ذكروا أن الضابط**: كل ما كان من المباحات فيه دناءةٌ، وترك للمروءة.

هذه الجملة وهي قوله: "تتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر" يفيدنا مسألة:

أن ترك الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر هذه من الأفعال التي تكون في الظاهر وفي الباطن، فهل المشترط في العدالة الظاهر والباطن، أم الظاهر فقط؟

ظاهر المذهب: أنه يشترط في الظاهر والباطن، ونص على ذلك أبو الخطاب في الرواية، فقال: (يشترط الظاهر والباطن)، ونص على ذلك أيضًا ابن حمدان، فقال: (لا بد من الاستمرار عليه)؛ ولذلك يقول: (فإن كان هذا وصفه ظاهرًا وجُهِل باطنه، ففي كونه عدلًا خلاف، وظاهر مذهبنا أنه ليس عدلًا) فالمجزوم في المذهب أنه لا بد من العدالة ظاهرًا وباطنًا.

الرواية الثانية في المذهب: أنه يشترط العدالة الظاهرة فقط، وهذا القول هو الذي ذهب إليه القاضي وابن البنا، وهي رواية عن الإمام أحمد مقاسة على الشهادة، وممن اختارها أبو بكر عبد العزيز، وصاحب [الروضة الفقهية]، وهو ما ينتصر له الشيخ تقي الدين بن تيمية –عليه رحمة الله-.

"والمعاصي كبائر وصغائر عند الأكثر، خلافًا للأستاذ".

قال: **"والمعاصي كبائر وصغائر"** وردت آيات كثيرة في كتاب الله –عَزَّ وَجَل- تدل على ذلك: منها قول الله –عَزَّ وَجَل-: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**﴾[النجم:٣٢] فجعل الله –عَزَّ وَجَل- الذنوب نوعان:

- كبائر الإثم والفواحش.
- وجعل مقابلًا لها اللمم.

وغير ذلك من الآيات.

قوله: **"عند الأكثر"**؛ أي عند أكثر أهل العلم.

"خلافًا للأستاذ" إذا أطلق الأستاذ عند الأصوليين فالمراد به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني عليه رحمة الله- أحد فقهاء الشافعية الكبار، وهذا القول قال به أبو إسحاق الإسفراييني، وابن الباقلاني، وابن القشيري أبو القاسم صاحب [الرسالة]، **فقالوا**: إن جميع الذنوب كبائر، وليس في الذنوب صغائر.

وكذلك نقله أبو بكر بن فورك عن الأشاعرة، وقال: (إن الأشاعرة يقولون بذلك).

وهذا القول الذي قالوا في الحقيقة يعني قولٌ يخالف نصوص القرآن.

يقول الشيخ تقي الدين: (هذا خلاف القرآن)؛ أي الذين قالوا: إن الذنوب كلها كبائر، فإن الله –عَزَّ وَجَل- يقول: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**﴾[النجم:٣٢]، ويقول: ﴿**وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ**﴾[الشورى:٣٧]، وقال: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾[النساء:٣١] ونحو ذلك من الآيات والأحاديث الكثيرة في أن الذنوب كبائر وصغائر.

لكن وُجِّهَ كلامهم وجهه القرافي فقالوا: إن هذا ليس للتقسيم وإنما للتسمية فقط؛ لكيلا يستهان بالصغائر، ولكن ظاهر كلامهم أنهم يرون أن الذنوب واحدة، وأن كلها كبائر، ولعل هذا ملحظ في مسألة الإرجاء عندما يرى أن الذنوب كلها درجة واحدة، وأن الضرر فيها واحد جميعًا.

"الكبيرة ما فيه حد في الدنيا أو وعيد في الآخرة. نصَّ عليه إمامنا".

"**الكبيرة**" فيها أقوال كثيرة، ذكر المصنف أول حدٍّ مأخوذ من كلام ابن عباس -رَضِيَ الله عَنْهُما- فقد جاء عند ابن جريرٍ في [التفسير]: أن ابن عباس -رَضِيَ الله عَنْهُ- قال: (**اللمم هو ما دون الحدين، حد الدنيا وحد الآخرة**) وهذا يدل على التفريق بينها بمعنى ما ذكره المصنف.

يقول المصنف: "**ما فيه حد الدنيا، أو وعيدٌ في الآخرة**" وهذا هو حد الآخرة.

قوله: "**ما فيه حدٌّ في الدنيا**" وهي العقوبات التي تكون في الدنيا المقدرة شرعًا.

والأصل: أن حدود الدنيا ليس المراد بها الحدود الستة وهي بحسب ترتيب الفقهاء:

- الزنا.
- ثم القذف.
- ثم الشرب.
- ثم السرقة.
- ثم الحرابة.
- ثم البغي.
- ثم الردة.

لا، ليس ذلك؛ لأن مصطلح العلماء أو الفقهاء بكلمة حد هذا مصطلح حادث، وإنما المقصود بالحدود مطلق العقوبات، فكل ما رُتِّب عليه عقوبة، فإنه يكون كذلك.

طيب، قال: "**أو وعيدٌ في الآخرة**" معنى قولهم: "**أو وعيدٌ في الآخرة**" أو ليس فيها وعيدٌ خاصٌّ بها؛ أي خاص بهذا الذنب؛ لأن هناك وعيدًا في الشرع لكل من أتى المحرمات، ولكن لهذا الذنب بعينه هذا الذي يكون فيه الوعيد.

"وقال أبو العباس: أو لعنةٌ أو غضبٌ أو نفيُ إيمانٍ".

قال: "**نص عليه إمامنا**" نص على ذلك الإمام أحمد في أكثر من موضع، فقد قال الإمام أحمد فيما نقله جعفر بن محمد لما ذكر عن ابن عيينة أنه قال مثل ما قال ابن عباس الأثر السابق، هو ما بين حدود الدنيا والآخرة، **قال الإمام أحمد قال**: حدود الدنيا هو مثل السرقة والزنا، وعدَّ أشياءً، وحدود الآخرة ما يجد في الآخرة، فاللَّمَمُ الذي بينهما، هذا يدل على أن أحمد يرى أن الكبيرة هي ما كان فيها حدٌّ في الدنيا، أو وعيدٌ في الآخرة وفاقًا للآثار المنقولة عن الصحابة –رضوان الله عليهم-، أو عن ابن عباس ومن تبعه من علماء المسلمين.

قال: "**وقال أبو العباس**"، المراد بـ "**أبي العباس**" الشيخ تقي الدين بن تيمية -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، والشيخ تقي الدين في الحقيقة لم يزد شيئًا وإنما هو كما نقل هو في كلامه أن كلامهم موافقٌ لكلام الأوائل.

قال: "**أو لعنة أو غضب أو نفي إيمان**"؛ يعني لو ورد وعيدٌ من الشارع بلعنة على عقوبةٍ معينة مثل «**اتقوا اللاعنين**» مثلًا، أو غضب من الله -عَزَّ وَجَل-، أو نفي إيمان، فإنه في هذه الحالة داخلًا في عموم وعيد في الآخرة، فيكون داخلًا في عموم وعيد الآخرة، فهو الشيخ من باب التفصيل، وإن كان أغلب علماء المذهب لا يرون أنه تفصيلًا، وإنما يعدون ذلك قولًا منفصلًا، لكن هو فيما ذكر هو في [مجموع الفتاوى] في الجزء الحادي عشر بيَّن أن كلامه من باب التفصيل، وليس من باب المغايرة.

من المنظومات المشهورة منظومة الشيخ موسى الحجاوي، يقول:

"وكن عالمًا أن الذنوب جميعها بصغرى وكبرى قسمت في المجودِ"

يعني أن في القرآن قسَّم الذنوب إلى قسمين.

"فما فيه حد في الدنا أو توعدٍ بأخرى، فسمي كبرى على نص أحمدِ"

كما ذكر المصنف.

قال: "**وزاد حفيد المجد**"، يعني الشيخ تقي الدين، قال:

"وزاد حفيد المجد أو جاء وعيده بنفي الإيمان ولعنٍ مبعد"

والحقيقة أنها ليست زيادة وإنما هي موافقة.

"والمبتدعة هم: أهل الأهواء".

لماذا ذكر المصنف هذه الجملة؟

لأن كثيرًا من الآثار التي وردت عن السلف في أنه لا يقبل الرواية عن أهل الأهواء، أو يقبل الرواية عن أهل الأهواء، وقد عقد الخطيب البغدادي في [الكفاية] فصلًا في الرواية بل فصلين متتابعين في الرواية عن أهل الأهواء، فأراد أن يبين لك من المراد بأهل الأهوال، وأنهم مبتدعة، ثم فصل الرواية عن المبتدعة فقال:

"وإن كانت بدعةُ أحدِهمُ مغلَّظة، كالتَّجهُّم، رُدَّت روايته مطلقًا، وإن كانت متوسطة، كالقَدَرِ، رُدَّت إن كان داعيةً، وإن كانت خفيفةً، كالإرجاء، فهل تُقبل معها مطلقًا أو تُرد عن الداعية؟ روايتان، هذا تحقيق مذهبنا".

مر معنا أن أهل الأهواء لا يقبل روايتهم في الجملة، وقد نص على ذلك أحمد، فقد قال أحمد في وصية كتبها لأحمد بن سهل: (إياكم أن تكتبوا عن أحدٍ من أهل الأهواء قليلًا أو كثيرًا، عليكم بأصحاب الآثار والسنن)، فأراد المصنف أن يبين لنا ما المراد بأهل الأهواء.

يقول المصنف: **"وإن كانت بدعةُ أحدِهمُ مغلَّظة، كالتَّجهُّم، رُدَّت روايته مطلقًا"**؛ بمعنى أن الجهمية لا تقبل روايتهم، وقد نص أحمد على عدم قبول الجهمية بالرواية، فقال في رواية الأثرم، وذُكِر له أن فلان أمر بالكتابة عن سعد العوفِ، فاستعظم أحمد ذلك وقال:

"جهميٌّ ذاك امتُحِنَ فأجاب　　　قبل أن يكون هناك ترهيب"

فدل ذلك على أن الجهمية لا تقبل روايتهم مطلقًا.

ثم قال: **"وإن كانت متوسطةً"**؛ يعني كانت البدعة متوسطة، -سأرجع لهذا التقسيم ما أصله-.

قال: **"وإن كانت متوسطةً، كالقَدَرِ"** بمعنى أنه قدريٌّ.

قال: **"رُدَّت إن كان داعيةً"** سبب أنها ترَد؛ لأن هؤلاء إذا كانوا دعاةً؛ يعني لا يؤمن عليهم أن يؤيدوا قولهم ببدعتهم، وقد نص أحمد على التفريق بين الداعية وغيره من القدرية بالخصوص، فقال الإمام أحمد في رواية أبو داوود: (يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية) لكن في الجهميّ سكت، وإنما رده مطلقًا.

ونقل إبراهيم الحربي أنه قيل لأحمد: (سمعت من أبي قطن القدري فقال أحمد: لم أره داعيةً، ولو كان داعيةً لم أسمع منه) فدل على أن أحمد يفرق بين الداعية وغير الداعية في القدرية بالخصوص.

ثم قال الشيخ: "**وإن كانت خفيفةً**"؛ أي البدعة خفيفةً " **كالإرجاء، فهل تُقبل معها**"؛ أي مع الإرجاء "**مطلقًا أو تُرد عن الداعية؟**" فيكون حكمه كحكم البدعة المتوسطة.

قال: "**فيه روايتان**".

الرواية الأولى: أن رواية المرجئ تقبل مطلقًا، وقد قال الإمام أحمد: (احتملوا من المرجئة الحديث، ويكتب عن القدري إذا لم يكن داعيًا) هذا نص من أحمد على التفريق بين المرجئ وبين القدري، وأن المرجئ تقبل روايته مطلقًا؛ لأنه فرق بينه وبين القدري، وجاءت نصوص أحمد أخرى مؤيدة لذلك.

الرواية الثانية عن الإمام أحمد: أنه لا تقبل رواية المرجئ إذا كان داعيةً، وإن لم يكن داعيةً قُبِلت، نقل المروذي في كتاب [العلل] المطبوع له، أنه قال: (كان أبو عبد الله يحدث عن المرجئ إذا لم يكن داعيةً أو مخاصمًا).

وقال إسحاق ابن منصور الكوسج في مسائله: (كان أبو عبد الله يحدث عن المرجئ إذا لم يكن داعية) إذن هذا المرجئ فيه روايتان كما قال المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

ثم قال الشيخ: "**وهذا تحقيق مذهبنا**".

قوله: "**وهذا تحقيق مذهبنا**" هذا الكلام من المصنف، فالمصنف هو الذي جعل هذه القسمة الثلاثية، وممن نص على أن المصنف هو الذي قالها ولم يسبقه أحد المرداوي، فقد ذكر المرداوي: أن بعض أصحابنا المتأخرين، قال: وهو القاضي علاء الدين البعلي؛ يقصد المصنف، ذكر أن أصحاب البدع ثلاثة أنواع، وهذه القسمة فيما أعلم وأحسب أن أول من ذكرها إنما هو البعلي، وتقسيم البدع إلى:

- مغلظة.
- ومتوسطة.
- وخفيفة.

<u>**وأما ظاهر كلام الإمام أحمد**</u> وهو الذي مشى عليه أغلب الحنابلة مثل صاحب [شرح الكوكب] ابن النجار، والشيخ تقي التدين، وغيرهم، فيرون أن أحمد يفرق بين داعية وغيره، بغير نظرٍ لنوع البدعة، إلا أن تكون البدعة مكفرةً، فحينئذٍ ترد روايتهم من كل وجه.

طبعًا ابن النجار لما ذكر التفريق باعتبار الداعية قال: (هذا هو الصحيح من الروايات عن الإمام أحمد).

"والفقهاء ليسوا من أهل الأهواء عند ابن عقيل والأكثر".

نقف عند هذه المسألة أو نأخذها؟ هذه مهمة المسألة أريد أن أشرحها بالتفصيل، ولكن أخشى أن الوقت يعني ضيق؛ لأن مسألة الفقهاء، لعلنا نقف هنا عند هذه الجزئية، نكمل إن شاء الله الدرس القادم؛ لكي أعطي هذه الجزئية حقها.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: إن رجلًا امتنعت منه زوجته واستمر هذا المنع قرابة أربعة أشهر، فلما رأى منها ذلك قال: أنا محرمٌ عليكِ -يريد الجماع-، قالت له: تريد الطلاق؟ قال: لا، وإنما أردت الجماع لأنكِ تكرهينه، فحرمت نفسي عليكِ، ونبقى بقية حياتنا كأصدقاء.

السؤال: كيف تصنف هذه المسألة فقهًا؟ وإذا أراد أن يرجع إلى جماعها فماذا يصنع؟

ج/ هذه المسألة من مسألة التحريم، مسألة التحريم هذه من المسائل الطويلة، لكن أختصر لكم أهم مسائلها؛ لكي نفهمها كقاعدة، ثم أجيب عن هذا السؤال.

التحريم له ثلاثة أحوال:

- إما أن يضيفه إلى عينٍ.
- أو أن يضيفه إلى بُضْعٍ.
- أو لا يضيفه إلى شيء.

إذا أضافه إلى عين: فهي كفارة يمين مطلقًا؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾[التحريم:١] متى كان ذلك؟

حينما حرم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على نفسه العسل، فجعل الله -عَزَّ وَجَل- له حكمًا، فقال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾[التحريم:٢] فهي يمينٌ مكفرة.

الحالة الثانية: إذا أضافه إلى بضع: والمذهب خاص بالزوجة دون الأمَة، فمن أضاف التحريم لزوجته، فقال: هي عليه حرام، فالمشهور من المذهب أنه ظِهارٌ ولو نوى الطلاق، فلا يكون طلاقًا، وإنما هو ظِهار.

وذكر المرداوي في [تصحيح الفروع]: أنه يحتمل أن يكون من كنايات الطلاق، فإن نوى به الطلاق كان طلاقًا، وأما المعتمد من المذهب فهو صريحٌ في الظهار.

الحالة الثالثة: أن يقول: عليَّ الحرام، ويسكت، فنقول: له ثلاث حالات:

- أن يقصد زوجةً فتكون ظهارًا على المذهب.
- أن يقصد غير الزوجة من الأعيان كطعامٍ أو سيارةٍ أو بيت فكذلك.
- ألا يقصد شيئًا؛ بعض الناس على لسانه: عليَّ الحرام قائمًا قاعدًا.

فنص فقهاؤنا على المشهور عند المتأخرين كما في [الإقناع] وغيره أنه يكون لغوًا ولا كفارة عليه، وإن قال بعضهم: عليه كفارة يمينٍ احتياطًا، فأصبحت ثلاث أحوال.

أخونا هذا عند قال: حرامٌ على زوجته، فقد حرَّم على نفسه زوجته، فيكون من باب الظِّهار، فما الذي يجب عليه؟

يجب عليه كفارة ظهار، صيام شهرين متتابعين لعدم وجود الرق، فيصوم شهرين متتابعين يجب عليه ذلك إذا أراد العود، فإذا أراد العود، فإنه حينئذٍ يجب عليه صيام شهرين متتابعين.

* * *

س/ يقول: لماذا فرق بين الخبر إذا لم يكن حكمًا وكان في حق الله وبين إذا لم يكن في حق الله، فقلنا: يعد السكوت الأول تصديقًا، والثاني لا يعد تصديقًا ولا تكذيبًا؟

ج/ لا، ليس بهذه الصيغة، ربما خانني التعبير بعض الشيء، بعض الأصوليين قال: إن كل ما ليس بحكمٍ لا يعد تصديقًا، وهذا غير صحيح، بل يعد تصديقًا، ولكن نقول: إذا كان من الأخبار التي يجب إنكارها لكونها خبرًا عن الله ونحوه، فإن سكوت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- القرينة تدل على التصديق، لكن حلف عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ-؛ لأنه أمرٌ لا يعرفه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فسكوت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيه تردد؛ ولذلك الأقرب أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يعرف حال ابن الصياد، فإذا نظرت في القصص التي جاءت من حديث أبي سعيد وغيره، أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أراد امتحانه،

وقال: «لَوْ لَمْ تَعْلَم بِنَا أمه لَبَانَ لَنَا أَمْرَه» ونحو ما قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فدل على أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يكن قد ظهر، أوحي له بخبر ابن صياد في هذه المسألة، فدل على أن أحد قولي العلماء فيه إشكال، هذا نقول: إن سكوت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لعدم علمه، فحينئذٍ يكون إقراره لأمرٍ طارئ في هذه المسألة التي سبقت.

* * *

س/ يقول: هل تكرار الصغائر مع التوبة لا يضر العدالة حتى لو كان كثر جدًّا؟

ج/ ذكرت لك أنه إذا كان يؤثر على الصدق فإنه مؤثر، هذا قول ابن قاضي الجبل، وقول ابن حمدان: ثلاث مرات متواليات، هذا صعب جدًّا تطبيقه، بل عده ومعرفته أصعب، وقيل: ما لم يكثر عادةً، وهذا أيضًا يعني قد يكون أسهل شوي، لكنه أيضًا فيه بعض المشقة، فقلَّما يسلم أحد من الصغائر.

والقول الذي ذكره ابن قاضي الجبل الحقيقة هو متجه جدًّا، وابن قاضي الجبل طريقته في التفكير في المذهب أقرب ما تكون لطريقة الشيخ تقي الدين؛ لأنه ينظر في المعاني العامة والكلية.

ومن ميزة ابن قاضي الجبل أنه قاضٍ، والقاضي دائمًا يعني يكون نظره في المسائل القضائية أفضل من غيره؛ ولذلك لما نفرق بين [المنتهى] و[الإقناع]، نقول: إن [المنتهى] أميز في أبواب القضاء من [الإقناع]؛ لأن ابن النجار كان قاضيًا، وأما الحجاوي فلم يكن قاضيًا فيما أظن.

* * *

س/ إذا كانت الغيبة كبيرة وعصيان الوالد كبيرة، فهل يعسر تحقيق العدالة؟

ج/ لا، ليس كذلك، عصيان الوالد له حدٌّ أدنى، هذا الحد الأدنى إذا لم يفعله المرء، فإنه يكون حينئذٍ قد فعل كبيرة، وأما البِر، ففرقٌ بين البر وبين العقوق، العقوق كبيرة، وأما البر فله حدٌّ أدنى، وليس له حدٌّ أعلى، لا حد لأعلى البر، والناس يتفاضلون فيه.

ومن أبر الناس بأمه أبو هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، فقد كان له مع أمه أخبار عجيبة جدًّا في بره بها، فقد يظن بعض الناس أن من لم يكن بارًّا كمال البِر فهو عاق، ليس بصحيح، وإنما له حد ذكروه في محله، وقد ذكرته أكثر من مرة.

* * *

س/ يقول: هل حلق اللحية من الصغائر؟

ج/ نعم، حلق اللحية من الصغائر باتفاق أهل العلم، لا أعلم أن أحدًا من أهل العلم قال: إنه من الكبائر.

* * *

س/ هل سماع الغناء من الصغائر؟

ج/ نعم، هو كذلك من الصغائر، لا أذكر أن أحدًا ذكره من الكبائر اللهم إلا في الكتاب الذي نُسب للذهبي فعدَّه من الكبائر، والأصل أن سماع الغناء من الصغائر، وليس من الكبائر، والنظر كذلك أظنه باتفاق كذلك.

* * *

س/ يقول: لماذا لا نقول: إن مسألة تكفير ما يثبت بخبر الآحاد هي متفرعةٌ عن القول بأنه يفيد العلم؟

ج/ طبعًا يعني أثناء الشرح قد يكون الكلام أن أفكر وأنا أشرح، فقد لا أدري أنا وضحت الفكرة أم لا.

أقول لك: إن بعضًا من العلماء قال: إن هذه المسألة متفرعة؛ لأن ما ثبتت العلم به، فإن جحده يكون جحد معلوم من الدين بالضرورة، نقول: لا، ليس بصحيح، ليس لازمًا، مبنية على ذلك، فمن قال: إن أخبار الآحاد تفيد الظن، فجحده ليس بكفر، ومن قال: إنها تفيد العلم قال: إن جحده يكون كفرًا.

نقول: ليس بصحيح، فإن بعض ما يفيد العلم لا يلزم من جحده الكفر، وقد قرروها في أكثر من موضع، وذكروا أمثلة كثيرة جدًّا.

* * *

س/ يقول: [التذكرة] التي لابن الحافظ هل هي بفتح الكاف، أم بكسرها؟

ج/ [التَّذْكِرَة] هكذا، [التذكرة] باب [الذكرَ]، التَّذْكَرَة يعني، لا أعرف، أظنها بكسر الكاف، ولعلك تراجعها.

* * *

س/ يقول: أين ذكر الشيخ تقي الدين شرائط الراوي؟

ج/ ذكرها في [المجموع]، وذكرت لك أظن في الجزء الثامن عشر أظن.

* * *

س/ يقول: ذكر بعضهم أن مؤلفات الجراعي ليس فيها ابتكار، وإنما هي اختصارٌ ونقلٌ عمن سبقه؟

ج/ لا لا، مو بصحيح، النقد سهل يا إخوان، أن أجلس هنا وأنقد غيري سهل، ولكن ومن نقد سيجد أخطاءً، وهذا مجرب، يعني أضرب لكم مثالًا محسوس، المناقشون لو ناقش رسالةً كتبها هو لوجد أخطاءً تكفي خمس ساعات، وهو الذي كتب الكلام، لو كتب الشيخ كلامًا لوجد على نفسه أخطاء، فالنقد سهل، ليس معناه أنه خطأ النقد، بل مفيد، ولكن أحيانًا من أسباب عدم الانتفاع ببعض أهل العلم، أو ببعض كتبهم أن يكون أول نظرك النظر للنقد.

نبدأ بمدرسيك في الجامعة، بعض الإخوان عندما يدرس في الجامعة يدخل من أول يوم يأتي زملاءه يقول: مدرسوك ضعفاء، مدرسوك يخطئون، مدرسوك، مدرسوك، يأتيك بمعايبهم، فتدخل عنده في القاعة وأنت قد نظرت إليه نظرةً سوداء، لو أتاك بإحسانٍ بحثت عن نقائصه، لو أتاك بمعلومةٍ جديدة لم تستفدها إلا أن تأخذها بالقوة في الاختبار.

لكن لو نظرت إليه من الجانب الآخر أنك ستستفيد ما عنده من علم، وما فيه من تقصير ستغطيه بنفسك، أو تغطيه بجانب آخر انتفعت أكثر من الأول.

نفس الكلام في الكتب، بعض الإخوان إذا اشترى كتابًا أول ما ينظر لنقد الكتاب، فلان كتابه مثل كتاب فلان، فلانٌ كذا، وينظر لهذه النقائص، نعم، معرفة أن الكتاب نقل من فلان جيدة، **لماذا؟**

لكي إذا وقع في وهمٍ عرفت من هو تابع له، إذا أشكلت كلمة من أين أتى بها.

الجراعي خلينا نتكلم عن كتابه في [الأصول] الذي هو [الشرح] فيه نكت الحقيقة وفيه فوائد، ويعني كان يضرب له يعني بسهم، ويشار له بالبنان هو وابن قندس متعاصران في زمنٍ واحد، وهما من طبقة شيوخ المرداوي تقريبًا، أو عصرية تقريبًا، فكان يضرب له يعني بسهمٍ قد تجد الفائدة أحيانًا بين السطور، هذه الفائدة التي بين السطور هي تكفي، قد تكون كلمة قيد وهكذا، تكون فيها حل الإشكال.

لكن على العموم هل هو ينقل؟

نعم ينقل لا شك، مثل المرداوي، المرداوي ينقل من شرح البرماوي شرحًا كبير، يعني أنا ما حبب الناس الآن شرح البرماوي إلا أن المرداوي ينقل منه، ثم طبع شرح البرماوي السنة الماضية، أو التي قبلها، فالنقل موجود أصلًا قلما يوجد شخص لا ينقل عن أحد، بل لا يوجد، أنا أكاد أجزم ألا يوجد أحد.

* * *

س/........................؟

ج/ قلت لك: بأمرين:

التكرار وعرفنا قيد التكرار.

والقيد الثاني: عدم التوبة منها.

بعض الناس يتوب ويستغفر الله -عَزَّ وَجَل-، لكن في أمورٍ معينة يفعل هذا الفعل؛ يعني قد تكون يعني أمور متعددة لها أسباب تختلف من شخصٍ إلى آخر، ولكن إصراره عليه يجعلها كبيرة، لكن هل تقدح في عدالته؟

نقول: لا، العدالة المتعلقة بالشهادة كما قرره ابن قاضي الجبل العدالة المتعلقة بالشهادة، غير المتعلقة بالرواية، غير المتعلقة بتوريث القضاء وغيره من الأمور ووسائل التي لا تشترطها العدالة.

* * *

س/..................؟

ج/ وصف، لا، هذا في المجاهرة في باب الأفعال الخفية يظهرها، لكن في أشياء علانية، مثل حلق اللحى هذه ظاهرة كل الناس يراك، أصلًا لا يمكن أن يحلق أمرؤٌ لحيته في داخل بيته ولا ينظر إليه أحد، لو ذهب إلى المسجد فسيراه الناس.

لا، لكن المجاهرة مثل أمر خفي يفعل شيئًا في بيته، ثم يتكلم به أمام الناس، فالمجاهرة في حد ذاتها ذنب، فإن كانت بكبيرة فهي أعظم لا شك، وقد جاء في آثار أظن عن الحسن وغيره، ورويت مرفوعة «**لَا غَيْبَةَ لِمَنْ خَلَعَ جِلْبَابَ الحياء**» جاءت عن الحسن، فالمجاهرة تسقط حتى حقه الشخصي في قضية الغيبة.

وفي الأبيات التي نظمها الغزي في [الكواكب] نظم كلام الغزالي في إحياء علوم الدين، فيمن تجوز غيبه قال:

"الذم ليس بغيبة في ستة، متظلم ومعرف ومحذر ولمظهر فسقا هذا هو المجاهر، ومستفت، ومن طلب الإعانة في إزالة منكرٍ".

* * *

س/ يا شيخ، أخذها مطلقًا أو يعني التخفيف منها؟

ج/ لا، التخفيف قول أكثر أهل العلم الجواز، نحن نتكلم عن حلقها.

س/ حتى لو أبقى مثلًا الأصول؟

ج/ عاد هذه مسألة ثانية، ما هو أقل ما يحدث به، هذه مسألة فقهية أظن تكلمت عنها في الزاد، لكن نحن نتكلم عن الفعل.

* * *

س/ يقول: قصة الجن الذين ولوا إلى قومهم منذرين، هل يستفاد منها تحديد مدة العدالة؟

ج/ يعني أنا قلت: كلمة مدة العدالة هذه في اللزوم متى يحتاج إليها؟

يحتاج إليها فيما إذا انتقضت العدالة بأن وجدت معصية، فمتى نحكم بأن الرجل قد تاب منها، ذكر ابن حجر الهيتمي عن الشافعي سنة، وأنا في نفسي شيء، وإنما مردها إلى العرف، فقد تكون العدالة بأقل من ذلك بكثير، لكن ذكرت هذه الفائدة عن ابن حجر؛ لأن لم أجدها عند غيره حقيقةً، ولم أجد ما يقابلها من قول آخر، ويكمل البحث فيها، ولكني أردت ألا أفوت عليكم هذه الفائدة فقط، وإلا هي فائدة ناقصة، ما هو أتم المدة التي تحصل بها ملازمة التقوى؟

* * *

س/ يقول: ما علاقة إذا انفرد شخصٌ واحدٌ بقتل خطيب بمسألة عموم البلوى في خبر الواحد؟

ج/ عموم البلوى ستأتينا إن شاء الله في مسألة مستقلة ربما الدرس القادم أو الذي بعده لا أدري، لأني اليوم أبطأت في الشرح، لكن إن شاء الله ربما الدرس القادم إن شاء الله نتكلم عن عموم الخبر، وهناك فرق بينهما، سيأتي الكلام.

لكن عمومًا أجيب عنه بسرعة.

الذين قالوا: إن الخبر فيما تعم به البلوى لا تقبل، وهو قول بعض الحنفية، وقيل: كثيرٌ من الحنفية، وقيل: الحنفية، ثلاثة أقوال.

علل بعضهم مثل الكرخي قالوا: لأن ما تعم به البلوى هو من الأمور التي تتوفر الدواعي لنقله، فلما لم ينقله إلا واحد.

إذن من قال: إن الخبر فيما تعم به البلوى غير مقبول علل بهذه القاعدة، سيأتينا إن شاء الله ما هو الرد على استدلاله بهذه القاعدة المتفق عليها إن شاء الله في محله؟.

نكون بذلك أنهينا، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

****



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس الرابع عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا، ولشيخنا، وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"وَالْفُقَهَاء لَيْسُوا من أهل الْأَهْوَاء عِنْد ابن عقيل وَالْأَكْثَر خلافًا للقاضي وَغَيره؛ فَمن شرب نبيذًا مُخْتَلفًا فِيهِ فالأشهر عندنَا يُحَد وَلَا يفسق وَفِيه نظر".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

يقول المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(وَالْفُقَهَاء لَيْسُوا من أهل الْأَهْوَاء)** هذه المسألة بناها المصنف على الحديث عن أهل الأهواء، حينما بيَّن أن أهل الأهواء هم المبتدعة، وقد جاء عن السلف التحذير عن الرواية عنهم، ثم بيَّنا هل تُقبَل الرواية عنهم أم لا، وتصنيف المصنف إلى ثلاثة أقسام، حيث قسَّم أهل البدع إلى ثلاثة أقسام مرَّوا معنا في الدرس الماضي.

هذه المسألة التي قال الشيخ قال: **(وَالْفُقَهَاء لَيْسُوا من أهل الْأَهْوَاء عِنْد ابن عقيل)** إلى آخر المسألة، قول المصنف: **(الْفُقَهَاء)** الحقيقة أن هذه الجملة تحتمل ثلاث معاني، وكل معنًى من هذه المعاني الثلاث تناولها الفقهاء بالبحث:

<u>فأول المعاني</u>: أن يكون المراد بالفقهاء الفقهاء الذين تلبَّسوا ببدعة، مثل أن يكون بعض الفقهاء قدريًّا، أو مرجئًا، أو جهميًّا، أو نحو ذلك من الأمور، فهل يُمنع الأخذ عنه أم لا؟ وعندما نقول: يُمنع الأخذ عنه؛ أي يُمنع الأخذ عنه من جهة الفقه، وأما من جهة الرواية فقد مرَّ معنا في الدرس الماضي.

هذه المسألة تكلَّم عنها القاضي أبو يعلى في [العُدَّة]، وذكر أن الفقهاء إذا كانت أصولهم أصول السنَّة من حيث أصول الاستدلال بالكتاب والسنَّة، وليسوا مخالفين في أصول الاستدلال؛ لأن بعض الفقهاء كابن عُليَّة والأصم قد خالف في بعض أصول الاستدلال، في عدم العمل بالأحاديث مثلًا، أو غير ذلك من الأمور التي قالوها في أصول الاستدلال.

فنقول: إذا كان الفقيه لم يُخالف في أصول التشريع والاستدلال، وإنما تلبَّس ببدعة، فإنه حينئذٍ يمكن أن يؤخذ عنه الفقه ويُعتدُّ برأيه في الخلاف، وهذه المسألة عادةً يبحثها الفقهاء في آخر الأبواب في كتاب الاجتهاد ومن الذي يُقبَل قوله. إذن أما الرواية فإنه يبقى على مسألة البدعة وتكلمنا عنها في الدرس الماضي.

الاحتمال الثاني بالمراد بالفقهاء هنا: يُحتمل أن المراد بالفقهاء أهل الرأي، ويُقابلون أهل الحديث، وهم الذين لهم استدلالٌ وتوسُّعٌ في باب القياس.

وسبب إيراد هذا الاحتمال: أنه قد جاء عن الإمام أحمد أنه قال في أكثر من مسألة، قال: "لا يُروى عن أهل الرأي"، وقوله هذا ليس المراد به كل من كان معملًا القياس، ومستمسكًا به، وهذا المعنى يدلنا من تطبيق أحمد أن أحمد وثَّق أبا يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "إن قول أحمد: لا يُروى عن أهل الرأي ليس لعدم ثقتهم، وعدم صحَّة الرواية عنهم، وإنما هذا من باب الهجر فقط والزجر، فيكون من بعضٍ دون بعض، ولذا فقد وثَّق أبا يوسف".

وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ تقي الدين قد سبقه لمعناه ابن عقيل، فقد قال ابن عقيل: "إن قول أحمد: لا يُروى عن أهل الرأي لا يجوز لعاقلٍ أن يحمله على أصحاب أبي حنيفة النُعمان، قال ابن عقيل: وإنما يُحمَل كلام أحمد في نفي الرواية عنهم على الذم للذين ردُّوا السنن بالأهواء، لا بمجرد الرأي".

المعنى الثالث وهو الذي سيفصِّل فيه المصنف بعض الشيء: وهم أن يكون المراد بالفقهاء أي الفقهاء الذين خالفوا في الفروع، وبناءً على ذلك فقد ذهب بعضهم إلى رأيٍّ يُبيح شيئًا يكون عند غيره مفسِّقًا؛

- كمن يُجيز شرب النبيذ، وغيره يُحرِّمه ويُقيم الحدَّ به.

- أو يرى أن لمس المرأة، أو مسَّ الفرج، أو أكل اللحم الجزور ليس بناقض للوضوء، ثم بعد ذلك يُصلي وقد فعل شيئًا من هذه.

فهل هذا يكون جارحًا أم لا؟

هذه المسألة العلماء يقولون: إنه إذا كان قد ذهب إلى هذا الرأي بتأويلٍ صحيح:

- إمام باجتهادٍ صحيح.
- أو بتقليدٍ سائغٍ.

فإنه لا تُردُّ روايته بل تُقبَل، وعلى هذا إجماع أهل العلم، فإن من أجلِّ شيوخ الإمام أحمد وكيع بن الجراح الكوفي، وقد كان وكيعٌ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- من أهل الكوفة وعلى طريقتهم في الأشربة، فقد جاء أنه كان يشرب النبيذ حتى تحمَّر وجنتاه، ومع ذلك هو من أجلِّ شيوخ الإمام أحمد الذين أكثر عنهم.

يقول المصنف: أن **(وَالْفُقَهَاء)** -عرفنا الاحتمالات الثلاثة- **(لَيْسُوا من أهل الْأَهْوَاء عِنْد ابن عقيل وَالْأَكْثَر)** أي وأكثر الفقهاء، ولذا قال صحاب الكشَّاف وقبله الحجَّاوي: "إن هذا هو المعروف عند العلماء، وهو أولى من قول القاضي".

قال: **(خلافًا للقاضي وَغَيره)** المراد بالقاضي هو القاضي أبو يعلى بن الفرَّاء، قال: (وَغَيره) أي وغير القاضي مثل: ابن البنَّاء، فإن ابن البنَّاء تلميذ القاضي قد تبع شيخه في هذا الحكم، وممن أدخلهم كذلك أبو حامد الإسفراييني شيخ القاضي أبي يعلى.

ووجه إدخال هؤلاء في أهل الأهواء: أنهم قالوا: إن هؤلاء لما فعلوا المحرَّم ولم يتورعوا عنه، فإنهم في هذه الحالة قد يكون لهم هوًى فيه، إذ الأصل في الفقيه أنه يتورَّع عما فيه اشتباه، فكيف إذا كانت المسألة من رؤوس المسائل المشهورة، فإن المرء قد يُجيز الشيخ لغيره، ولكنه يمتنع منه في خاصة نفسه.

وعلى العموم: فهذه المسألة كما ذكرت لكم على أن الأكثر ليسوا من أهل الأهواء، فلا تُردُّ إذا كان رأيهم مما اختلف فيه، وكان الخلاف سائغًا.

ثم بنى المصنف بعض الأمور المتعلقة به، فقال: (**فَمن شرب نبيذًا مُخْتَلفًا فِيهِ**) هذا تفريع على القول بأنهم ليسوا من أهل الأهواء.

قال: (**فَمن شرب نبيذًا مُخْتَلفًا فِيهِ**) النبيذ المختلَف فيه هو الذي يكون قليله غير مسكرٍ، ويكون من غير العنب، وفي حكم من شرِب نبيذًا مسكرًا من تزوَّج امرأةً بلا ولي، أو نحو ذلك.

قال الشيخ: (**فالأشهر عندنَا يُحَدُّ وَلَا يفسق**) على الأشهر هو الأشهر مذهب الإمام أحمد نصَّ على أنه الأشهر والمعتمد جماعة؛ منهم صاحب الإنصاف، ونقله عن أكثر فقهاء مذهب الإمام أحمد، وقال: "إنه قد نص عليه الإمام أحمد في رواية صالح وعليه الجماهير".

فهو يُحدُّ عندنا كما قال المصنف: (**وَلَا يفسق**) أي ولا يُحكم عليه بالفسق، فإنه إذا حُكم عليه بالفسق ترتب عليه أمران:

- أنه تُردُّ شهادته.
- وتُردُّ روايته.

فحيث حكمنا أنه ليس بفاسقٍ فإنه لا ترد شهادته ولا روايته، وهذا الذي عليه جماهير الأصحاب كما ذكر صاحب الإنصاف، وقد نص عليه أحمد في رواية صالح، كذا قال.

وممن نص على أن أحمد قال بذلك: ابن رجب فقال: "المنصوص عن أحمد أنه يُحدُّ شارب النبيذ المختلف فيه، فشارب النبيذ المتأول يُحد، قال: لأنه تأويله ضعيفٌ لا يدرأ عنه الحد"، قال في رواية الأثرم: "يُحدُّ من شرب النبيذ متأوِّلًا".

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**وَفِيه نظر**) أي وفي القول السابق حيث فرَّقوا بين الحدِّ وبين الفسق، فأوجبوا الحدَّ ونفوا عنه الفسق.

ووجه هذا التنظير: أنه تفريقٌ بين اللازم والملزوم، فقد مر معنا في الدرس الماضي أن الكبيرة حدُّها هي ما فيه حدٌّ في الدنيا، إذا فإذا كان يُحد فقد فعل كبيرةً، والكبيرة هي سبب الفسق، فدلنا ذلك على أن هناك تلازمًا.

ولذا فإن في هذه المسألة روايتان أُخريان:

إحدى هاتين الروايتين: أنه يُحدُّ ويُحكم بفسقه، وهذا الذي اختاره ابن أبي موسى وغيره كأبي الفرج الشيرازي، وممن قال به: أبو بكر عبد العزيز كذلك.

وهناك روايةٌ ثالثة في المذهب: أنه لا يُحدُّ ولا يُحكم بفسقه، وقد ذكر هذا القول الشيخ تقي الدين في أحد المواضع؛ لأن الشيخ تقي الدين اختلف قوله في هذه المسألة على آراء، وأحد أقواله: أنه لا يُحدُّ ولا يفسُق.

"والمحدود في الْقَذْف أَن كَانَ بِلَفْظ الشَّهَادَة قُبِلَت روايته دون شَهَادَته عِنْد أَصْحَابنَا، وفي التَّفْرِقَة نظر".

يقول الشيخ: (**والمحدود في الْقَذْف**) القذف معروف: وهو رمي العفيف أو العفيفة وهو المحصن بالزنا ونحوه كاللواط؛ فمن قذف مسلمًا أو مسلمةً وحُدَّ، فإنه تُردُّ شهادته للآية، وأما روايته فهل تُردُّ أم لا؟ ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قولين سيأتي ذكرهما.

إذن قول المصنف: (**والمحدود في الْقَذْف**) هذه الجملة تدلنا على أن الخلاف الذي سيأتي ذِكره بعد قليل إنما في القاذف المحدود، فإذا كان لم يُحَد، ولم يُقَم عليه الحد، فإنه لا يدخل في حكم هذه المسألة.

الأمر الثاني -وهذا قيدٌ لم يُورده المصنف-: وهو أن الخلاف الذي سيأتي إنما محلُّه إذا لم يتُب، أو نقول: إنما محله قبل التوبة، وأما بعد التوبة فإنه تُقبَل شهادته باتفاق، واختُلف كيف تكون توبته في كلام مبسوط في كتب الفقه.

يقول الشيخ: (**إذا كَانَ بِلَفْظ الشَّهَادَة**) القاذف إذا قذف غيره فإن له حالتين:

- إما أن يكون القذف بلفظ الشهادة.
- وإما أن يكون بلفظ الإخبار.

فالقذف الذي يكون بلفظ الشهادة هو الذي يكون أمام القاضي، وبلفظها عند من قال: إن من شرط لفظ الشهادة أن يقول: أشهد كذا؛ لأن الشهادة اختُلف على قولين:

- هل يلزم فيها لفظٌ خاص فيقول: أشهد بكذا.
- أم أن مجرد الإخبار أمام القاضي تكون شهادةً؟

والحالة الثانية: أن يقذف في غير مجلس القاضي؛ أي بغير الشهادة، وإنما من باب الإخبار، أو من باب السب في وجهه، فالحكم فيهما مختلف.

ذكر المصنف أولًا: أنه **(إذا كَانَ بِلَفْظ الشَّهَادَة قُبِلَت روايته)** مفهومها أنه إذا كان بلفظ الإخبار بالزنا فإنه لا تُقبل روايته، فكل لفظٍ غير الشهادة سواءٌ كان إخبارًا أو نحوه فإنه تُردُّ روايته لأجله، وهذا التفريق قيل إن الإمام أحمد قد نصَّ عليه، وقلت: "قيل"؛ لأني لم أجد هذا النص إلا عند ابن عقيل وحده في [الواضح].

فقد نقل ابن عقيل في [الواضح] أن الإمام أحمد قال: "لا يُردُّ خبر أبي بكر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ولا من جُلِد معه؛ لأنهم جاءوا مجيء الشهادة، ولم يأتوا بصريح القذف، ويسوغ لهم الاجتهاد ولا تُردُّ الشهادة"، هذا الكلام إذا كان نص أحمد أو معناه، ربما ابن عقيل نقله بالمعنى يدلنا على أن أحمد فرَّق بين الشهادة، وفرَّق بين الرواية في هذه المسألة.

سبب تفريقهم بين شهادته بالقذف وإخباره به -أي بالقذف- قالوا:

- لأنه إذا قذف بالشهادة فإنه في هذه الحالة يُقام عليه الحد لسببٍ ليس منه، وإنما بسببٍ طارئ وهو عدم اكتمال النصاب وهم أربعة شروط.

- وأما إذا كان قد أُقيم عليه الحد لأجل إخباره وسبِّ غيره بالزنا، فإنه في هذه الحال أُقيم عليه الحد لأجل لفظه، لا لأجل نقص النصاب، وهذا الفرق بين الحالتين.

ومن أثر التفريق بين الحالتين: أن العلماء قالوا: إن الذي يقذف غيره بالزنا، ثم بعد ذلك يُطالَب بإقامة الحد فيأتي بشهود لو شهد معهم هو فلا تُحسب شهادته، بل لا بد أن يأتي بـأربعةٍ غيره.

يقول الشيخ: (**قُبِلَت روايته دون شَهَادَته**) يعني تكاد تكون روايةً واحدة مجزومًا بها أن القاذف تُردُّ شهادته، وقد نصَّ عليها أحمد فقال: "لا تجوز شهادة صاحب البدعة، ولا شهادة قاذفٍ حُدَّ أو لا" فأحمد يرى أن في هذه الرواية الإطلاق، وهذا إجماع حكاه ابن قدامة عن الصحابة -رضوان الله عليهم-.

ثم قال المصنف: (**وفي التَّفْرِقَة نظر**)، قوله: (**وفي التَّفْرِقَة نظر**) هذا التنظير من المؤلف إنما هو تابعٌ فيه لابن مفلح، فإن ابن مفلح يرى أنه تبقى عدالته، ولا يُحكَم بفسقه، وحينئذٍ يتبع الشهادة والرواية سواء، يقول ابن مفلح: "وهذا فيه نظر؛ لأن الآية إن تناولته -يقصد إن تناولت القاضي فبالشهادة- لم تُقبَل روايته لفسقه، وإلا قُبلت شهادته كروايته؛ لوجود المقتضي وانتفاء المانع"، ثم قال: "ويتوجه تخريج روايةٍ ببقاء عدالته من رواية أنه لا يُحد".

وهذه المسألة أُثيرت مؤخرًا وبكثرة، فإن بعضًا من المعاصرين أراد أن يردَّ حديث أبي بَكر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- الذي رواه عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «مَا أَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ» فما وجد فيه مطعنًا ولا علَّة إلا أن أبا بكر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- حُدَّ في القذف، فردَّ هذا الحديث بحجة رد روايته، وهذا غير صحيح، بل إن فيه روايتان عن المذهب:

- أنه تُردُّ روايته وشهادته.
- والرواية الثانية التي وجهها ابن مفلحٍ: أنه يجوز بقاء عدالته وحينئذٍ تُقبل شهادته وروايته معًا.

"وَإِن تحمَّل فَاسِقًا أَو كَافِرًا وروى عدلًا مُسلمًا قُبِلَت رِوَايَته".

هذه مسألة شبيهة بالسابقة فيمن تحمَّل صغيرًا ثم أدَّاه كبيرًا، وتقدم الاستدلال عليها، وأن العبرة في أداء الرواية إنما هو أداء، العبرة في وجود الشروط في الراوي إنما هو في الأداء لا في التحمُّل.

ومن تطبيقاته: أنه إذا تحمل فاسقًا أو كافرًا فاختلَّ فيه شرط العدالة أو شرط الإسلام، قال: ورض أي أدَّى ما تحمله عدلًا مسلمًا قُبلت روايته، وهذا واضح؛ لأن العبرة فيه بالأداء.

"وَلَا تشْتَرط رؤية الراوي".

بدأ المصنف فيما لا يُشترط في الراوي، فقال أولًا: **(وَلَا تشْتَرَط رؤية الراوي)** معناه أنه لا يُشترط أن يكون المروي عنه مرئيًّا مشاهدًا عند حال الاستماع منه، بل يجوز أن يكون بين الراوي وبين المتلِّقي عنه ستارٌ أو حجاب؛ لأن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يرون عن عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- وكان بينهم وبينها حجاب، ولم يكن يروي عنها إلا محارمها بدون حجاب؛ كمحمد بن أبي بكر، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وهكذا ممن هي خالته -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا-.

قوله: **(وَلَا تشْتَرَط رؤية الراوي)** هذه مسألة في الاشتراط، لكن هل يكون مرجِّحًا؟ ذكر بعض الأصوليين وهو الطوفي أن هذا يكون مرجِّح، فإذا وجد تعارضٌ بين بعض الرواة الذين رأوا عائشة والذين لم يروها، قُدِّم الذين رأوها؛ لأن عادة البصر تجعل التصور أدق، ولكن لا أعرف مثالًا يحضر الآن في مسألة الترجيح بينهم لأجل ذلك؛ أي إذا اختلفت الرواية بينهم.

وأما المحدثون فلا يرون هذا المعيار في الترجيح، وإنما يرون المعيار في الترجيح إنما هو بالقوة في الراوي، والمتابعة له من غيره من الرواة.

"وَلَا ذكوريته".

أي لا يُشترط أن يكون الراوي ذكرًا، فتجوز الرواية عن الذكر والأنثى سواء، وهذا بإجماع أهل العلم، وقد روى الصحابة وتحملوا عن نساء النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وغيرهن من الصحابيات، والرواة من النساء كثير، وقد جُمِع فيها كتبٌ مفردة.

"وَلَا عدم الْعَدَاوَة والقرابة".

قال: **(وَلَا عدم الْعَدَاوَة والقرابة)** سبب إيراد المصنف لهذا الشرط والذي قبله، قالوا: لأن العداوة والقرابة قد يكونان مانعين من الشهادة، كما أن الأنوثة قد تكون مانعةً من الشهادة ما إذا كانت الشهادة في المال أو في الدماء والحدود، فكي لا يُتوهم أن الرواية تأخذ حكم الشهادة في كل شيء، أراد أن يُبيِّن المصنف ما الفروقات بين الشهادة وبين الرواية.

إذن لا يُشترط أنه يكون بين الراوي والمروي عنه عداوةٌ أو قرابة:

- عداوةٌ إذا كان الحديث يجلب له نفعًا.
- وقرابةٌ إذا كان يدفع عنه ضرًّا.

مثال ذلك: لو أن شخصًا سرق من مال ابنه أو من مال أبيه، لنقل: من مال ابنه، ثم أرادوا أن يُقيموا عليه الحد، فروى امرؤٌ حديثًا وحدَّثه به، وكان بينهم قرابة أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**أَنْتَ ومَالُكَ لِأَبِيكَ**» فيكون حينئذٍ شبهةً تدرأ الحدَّ في عدم قطع اليد، فإنه في هذه الحالة نقول: إن القرابة لا تكون مانعًا من قبول الرواية، مع أن هذه الرواية لو بلغت القاضي فإنها تنفع هذا المحكوم عليه.

ومثله أيضًا أحاديث كثيرة جدًّا: مثَّلوا له لو أن راويًا نقل حديثًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حديث ابن عباس أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قضى بشاهدٍ ويمين، وكانت له مصلحةٌ مع هذا المقضي عليه فإنها لا تردُّ روايته.

"وَلَا معرفَة نسبه".

قال: (**وَلَا معرفَة نسبه**) الجهل بالنسب نوعان:

- جهلٌ بالنسب أصلًا، بألا يكون له نسب، وهذا مثل مقطوع النسب ومجهول النسب؛ كاللقيط، وولد الزنا، والمنفي باللعان، وغيره.
- والحالة الثانية: أن يكون له نسبٌ موجود لكنه مجهولٌ ذلك النسب.

وفي كلا الحالتين لا يُشترط معرفته، وقصدنا بالنسب هنا: النسب الذي يُميزه عن غيره وهو النسب القريب، وأما النسب البعيد فلا شك أنه غير مؤثر، فمعرفة انتسابه البعيد لا أثر له، وإنما نتكلم عن النسب القريب مَن هو أبوه؟ هذا يُسمى النسب القريب.

- إنما نحتاجه فيما إذا كان يلتبس بغيره.
- وأما إذا كان لا يلتبس بغيره فلا يلزم معرفة نسبه.

"وَلَا إكثاره من سَماع الحَدِيث".

ولذلك اتفق العلماء على قبول أحاديث المفاريد من الصحابة -رضوان الله عليهم- فإن لهم مفاريد، وقد جمع أبو يعلى الموصلي مسندًا للمفاريد، وابن أبي عاصم له كتاب مشهور جدًّا اسمه [الآحاد والمثاني] من روى من الصحابة حديثًا أو حديثين، وهؤلاء لم ينقلوا إلا حديثًا واحدًا، ومسلمٌ له كتاب مشهور اسمه [المنفردون والوحدان]، ذكر مَن لم يروِ إلا حديثًا، أو لم يروِ عنه إلا واحد، فجمعهم في هذا الكتاب.

"وَلَا علمه بِفقهٍ، أَو عَرَبِيَّة، أَو معنى الحَدِيث".

قال: (**وَلَا علمه بِفقهٍ**) هذا للنص؛ لحديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» فدلَّ على أنه لا يلزم أن يكون عالمًا بالفقه.

قال: (**أَو عَرَبِيَّة**) أي لا يُشترط أن يكون عالمًا بالعربية، والذي ليس عالمًا بالعربية نوعان:

- إما ليس عالمًا بالعربية بمعنى لُكنته، بأن يكون فيه عُجمة، فلا ينطق العربية جيدًّا.
- وإما أن يكون ليس عالمًا بالعربية أي بالإعراب الكلِم من الرفع والنصب ونحوه.

فالأول: فيه لُكنةٌ.

والثاني: عنده لحنٌ.

وهناك أئمةٌ كبارٌ جدًّا وجد فيهم الأمران معًا؛ ومنهم: نافع مولى بن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- فإن نافعًا كان ثقةً ثبتًا، ولا شك في ذلك، لكن كانت فيه لكنةٌ، فكان لا يستطيع إخراج بعض الحروف مخرجًا صحيحًا، وكان مع لُكنته يلحن لحنًا شديدًا كما عبَّر عن ذلك ابن عبد البر -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

وكثير من الفقهاء شُهر عنهم اللحن، بل من أئمة الحديث الكبار -عفوًا- كابن سيرين وقتادة شُهر عنهم اللحن، وهذا لا يرد روايتهم البتَّة، لكن تكلَّموا، سنشير إليه إن شاء الله لتعارض الأحاديث في آخر الكتاب في مسألة إذا تعارض حديثان؛ فإن بعضًا من الرواة معروفٌ بأنه ينقل الأحاديث على وجهه، ولا يُغير من لفظه، فإذا تعارض بعض الألفاظ قُدِّمت رواية أحدهما على الآخر، مثل بعض الأحاديث التي أوردها

القاضي عياض في [الإلماع]، ويختلف الحكم فيها بناءً على الاختلاف في الضبط، مثل: زكاة الجنين زكاةُ أمه، أو زكاة الجنين زكاةَ أمه، وأورد عياضٌ أحاديث أخرى، سيأتي إن شاء الله التمثيل لها في محلَّها.

قال: (**أو معنَى الحديث**)؛ لأنه لا يكون عارفًا لمعنى الحديث وإنما ينقله على وجهه، ولكن هذا مرجح لا شك.

"وَاعْتبر مَالكٌ الْفِقْه، وَنُقل عَن أَبي حنيفَة مثله، وَعنهُ أَيْضًا إِن خَالف الْقيَاس".

قال: (**وَاعْتبر مَالكٌ الْفِقْه**) أي في الراوي، وهذا النقل عن الإمام مالك أنكره بعض الحنفية، وسيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم عندما تكلم عن مسألة تعارض القياس مع أحاديث الآحاد عند مالك.

قال: (**وَنُقل عَن أَبي حنيفَة مثله**) أي نُقل عن أبي حنيفة أنه لا بد أن يكون الراوي عالمًا بالفقه، والحقيقة أن هذا النقل عن أبي حنيفة ليس على إطلاقه؛ لأن الحنفية نصُّوا وممن نص على ذلك السرخسي في أصوله، والبزدوي، وتبعه البخاري في شرحه أصول البزدوي المسمى بـ [كشف الأسرار] أن الحنفية يقولون: إن رواة الحديث ينقسمون على قسمين:

الحالة الأولى: إذا كان الراوي معروفًا بالفقه، فإنه يُقبَل حديثه سواءً كان موافقًا القياس أو مخالفًا له.

والحالة الثانية: أن يكون الراوي غير معروفٍ بالفقه، فلا يُقبَل من حديث إلا ما وافق القياس دون ما عداه.

هذا الذي صرحوا به ونسبوه إلى أبي حنيفة، ولذلك فإنهم ردُّوا بعض لا جميع أحاديث أبي هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- بحجة أنه ليس بفقيه؛ لأن حديثه خالف القياس، ومن أشهر ما ردُّوه من حديث أبي هريرة كما تعلمون هو حديث المصرَّاة، فإن حديث المصرَّاة جاء على خلاف القياس، فقالوا: نردُّه؛ لأن أبا هريرة ليس بفقيه، فإذا كان ليس بفقيه نرد حديثه الذي على خلاف القياس.

أقول هذا لما؟ لأن بعضًا من الناس ينسب للحنفية إطلاق هذا القول، ويقولون: إن رد أحاديث أبي هريرة ليس خطأً، ولذلك جنى بعض جناة القرن الماضي على أبي هريرة جنايةً عظيمة بحُجَّة أنه ليس بفقيه، أو إحدى العلل، ومأخذهم في الحقيقة غير مأخذ الحنفية، فإن مأخذ الحنفية مختلف تمامًا عن ذلك.

"وَعنهُ أَيْضًا إِن خَالف الْقيَاس".

قال: (**وَعنهُ**) عن أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللهُ- (**أَيْضًا**) أي قولٌ آخر (**إِن خَالف الْقيَاس**) هذا هو الصواب أن خبر غير الفقيه لا يُقبَل إلا إذا خالف القياس.

في قول آخر نُقل عن أبي زيد الدَّبوسي، ونقله في [تقويم الأدلة]، وقد ردَّ عليه، تعرفون أن كتاب السمعاني [قواطع الأدلة] هو ردٌّ على كتاب أبي زيدٍ الدَّبوسي [تقويم الأدلة] فهو ردٌّ على أصول الحنفية، ذكر أبو زيدٍ الدَّبوسي: أن الرواة يُقسَّمون تقسيمًا آخر؛

- إما أن يكونوا مشهورين.
- أو يكونوا ليسوا مشهورين.

فإن كانوا مشهورين أي بالفقه فإنه في هذه الحالة يُقبَل كلامهم.

وإن كانوا غير مشهورين فإنه يُردُّ خبرهم.

"وَلَا الْبَصَر".

قال: (**وَلَا الْبَصَر**) أي ولا يُشترط أن يكون مبصرًا المروي عنه.

"قَالَ إمامنا -رَحِمَهُ الله تَعَالَى ورضي عَنهُ- فِي رِوَايَة عبد الله فِي سَماع الضَّرِير، إذا كَانَ يحفظ من الْمُحدث فَلَا بَأْس، وإذا لم يكن يحفظ فَلَا".

نعم هذا نص الإمام أحمد على أن البصر لا أثر له مطلقًا في رواية عبد الله وهو واضح، وهناك عدد من الرواة المشهورين جدًّا أكفَّاء، ومنهم ابن أم مكتوم صاحب رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، الترمذي هو من فاقد البصر، وقد جمع الصفدي كتابًا مشهورًا جدًّا سمَّاه: [نكتُ الهميان]، وبعض النُسَخ [نكت الهميان

في أخبار العميان] أو نحو من هذا العنوان عدَّ فيه كثير من نقلة الحديث الذين هم كانوا عميانًا وليسوا بمبصرين.

"مَسْأَلَة: مَجْهُول الْعَدَالَة لَا يقبل عِنْد الْأَكْثَر".

بدأ يتكلم المصنف في هذه المسألة عن المجهول، ولنعلم أن مسألة المجهول من المسائل التي طال فيها البحث كثيرًا جدًّا عند الفقهاء وعند المحدَّثين، ولنبدأ أولًا في معنى المجهول:

المجهول عند أهل العلم ينقسم إلى قسمين:

- إما مجهول عينٍ.
- وإما مجهول حال.

فمجهول العين: هو الذي لم يُعلَم اسمه؛ كأن يُقال: رجلٌ من بني فلان، أو رجلٌ، أو واحدٌ، أو امرأةٌ ونحو ذلك، وهذا الذي يكون مبهمًا أو مجهول العين لا تقبل روايته إلا في موضعين فقط:

الموضع الأول: إذا كان صحابيًّا، فإن المبهم من الصحابة يُعتبر مقبول الرواية.

الموضع الثاني: وسيأتينا من كلام المصنف فيما إذا روى عنه شخصٌ ووصفه بالثقة، مثلما يقول الشافعي كثيرًا: حدَّثني الثقة ولا يُسمي هذا الثقة، فهل توثيق الراوي من غير تسميةٍ للمروي عنه يجعله مقبولًا أم لا؟ سيأتينا هذا إن شاء الله في كلام المصنف ربما اليوم أو الدرس القادم إن شاء الله.

إذن مجهول العين لا يُقبل عند أهل العلم إلا في موضعين في الجملة، وما عدا ذلك فإنه يُرَد.

الحالة الثانية: ما يُسمى بمجهول الحال، ويجب أن نعلم أن مجهول الحال يعني أنه مجهول الحال؛ حاله هل توجد فيه شروط قبول الراوي السابقة أم لا؟

- فقد يكون مجهول الحال في الإسلام.
- وقد يكون مجهول الحال في البلوغ.

- وقد يكون مجهول الحال في العدالة.
- وقد يكون مجهول الحال في التكليف وهو العقل.
- وغير ذلك من الشروط التي تقدَّم ذِكرها.
- وقد يكون مجهول الحال باعتبار الضبط، وهذا سنتكلم عنها بعد قليل على سبيل الانفراد.

لما قلت ذلك؟ لأن بعض أهل العلم فرَّق بين مجهول الحال، نقل هذه الرواية بن قدامة، فرَّق بين مجهول الحال في العدالة عن مجهول الحال في فقد باقي الشروط، فقال: إنه يُغتفر في بعضها ما لا يُغتفر في الآخر، ولذلك فإن العلماء قالوا: عن الحال ليس خاصًا بالعدالة فقط بل بجميع الشروط.

تكلمنا عن مجهول العين في سبيل الجملة، نتكلم في أحكام مجهول الحال، وإذا تكلمنا في مجهول الحال فالغالب أنه يُقصَد به مجهول العدالة دون ما عداه؛ كمجهول الصغر، أو السن، والبلوغ، والعقل، وفي الغالب أن الأصل أنه لا يُروى إلا عن معلوم الإسلام، وذلك نص القاضي أبو يعلى أنه إذا عُلِم حاله من الإسلام وعدمه فالخلاف هنا فيما إذا جُهلت عدالته أم لا؟ ولذلك عبَّر المصنف بمجهول العدالة. إذن هو مجهول أحد أحوال الحال وهي حال العدالة.

مجهول العدالة أو الناس باعتبار العدالة ثلاثة أنواع كما قال العلماء:

- إما أن يكون معلوم العدالة فتُقبل روايته وخبره.
- وإما أن يكون فاقد العدالة وهو الفاسق فتُردُّ.
- وإما أن يكون مجهولًا، وهو الذي فيه الخلاف بين أهل العلم -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-.

يقول الشيخ: **(لَا يقبل عِنْد الْأَكْثَر)** أي لا تقبل روايته، ولا يقبل خبره عند أكثر أهل العلم، وقوله المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: إنه **(لَا يقبل عِنْد الْأَكْثَر)** هذا الأكثر هو قول الجماهير؛ كالشافعية، والمالكية، والحنابلة، وقد نص عليه الإمام أحمد في مواضع كثيرة جدًّا، حتى قال الشيخ تقي الدين: "هذا في كلام أحمد كثيرٌ جدًّا"؛ فكثير من المسائل أحمد كان يرد الخبر، والرواية بأنه لا يُعرَف، فلانٌ لا يُعرَف.

يقول المصنف: (**خلافًا للحنفية**) أي أن الحنفية لهم رأيٌّ أنه يجوز الرواية عن مجهول الحال في العدالة، يقول ابن نُجيم: "مجهول الحال هو المستور عن أبي حنيفة قبوله، وأما ظاهر الرواية فعدمه" ففرَّق ابن نُجيم بين أمرين:

- بين المنقول عن أبي حنيفة.
- وعن ظاهر الرواية.

وهنا فائدة في مذهب الحنفية: يقولون -وهو المشهور في كتب مقدَّمات المذهب الحنفية- يقولون: إن كتب ظاهر الرواية ستة، فالتي يوجد في كتب ظاهر الرواية هو المعتد، هذا الذي قصده ابن نجيم عندما قال: "ظاهر الرواية" وهو:

- [الجامع الصغير].
- و[الجامع لكبير].
- و[النُكت].
- و[الزيادات].
- و[السير الصغير والكبير].

هذه الكتب الستة يقولون: إنها ظاهر الرواية، ما عدا هذه الكتب الستة التي ألَّفها محمد بن الحسن فتُسمى من غير ظاهر الرواية، وبعضهم يُعبِّر باطن الرواية؛ كالرقيات، والجورجانيات، وغيرها من المسائل المنقولة عن أبي حنيفة، والمعتمد عند الحنفية هي هذه الكتب الستة.

قلت هذا الكلام لما؟ لأن بعضًا من العاصرين ألَّف كتابًا ورجَّح أن ظاهر الرواية ليست هي الكتب الستة، وإنما لها معنًى آخر عند الحنفية، لكن هذا الأمر الأول وهي الكتب الستة هي المشهورة في كتب غالب الحنفية، إذا قالوا: المراد بكتب الرواية هي الكتب الستة التي ألفها محمد بن الحسن على خلافٍ في بعض الكتب أهي داخلةٌ أم لا؟ مثل: [السير الصغير] هل هو جزء من [السير الكبير] أو غير ذلك؟

قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(خلافًا للحنفية)** عرَفنا أن قول الحنفية في هذه المسألة ليس على إطلاقه، وإنما منقولٌ عن أبي حنيفة وغيره خالف فيه.

يقول المصنف: **(وَعَن أَحْمد قبُوله)** يعني قبول مجهول الحال، **(وَاخْتَارَهُ بعض أَصْحَابنَا، قَالَ)** أي قال بعض أصحابنا **(وَإِن لم تقبل شَهَادَته)** قول المؤلف: **(وَعَن أَحْمد قبُوله)** الحقيقة أن أحمد لم يقل أبدًا أن مجهول الحال يُقبَل روايته، وإنما جاء عن أحمد أن بعض مَن لم يروِ عنه إلا راوٍ واحد حكم بقبول روايته.

وهذا الفَهم عن مسألة أحمد يعني فهم هذه المسألة عن أحمد مبنية على مسألة ستأتينا بعد قليل، وهو: أن الشخص إذا لم يروِ عنه إلا واحد، هل يكون مجهولًا أم ترتفع الجهالة عنه رواية الواحد، فيكون مجهولًا لا بد من راوٍ ثانٍ معه وثالث؟

فالذين رأوا أن أحمد قد قبِل رواية وعرَف الرواة الذين لم يروِ عنهم إلا واحد، قال: معروفٌ روى عنه فلان، قالوا: إذن قبِل رواية المجهول، وهذه نسبة لأحمد خاطئة، والصواب أن أحمد مع أهل العلم جميعًا على أنه لا تقبَل رواية مجهول الحال، وإنما لا بد أن يكون معلومًا، وسيأتينا إن شاء الله قضية بِمَا ترتفع الجهالة بعد قليل.

قال: **(وَاخْتَارَهُ بعض أَصْحَابنَا، قَالَ)** أي قال بعض أصحابنا **(وَإِن لم تقبل شَهَادَته)**، ثم قال: **"وفي الْكِفَايَة"** والكفاية هذه من الكتب المتقدمة لأبي يعلى **(تقبل)** أي تقبل روايته **(في زمن لم تكْثر فِيهِ الْخِيَانَة)** بمعنى أنه مقبول في العصور الأولى وفي الزمان الأول مثل عهد التابعين -صَلَوَاتُ الله وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ- رضوان الله عليهم-، وهذا الذي فُهِم من مسلَك ابن حبان، فقد نقل كثيرٌ من المعاصرين.

وأنا أقول: فُهِمَ؛ لأنه اختُلف ما هو منهج ابن حبان في قبول رواية المجهول، فقد نُقل أن ابن حبانٍ يرى أن المجاهلين من طبقة كبار التابعين مقبولةٌ روايته؛ لأنه لم يكثر وقت الخيانة في ذلك الوقت، والكذب، ونحو ذلك، وهذا أحد الآراء في منهج ابن حبان -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة.

قبل أن أختم هذه المسألة، عندي مسألة مهمة جدًّا لا بد أن نذكرها، هنا تكلم المصنف عن مجهول العدالة، جهالة العدالة:

- قد تكون جهالةً بالظاهر والباطن.
- أو جهالةً بالباطن فقط؛ لأن الظاهر يكون معلومًا.

إذن له حالتان، جهالة العدالة:

- إما جهالةٌ بالظاهر والباطن.
- أو جهالةٌ بالباطن مع العلم بالظاهر.

العلم بالباطن دون الظاهر لا يمكن، وإنما مرده إلى الله -عزَّ وَجَلَّ-.

الفقهاء ذكروا في أبواب الفقه وهذه تعرفونها جميعًا أن العدالة المشروطة في أبواب الفقه كلها إلا في باب النكاح تُشترط ظاهرًا وباطنًا إلا في الشهادة، وعدالة ولي المرأة المزوَّجة تُشترط العدالة الظاهرة.

في باب الرواية هل تشترط العدالة الظاهرة والباطنة كما قلنا في الشهادة؟ أم نقول: يُكتفى بالعدالة الظاهرة؟

جاء أن أبا الخطَّاب جزم بأنه لا بد من العدالة الظاهرة والباطنة.

والرواية الثانية وهو المعتمد، نص عليها القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وصححها كثيرٌ من المتأخرين ومنهم الشيخ تقي الدين وغيره: على أن الرواية يُكتفى فيها بالعدالة الظاهرة، بل الشيخ تقي الدين يرى أغلب كل الشهادات يُشترط فيها العدالة الظاهرة ولا يلزم الباطنة، لكن القاضي فرَّق بينهما.

هذه مسألة فقط أردت أن أذكرها؛ لأنها من المسائل المهمة لكي نفرِّق بين الشهادة والرواية باعتبار العدالة.

"مَسْأَلَة: مَذْهَب أَصْحَابنَا والأكثرين أَن الجَرْح وَالتَّعْدِيل يثبت بِالْوَاحِدِ فِي الرِّوَايَة دون الشَّهَادَة، وَقيل: لَا فيهمَا، وَقيل: نعم فيهمَا".

هذه المسألة متعلقة بمَا يثبت التعديل والتجريح؟ وهذه تنبني، أو لها مقدمة وليست تنبني عليها وإنما لها مقدمة، هل الأصل في المسلم العدالة، أم أن الأصل في المسلم عدم العدالة؟

المشهور في كتب الحنفية أن الأصل في المسلم العدالة، والفقهاء يقولون: المذهب والشيخ تقي الدين أيضًا يقول: الأصل ليس العدالة ولا عدمها بل الجهالة، فإنه لا يُعرَف أهو عدلٌ أم لا، وخاصةً بعد ذهاب الأزمنة الفاضلة، فإنه لا يعرف الناس أهو عدلٌ أم لا، بل يكثر النفاق في آخر الزمان كما تعلمون، ويكثر فقد الأمانة، ويكثر تضييع الصلاة وغيرها.

يقول الشيخ: (**مَذْهَب أَصْحَابنَا والأكثرين**) قوله: (**والأكثرين**) جاء عند المرداوي أنه قول الأئمة الأربعة، وقوله: (**مَذْهَب أَصْحَابنَا**) ذكر عن المذهب في المسودة أنه قد ذهب إليه المحققون من أصحابنا أن الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة؛ يعني أن الجرح يثبت بجارحٍ واحد، والتعديل يثبت بمعدِّلٍ واحد في الرواية -أي لرواة الحديث- دون الشهادة؛ بمعنى أن الشهادة لا بد فيها من اثنين على المعتمد من المذهب.

والقول بأن الرواية يثبت الجرح والتعديل فيها بالشخص الواحد هي نص الإمام أحمد، فقد نقل إسماعيل بن سعيد الشالنجي أنه قال: قلت لأحمد: "تعديل الرجل الواحد إذا كان مشهورًا بالصلاح، فقال أحمد: "يُقبَل ذلك"، وجاء عن أحمد أنه قال: "إذا روى عبد الرحمن بن مهدي عن أحدٍ فهو تعديلٌ له"، يقول القاضي أبو يعلى: "فهذا يدل على أن الشخص الواحد تعديله مقبول، ولا يلزم أنه يكون معه معدِّلٌ آخر".

قال: (**وَقيل: لَا**) قبل أن أنتقل للقول الثاني أن هذه الرواية وهو أنه يُقبل تعديل الشخص الواحد، للشيخ تقي الدين تقييدٌ لطيف فيها، فقال: "يُقبل تعديل الشخص الواحد وجرحه إذا كان أهلًا لذلك، وأما من ليس أهلًا، فلا بد أن يعضده غيره لكي يقوى خبره من حيث الجرح والتعديل" وكلام الشيخ يجتمع به الروايات المنقولة عن أحمد أكثر.

ثم قال المصنف: (**وَقيل**: **لَا فيهمَا**)، قوله: (**وَقيل**) هذا القول نُقل عن الباقلَّاني، فإنه قال: لا فيهما؛ أي لا يثبت الجرح والتعديل بخبر الواحد، (فيهما) أي في الرواية، وفي الشهادة معًا، وحينئذٍ لا بد من الاثنين فيهما معًا، فجعل الرواية كالشهادة مطلقًا.

قال: (**وَقيل**: **نعم**) وهذا أيضًا رأي تبع فيه المصنف بالصياغة تمامًا ابن الحاجب (**نعم فيهمَا**) أي يُقبل جرح شخصٍ واحد، وتعديل شخصٍ واحد في رواة الأحاديث وفي الشهود عند القاضي، والمعتمد هو الأول: أن التفريق بين الشهادة وبين الرواية.

"مَسْأَلَة: مَذْهَب الْأَكْثَرين يشْتَرط ذكر سَبَب الْجرْح لَا التَّعْدِيل، وَقيل: عَكسه.

وَقَالَ بعض أَصْحَابنَا وَغَيرهم: يشْتَرط فيهمَا وَعَن أَحْمد عَكسه.

وَالْمُخْتَار وفَاقًا لأبي المعالي والآمدي: إِن كَانَ عَالمًا كفى الْإِطْلَاق فيهمَا، وإلا لم يكفِ".

هذه المسألة التي أوردها المصنف متعلقة بصفة اللفظ الذي يتكلم به الجارح أو المعدِّل، وهذا الجرح الصادر من الجارح، والتعديل الصادر من المعدِّل:

- قد يكون مطلقًا.
- وقد يكون مفسَّرًا.

فالمطلق مثل أن يقول: هو ضعيف، أو غير مقبول، أو يشير بيده، وهناك مبحث جُمِع في ألفاظ الجرح التي هي بالفعل، والتعديل مثل التعديل المطلق هل يُقبَل أم لا؟

ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة خمسة أقوال، وهذه الأقوال الخمسة هي في الحقيقة في الرواية دون الشهادة؛ لأن الشهادة وجهًا واحدًا لا يُقبَل الجرح إلا إذا كان مفسرًا مذكورًا سببه.

وهذه الأقوال الخمسة التي ذكرها المصنف الحقيقة أنه أطلقها، ومعنى قولنا: إنه أطلقها؛ يعني أنه لم يُقيدها بقيد، فظاهر كلامه أن جميع المعدِّلين، وجميع المجرِّحين، هل يلزم أن يذكروا سبب الجرح؟ وهل يلزم أن يذكروا سبب التعديل أم لا؟

والحقيقة أنه تبع الأصوليين في ذلك، وهذا خطأ نبَّه إليه جماعة من أهل العلم، وإنما نقول: إنما يُصار إلى البحث واشتراط ذِكر التفسير والسبب في الجرح أو التعديل عند فقد واحدٍ من قيدين، فلا بد من وجود القيدين:

القيد الأول: أن يصدر ذلك الجرح والتعديل من أهل الشأن، وهم علماء الحديث، وأما إذا صدر جرحٌ أو تعديل من غير علماء الحديث أو المعروفين به، فإنه لا يُقبل ولو كان مفسَّرًا، ولا يُقبل إذا كان مجملًا على القول بقبوله، وهذا القيد نص عليه ابن مفلِح، وذكر أن هذا القيد أشار إليه بعض أصحابنا وغيرهم.

القيد الثاني: ذكره ابن القيم في حاشيته على [تهذيب السنن]، وأن هذا القيد إنما يُرجَع إليه عند تعارض الترجيح والتعديل، وأما إذا أجمع أهل الفن على تضعيف رجلٍ فإنه ضعيفٌ وإن لم يذكروا سببه، فلو أن يحيى بن معينٍ مثلًا، ويحيى بن سعيد القطَّن ضعَّفا رجل، ولم يذكر أحدٌ غير هذين تضعيف توفيقًا له، فإننا حينئذٍ نقبل تضعيفهم؛ لأنهم من أهل الشأن ولا يوجد لهم مخالف.

وهذه المسألة كثير من المعاصرين تُشكِل عليهم، وخاصةً إذا وجد كلامًا للذين ضُعِّفوا، وأُفردت كتب في ذِكر الضعفاء سردًا من غير ذِكر سبب التضعيف وخطأه، فتجده دائمًا يرد بهذه العلة، فإذا وجد هذين القيدان اتضحت هذه المسألة.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: ذكر الخلاف الأول وقال: (**مَذْهَب الْأَكْثَرين يشْتَرَط ذكر سَبَب الْجرْح لَا التَّعْدِيل**) هذا القول وهو أنه يشْتَرَط ذكر سَبَب الْجرْح لَا التَّعْدِيل هو المذهب المعتمد، بل جزم ابن مفلح أنه المذهب، وممن نص عليه الشيخ تقي الدين في [الأصبهانية]، وابن القيم، وصححه المرداوي، وغيرهم.

وقد ذكر ابن أبي يعلى في كتاب [التمام] في الروايتين أن فائدة هذا القول أنه إذا قال أصحاب الحديث: فلانٌ ضعيف، أو فلانٌ ليس بشيء، فإنه لا يكون جرحًا إلا بذكر السبب، وهذا ظاهر كلام أحمد كما قال ابن عقيل.

الأمر الثاني: في قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**يشْتَرَط ذكر سَبَب الْجرْح**) سبب الجرح ما هو؟ قالوا: سبب الجرح هو أن ينسب الراوي المجروح إلى أمرٍ يُقدَح فيه كفعل معصيةٍ من الكبائر، أو إصرارٍ على

الصغيرة، أو أن ينسبه إلى فعل شيءٍ من الدنايا التي تمنع المروءة، أو ينسبه إلى قلة الضبط والخطأ؛ لأن بعض الرواة قد ينسبه لأمرٍ جارحٍ ليس عند غيره كشرب النبيذ مثلًا وهكذا.

وهذا لها تطبيقات كثيرة جدًّا عند من قال: إنه لا يُقبل الجرح إلا مفسَّرًا، ولا يقبل مجملًا:

من الأمثلة التي استخدمها فقهاؤنا لذلك من المتأخرين: ما نقل الزركشي عند حديثه عن حديث أبي هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «مَنْ عَمِلَ عَمَلَ لُوطٍ فَارْجِمُوا الأَعْلَى وَالأَسْفَلَ» هذا الحديث اعتمده فقهاء مذهب الإمام أحمد، وأخذوا به أن الذي يعمل بعمل قوم لوط حدُّه حد الزنا.

أراد الزركشي أو يقوي هذا الحديث، وكيف أن أحمد عمل به، قال: إن هذا الحديث ليس فيه متهمٌ بكذب وسوء حفظٍ، والجارحين لم يُبيِّنوا سبب الجرح في عبَّاد بن منصورٍ الذي تُكلِّم فيه، قال: وقد قال يحيى بن سعيدٍ: هو ثقة، ثم قال الزركشي: "فلا ينبغي أن يُترك حديثه لرأيٍّ أخطأ فيه، قال: وهذا يدل على أن تضعيفهم له كان بسبب خطأه في رأيه، فحينئذٍ لا يُقبل تضعيفهم له" فهذا تطبيق للقاعدة استخدمها فقهاؤنا -عليهم رحمة الله-.

قال الشيخ: (**وَقيل: عَكسه**) يعني أنه يُشترط ذِكر سبب التعديل، ولا يشترط ذِكر سبب الجرح، وهذا القول ذكره الغزالي ولم ينسبه لأحد، فقال: "قال قومٌ" وسكت، ونسب الجويني في [البرهان]، والغزالي في [المنخول]، الغزالي في [المستصفى] لم ينسبه لأحد وهو الصواب، بينما في [المنخول] نسبه للباقلَّاني تبعًا للجويني في [البرهان]، وهذا غير صحيح، وقد بيَّن خطأه في ذلك الزركشي في شرحه لـ[البحر المحيط]، وقال: "هذا لا يُعرف من يقول به" وهو واضح السقوط.

قال: (**وَقَالَ بعض أَصْحَابنَا**) هؤلاء نقل عنهم ابن مفلح ولم يميز منهم.

قال: (**وَقَالَ بعض أَصْحَابنَا وَغَيرهم: يشْتَرط فيهمَا**) هذا هو القول الثالث، فيُشترط ذِكر سبب الجرح، ويُشترط ذِكر سبب التعديل، وهذا القول أيضًا نقله في [المستصفى] عن أقوامٍ ولم يُسمهم.

القول الرابع: قال الشيخ: (**وَعَنْ أَحْمَدَ عَكسه**) يعني أنه لا يشترط ذكر سبب الترجيح، ولا يشترط ذكر سبب التعديل معًا، فيكفي أن يقول: هو ضعيف، أو هو فاسق، أو نحو ذلك.

وهذه الرواية التي نقلها المصنف عن الإمام أحمد أُخذت مما رواه عنه المرُّوذي، فقد نقل المرُّوذي أن أحمد قُرأ عليه حديث عائشة أنها كانت تلبي فتقول: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك" قال المرُّوذي: "قال أبو عبد الله: كان فيه -أي في الحديث- والملك لا شريك لك فتركته؛ لأن الناس خالفوه".

أخذ ابن عقيل من هذه أن أحمد يدل على أنه لا يلزم ذِكر السبب، يقول ابن عقيل: "قوله: فتركته -أي تركت هذه الزيادة- معناها تركت روايته لأجل ترك الناس له، وإن لم تظهر العلة التي لأجلها ترك الناس روايته" هكذا نسبها لأحمد، ولا أدري عن صحة هذا الإيماء الذي أشار له ابن عقيل.

عمومًا هذا القول الذي نقله المصنف عن أحمد هو مشهورٌ عن الحنفية، فإن الحنفية يقولون: لا يلزم ذِكر سبب الجرح ولا التعديل، بل أعجب من ذلك فقد ذكر السمرقندي في [ميزان الأصول]: أنه يجب عدم ذكر سبب الجرح والتعديل، يجب عدم ذكر السبب في الجرح خصوصًا؛ لأن ذكر سبب الجرح قد يكون فيه تعدٍ في الغيبة، فيقول: يجب عدم ذكر السبب، وهذا غير مقبول.

القول الأخير: قال المصنف: (**وَالْمُخْتَار**) أي المختار عنده ولم يأتِ بها تبعًا لابن حاجب، قال: (**وَالْمُخْتَار**) طبعًا هذا المختار وجهه ابن مفلحٍ فقال: "ويتوجه هذا القول" قال: (**وفَاقًا لأبي المعالي والآمدي**) أبي المعالي الجويني وليس الحنبلي؛ لأن في كتب الفقه إذا أطلقوا أبا المعالي فيعنون به ابن المنجَّى، أبا المعالي ابن المنجَّى.

قال: (**والآمدي إِن كَانَ عَالما**) أي إن كان الجارح عالمًا (**كفي الْإِطْلَاق فيهمَا**) أي في الجرح والتعديل، (**وإلا**) أي وإن لم يكُ عالمًا لم يكفِ؛ أي لم يكفِ الإطلاق بل لا بد من ذكر السبب، وهذا الرأي الذي مشى عليه المصنف هذا رأيه، وإنما وجهه ابن مفلحٍ، وأغلب الأصحاب كما نقلت لك على القول الأول.

"وَمن اشْتبهَ اسْمه باسم مَجْرُوح رُدَّ خَبره حَتَّى يُعلَم حَاله".

يقول الشيخ: (**وَمن اشْتبهَ اسْمه باسم مَجْرُوح**) هذا فيه نوع جهالة وهو جهالة التعيين، فقد يكون الشخص اسمه يُشبه اسم غيره، فإذا اشتبه اسمه باسم غيره وكان غيره مجروحًا وليس معدَّلًا، فإنه يُردُّ خبره حتى يُعلَم حاله.

قبل أن أبدأ بهذا خلينا نأتي بالمحترزات، نبدأ بقوله: (**وَمن اشْتبهَ اسْمه**) قالوا: الاشتباه بالاسم؛ يعني اشتباه أسماء الرواة:

- إما أن يكون مقصودًا.
- أو غير مقصود.

فإن كان مقصودًا فإنه يكون من الراوي الذي تحته، وهو الذي يسميه علماء الحديث بتدليس الشيوخ، بأن يجعل المرء له شيوخًا فيجعل له اسمًا يشترك فيه اثنان.

والنوع الثاني: أن يكون الاشتباه غير مقصود، مثل: أن يكون عالمان في زمانٍ واحد لكلٍّ منهما اسمٌ ثنائيٌّ، أو لقبٌ يشتركان فيه.

وقوله: (**باسم مَجْرُوح**) يعني إذا كان الراوي الثاني ضعيفًا، وأما إذا لم يكُ ضعيفًا فإنه لا ضير في قبوله إلا أن تكون هناك علة.

مثال ذلك: أن السفيانين كثيرًا ما يختلطون على عددٍ من الباحثين، فلا يدرون من الذي في الإسناد؛ أهو سفيان بن عُيينة، أم أنه سفيان الثوري؟ فيحتاجون أن يرجعوا إلى من روى عنهما، وقد يشتركان فيمن رووا عنهما، وفيما رووا هم عنهم، فقد يلتبس في بعض المواضع، وهذا خارج عن المحل، فإن كلا العالمين ثقةٌ ثَبْت، سفيان بن عُيينة المكي، وسفيان بن سعيد الثوري الكوفي.

يقول الشيخ: (**رُدَّ خَبره**) أي لم يُقبل (**حَتَّى يعلم حَاله**) أي حال المشتبه.

من الأمثلة على ذلك وتطبيق هذه القاعدة: ما نقل عبد الله بن الإمام أحمد في [العلل] أن أباه الإمام أحمد ذكر عطية العوفي، وذكر أنه نُقل له -أي لأحمد- أن عطية العوفي كان يروي عن الكلبي التفسير، وكان يُكنِّي

الكلبي بأبي سعيد مع أنها ليست كنيةً له، وعطية يروي أيضًا عن أبي سعيدٍ الخدري -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، ولذلك كان يلتبس عنده الاثنان فيقول: قال أبو سعيد، قال أبو سعيد، ثم قال أحمد: "وهو ضعيف الحديث لأجل هذه القصة التي رويت لأحمد عنه".

فصَّل على هذه القاعدة التي ذكرناها قبل قليل ابن رجب، فلما نقل كلام ابن أحمد الذي نقله عبد الله في [العلل]، قال: "إن صحت هذه الحكاية عن عطية -لأن أحمد نقلها- فقال: بلغني، فإنما تقتضي التوقف فيما يحكيه عن أبي سعيدٍ من التفسير خاصة، أما الأحاديث المرفوعة التي يرويها عن أبي سعيد، فإنه يُريد أبا سعيدٍ الخدري، ويُصرِّح في بعضها نسبته".

فابن رجب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يرى أنه يرتفع هذا التدليس فيما إذا كان الحديث حديثًا مرفوعًا للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأن الكلبي روايته للأحاديث قليلة، هذا رأي ابن رجب، وغيره يرى أنه لا بد من التصريح.

"وتضعيف بعض الُمحدثين الَخبَرَ يُخرَّج عندنَا على الجْرْح الُمطلق قَالَه أَبُو البركات".

نعم هذه مسألة ولها شبيه، يقول المصنف: (**وتضعيف بعض الُمحدثين الَخبَرَ**) يعني إذا ضعَّف أحد علماء الحديث أو بعض المحدِّثين حديثًا معينًا، ولم يذكر سبب ضعفه، فلم يذكر علَّته، أو يذكر المانع من قبوله لوجود راوٍ وهكذا، فإنه في هذه الحالة هل يكون تضعيفه للحديث جرحًا في الراوي أم ليس كذلك؟

يقول الشيخ: (**يُخرَّج عندنَا على الجْرْح الُمطلق**) نفس الحكم أيضًا، نص على ذلك جماعة من المتأخرين: لو أن المحدِّث صحَّح حديثًا؛ كالإمام أحمد لو صحح حديثًا، فهل هذا توفيقٌ للرواة جميعًا أم لا؟ ذكره بعض المتأخرين، وهذا الحقيقة فيه تأمل، فقد مرَّ معنا من كلام الشيخ تقي الدين أن أحمد قد يصحح الحديث مع ضعيف بعض رواته لقرائن تحفُّ به.

قال: (**وتضعيف بعض الُمحدثين الَخبَرَ يُخرَّج عندنَا**) أي على مذهب الإمام أحمد (**على الجْرْح الُمطلق**) فحينئذٍ كما قلنا في الجرح المطلق: فيه ثلاثة أقوال:

- أنه يُقبَل.

- والقول الثاني: أنه لا يقبل.
- والقول الثالث: أنه يقبل إن كان صادرًا من عالمٍ به دون الصادر من غيره.

يقول: (**قَالَه أَبُو البركات**) يعني به المجد بن تيمية كما في [المسودة]، وممن قال به أيضًا ابن مفلح وغيرهم.

"مَسْأَلَة: الجَرْح مقدَّم عِنْد الْأَكْثَر، وَقيل: التَّعْدِيل إذا كَثُر المعدِّلون، وَاخْتَارَهُ أَبُو البركات مَعَ جرح مُطلق إِن قبلناه".

هذه المسألة من المسائل المهمة التي تعرِض كثيرًا لمن يُعنى بالحديث، وهي مسألة تعارض الجرح والتعديل في الرواة، وأما تعارض الجرح والتعديل في الشهود فإن القاعدة في المذهب: إذا استووا في العدد فإن الجرح دائمًا يكون مقدَّمًا، وهل يُرجَّح بالعدد الشهود؟ المعتمد أنه لا يُرجَّح بالعدد، هذا هو المعتمد في المذهب، وإنما يُقدَّم الجرح فقط.

يقول الشيخ: (**الجَرْح مقدَّم عِنْد الْأَكْثَر**) أي الجرح للرواة مقدَّمٌ عند الأكثر، وقوله: (مقدَّم) يدل على أنه يُقدَّم على التعديل بغض النظر عن عدد المعدلين، سواءً كان المعدلون مساويين لعدد الجارحين، أو كانوا أكثر منهم.

وقوله: (**عِنْد الْأَكْثَر**) أي أكثر العلماء، ومنهم أكثر الحنابلة، فقد نص على هذا القول من الحنابلة ابن قدامة، والمجد بن تيمية في [المسودة]، ومحمد بن عبد الهادي تلميذ الشيخ تقي الدين في أكثر من موضع، وابن مفلح، والطوفي، وكثيرون، بل قال المرداوي: "هو الصحيح مطلقًا وعليه الأكثر" أي من الأصحاب والعلماء؛ فحينئذٍ يُقدَّم الجرح؛ لأن الجرح ناقل، وأما التعديل فهو مستمسكٌ بالأصل.

قال: (**وقيل**) هذا القول الثاني نسبه المرداوي لابن حمدان ربما في المقدمة، قال: (**التَّعْدِيل إذا كَثُر المعدِّلون**) أي أن التعديل يُقدَّم على الجرح بشرط كثرة المعدلين، فهنا رجحنا بقرينة وهي عدد المعدلين؛ لأن الكثرة لها تأثيرٌ في القوة، وأما قاعدة المذهب فإن الكثرة والقلة لا أثر لها لا في تعديل الرواة في الشهادة، ولا في تعديل الرواة في الرواية.

قال: (**وَاخْتَارَهُ أَبُو البركات**) يعني المجد (**مَعَ جرحٍ مُطلقٍ إِن قبلناه**) يعني أن المجد يقول: يُرجِّح بكثرة العدد في المعدلين وأما إذا استووا فالجرح مقدم، لكن بشرط أن يكون الجرح مطلقًا؛ أي غير مفسَّر، بمعنى أنه غير مفسَّر، وأما إذا كان مفسَّرًا فإنه مقدَّمٌ على التعديل ولو كان عدد المعدلين أكثر.

"**أما عِنْد إِثْبَاتٍ معِين ونفيه بِالْيَقِينِ فالترجيح**".

هذه المسألة فيها بعض الإشكال، نبدأ بها من أولها، قول المصنف: (**أمَّا**) هذه هي نص عبارة ابن الحاجب (**أمّا**) ثم ساقها بالنص، وأما المرداوي في التحرير فإنه قال: (وقيل)، فقوله وقيل يجعل هذه المسألة قولًا في المسألة السابقة، وليس كذلك، بل الصواب مع المؤلف فإن هذه مسألة نوعًا ما منفصلة وإن كان متفرعة عن السابقة.

يقول: (**أما عِنْد إِثْبَاتٍ معِين**) قوله: (**عِنْد إِثْبَاتٍ معِين**) يعني إذا أُثبت جرحٌ في الراوي أو في الشاهد كذلك (معيَّن) أي فُسِّر بأن ذكر الجارح سبب الجرح، فالمعين هنا بمعنى المفسَّر.

قال: (**ونفيه بِالْيَقِينِ**) أي ونفي هذا الجرح المفسَّر باليقين، بخبرٍ يقيني.

مثال ذلك: لو أن شخصًا جرح شخصًا فقال: (أشهد أنه قتل زيدًا) أن هذا الذي أمامي أشهد أنه قد قتل زيدًا، فيأتي شخصٌ آخر فينفي هذا الجرح، فقال: (أشهد أن زيدٌ حيٌّ) إما مطلقًا، أو في تلك الساعة، ونحو ذلك، فيكون نفيًّا يقينيًّا قاطعًا غير محتمل الشك، وهكذا.

قال: (**فالترجيح**) أي فيُرجَّح بينهما؛ لأنهما مستويان؛ أي:

- الإثبات وهو الجرح المعين.
- والنفي أي نفي الجرح المعين.

وهذا يدل على أنها مسألة مستقلة.

قال: (**فالترجيح**) أي فالترجيح بين المسألتين، ويكون الترجيح بين الأمرين:

- إما بكثرة العدد كما تقدم معنا.

- أو كون أحدهما أشد ورعًا وأكثر حفظًا من الآخر.

وهذا القول بالترجيح جزم به جماعة من الحنابلة؛ منهم: ابن مفلح، والمرداوي.

وقيل: إنه لا يُرجِّح في هذه المسألة، وإنما يتساقط القولان ويُبحث عن دليلٍ ثالثٍ، أو يبقى على أصل العدالة، وهذا الذي انتصر له الطوفي.

"مَسْأَلَة: حكم الْحَاكِمِ الْمُشْتَرَط الْعَدَالَة بِشَهَادَتِهِ أَو رِوَايَته تَعْدِيلٌ بِاتِّفَاق".

هذه المسألة من المسائل الجميلة واللطيفة حقيقةً، وهي مسألة: بِمَا يحصل التعديل؟ العلماء يقولون: يحصل التعديل بالقول وبالفعل، وقد يحصل بغيرهما.

فأما التعديل بالقول والفعل: فهو واضح، وسيورد المصنف في هذه المسألة عددًا من المسائل التي يحصل فيها التعديل بغير قولٍ، وسيورد في هذه المسألة ثلاثة أمور:

- تعديل الرواة بالحكم بروايتهم أو شهادتهم.
- وتعديل الشخص بالرواية عنه.
- والثالثة: التعديل بالعمل بما روى.

فهذه ثلاث مسائل ليس فيها قول، وإنما هو حكمٌ، أو قولٌ، أو روايةٌ عنه، فهل يكون هذه الأمور الثلاثة معدِّلةٌ سببٌ للتعديل أم لا؟

بدأ بأول هذه الأمور الثلاثة: فقال: **(حكم الْحَاكِمِ الْمُشْتَرَط الْعَدَالَة بِشَهَادَتِهِ أَو رِوَايَته تَعْدِيلٌ بِاتِّفَاق)** هذه المسألة وهي المسألة الأولى عندنا: وهي التعديل بالحكم، يعني إذا حكم الحاكم برواية شخصٍ، فهل يكون تعديلًا له أم لا؟

يقول الشيخ: **(حكم الْحَاكِمِ)** المراد بالحكام هنا: القاضي؛ يعني إذا قضى وحكم القاضي بحكمٍ، قال: **(الْمُشْتَرَط الْعَدَالَة)** يعني أنه قاضي ممن يشترط العدالة؛ لأن الحنفية تعلمون يتساهلون في هذا الشرط،

ولذلك فإن قوله: (**الْمُشْتَرَط الْعَدَالَة**) هي صفة للحاكم، وليس صفة للحكم، وإنما هي صفةٌ للحاكم؛ لأن الحنفية يتساهلون في قبول المجهول حتى في القضاء.

وبناءً على ذلك فإذا كان الحاكم لا يرى العدالة بأن كان يقبل خبر المجهول، أو كان هو فاسق، فيقبل هذا الفاسق، فإنه في هذه الحال فإن حكمه ليس تعديلًا.

قال: (**حكم الْحَاكِمِ الْمُشْتَرَط الْعَدَالَة بِشَهَادَتِهِ أَو رِوَايَته**) إذا حكم بشهادته واضح، يشهد عنده على إثبات حق، أو على حد، أو على جناية، فهذا واضح تعديلٌ له.

قوله: (**حكم الْحَاكِمِ برِوَايَته**) معناها أي حكمه بإخباره، فإنا عندنا في الفقه وخاصةً في مذهب أحمد أنه يجوز في بعض المواضع لا يُسمى حكمًا وإنما يعتبر خبرًا، فعلى سبيل المثال: الشهادة بدخول الأشهر كلها يلزم فيها اثنان فتُسمى شهادةً إلا رمضان، فيكفي فيه واحد للنص، لحديث ابن عمر.

ولذلك قالوا: إن رؤية شهر رمضان هو من باب الإخبار للقاضي، وليس من باب الشهادة، فلو قبله في دخول شهر رمضان، دلنا ذلك على أنه قبِل روايته، لم يقبل شهادته وإنما قبل روايته، ومثله أيضًا يُقال في كثيرٍ من الأمور التي قال الفقهاء: إنه خبير فيُقبَل فيها قول واحدٍ كطبيبٍ مثلًا ونحو ذلك.

قال: (**تَعْدِيلٌ بِاتِّفَاق**) أي باتفاق أهل العلم، وهذا الاتفاق حكاه ابن الحاجب، وتبعه الناس بعده، ولا أعلم أن أحدًا يُخالف في هذه المسألة، ولذلك في أزمنة طويلة جدًّا كانوا إذا حكم الحاكم بشهادة شخص صار تعديلًا له، مشهور هذا في الدولة العباسية إذا حكما له ولو مرة حكما له صار تعديلًا، إلا أن يأتي ما يمنع من ذلك.

"وَلَيْسَ ترك الحكم بهَا جرحًا".

(**وَلَيْسَ ترك الحكم بهَا**) أي بالشهادة أو الرواية جرحًا؛ لأنه ربما يكون قد ترك الحكم بها لمانعٍ آخر كالعداوة، أو لوجود شاهدٍ آخر فتعارض الشهادات عنده، والأسباب كثيرة في هذا الباب، فترك الحكم ليس جرحًا.

"وَعمل الْعَالم بروايته تَعْدِيل".

هذه المسألة الثانية: وهي التعديل بالعمل بالرواية، يقول الشيخ: (**وَعمل الْعَالم بروايته تَعْدِيل**) يعني إذا عمِل العالم، والمراد بالعالم هو الراوي بالحديث وبفقهه معًا، وقد ذكر بعض شرَّاح المختصر وهو العضد الإيجي أن من شرط هذا العالم أن يكون ممن يشترط العدالة؛ لأنه نُقل عن بعض الحنفية أنهم لا يشترطون العدالة حتى في الراوي.

قال: (**وَعمل الْعَالم بروايته**) أي برواية هذا الشخص المنقول عنه الرواية (**تَعْدِيلٌ**) أي تعديلٌ للمروي عنه، وكيف يُعرَف أنه قد عمِل بهذا الحديث؟ بموضعين:

الموضع الأول: إذا احتج بالحديث، فقال: المسألة كذا لحديث كذا.

والموضع الثاني: إذا أسند العمل إليه لأجل هذا الحديث، قال: لأجل هذا الحديث.

إذن إما أن يكون لأجل الاحتجاج، أو أن يكون من باب إسناد العمل إليه.

يقول الشيخ: "إِن عُلِمَ أَن لَا مُسْتَنَد للْفِعْل غَيره" وعرَفنا كيف يُعرَف أنه ليس مستند للعلم، بأحد الأسباب التي ذكرتها قبل قليل.

قال: (**وإِلَّا**) أي وإن لم يكن كذلك بأن كان له مستندٌ غير هذا الحديث (**فلا**) أي فلا يكون تعديلًا (**عِنْد الْأَكْثَر**) أي أكثر العلماء.

"وَقَالَهُ أَبُو المعالي" أي الجويني **"والمقدسي"** وهو ابن قدامة **"إلا فِيمَا الْعَمَل فِيهِ احْتِيَاطًا"** وهذا قيدٌ حسن، فقال: إنه إذا كانت المسائل التي يشرع فيها الاحتياط، فقد يعمل العالم بكثير من الأحاديث الضعيفة احتياطًا من باب الاحتياط.

"وَقَالَ أَبُو البركات: يُفرِّق بَين من يرى قبُول قَول مَجْهُول الْحَال أَو لَا، أَو يجهل مذْهبه".

هذا هو القول الثاني لأبي البركات المجد ابن تيمية أنه (**يُفرِّق بَين من يرى قبُول مَجْهُول الْحَال**) فإن كان يرى قبوله يعني قبول رأيه وقوله، فإنه لا يكون تعديلًا.

قال: (**أو لا**) بأن كان لا يرى قبول قول مجتهد الحال فإنه حينئذٍ يكون تعديلًا.

قال: (**يُجهَل مذْهبه**) فإن جُهِل مذهبه فإنه في هذه الحالة يُلحق بالصورة الأولى، وهو مَن يرى قبول قول مجهول الحال.

"وَإذا قُلْنَا: هُوَ تَعْدِيل كَانَ كالتعديل بالْقَوْل من غير ذِكر السَّبَب قَالَه فِي [الرَّوْضَة]".

هذه المسألة يقول الشيخ: (**وَإذا قُلْنَا: هُوَ تَعْدِيل**) هذا عائدٌ إلى حكم الحاكم بالرواية، وعمل العامل بالرواية، قال: (**وَإذا قُلْنَا: هُوَ تَعْدِيل**) وسبق الخلاف فيه (**كَانَ كالتعديل بالْقَوْل من غير ذكر السَّبَب**) يعني أن التعديل بالرواية والحكم مثل التعديل بالقول تمامًا.

يقول: (**قَالَه فِي [الرَّوْضَة]**) الحقيقة أن الذي قاله في [الروضة] ليس ذلك، بل أشد من ذلك، فإنه قال في [الروضة]: أنه أقوى من التزكية بالقول، فرأى أنه أشد وأقوى، وأيَّده على ذلك ابن مفلح، فرأوا أن الحكم بالرواية أو الشهادة والعمل بها أقوى في التعديل من الناس.

"وفِي رِوَايَة الْعدْل عَنهُ أَقْوَال: ثَالِثهَا الْمُخْتَار وَهُوَ الْمَذْهَب: تَعْدِيل إن كَانَت عَادَته أَنه لَا يرْوى إلا عَن عدل".

قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**وفِي رِوَايَة الْعدْل عَنهُ**) هذه مسألة تتعلق في العدل إذا روى عن مجهول، مجهول الحال من حيث العدالة وعدمها، فهل يكون ذلك تعديلًا له أم ليس تعديلًا؟ هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال، ترك المصنف قولين، وسأنقل القولين، ومن قال بها من الحنابلة.

القول الأول: أن رواية العدل عن الشخص سواءً كان مجهولًا أو مجهول ليس تعديلًا له مطلقًا، وهذه أُخذت من نص الإمام أحمد، فقد نقل مهنَّى أنه ذكر لأحد حديث سعيد ابن سليمان، عن أبي عقيل يحيى بن المتوكل، عن عمر بن هارون الأنصاري، عن أبيه، عن أبي هريرة، ثم ذكر الحديث، فقال أحمد: "ليس بصحيح" قال مهنَّى: لِمَا؟ فقلت: "مَن عمر بن هارون لا يُعرَف".

يقول القاضي: "هذه الرواية تدل على أن رواية العدل عن غيره ليست تعديلًا له، مع أن الراوي عنه عدل، ومع ذلك لم يقبله أحمد، ثم نقل روايات أخرى كلها تدل على نفس هذا المعنى، وقد ذكر القاضي وابن عقيل أن هذا هو قول كثير من أصحاب أحمد، بل قد ذكر ابن مفلح أنها قول الأكثر.

القول الثاني: أنه تعديلٌ مطلقًا، وقد اختاره أبو الخطاب، والحنفية، وبعض الشافعية، بناءً على ظاهر الحال.

القول الثالث: هو الذي اختاره المصنف هنا، فقال: (**ثَالِثِهَا الْمُخْتَار**) تعبيره بالمختار هو تعبير ابن الحاجب، ولكنه لم يقصد موافقته تمامًا؛ لأنه هو مختارٌ أيضًا للمصنف.

قال: (**الْمُخْتَار وَهُوَ الْمُذْهَب**) أي مذهب الإمام أحمد وأصحابه، بل أكثرهم عليه (**تَعْدِيل**) أي أن رواية العدل عنه تعديلٌ (**إذا كَانَت عَادَته أَنه لَا يرْوى إلا عَن عدل**)؛ لأن بعضًا من العلماء مشهور أنه لا يروي إلا عن عدل، وهذا القول هو منصوص الإمام أحمد كما قال ابن رجب.

يقول ابن رجب في شرح [العلل]: "إن المنصوص عن أحمد يدل على أن مَن عُرِف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة، فروايته عن إنسانٍ تعديلٌ له، ومن لم يُعرَف منه ذلك فليس بتعديل، وقد صرَّح بذلك طائفةٌ من المحققين من أصحابنا" فهذا هو المعتمد كما قال ابن رجب في شرح [العلل].

وقد نص أحمد على أن من روى عنه عبد الرحمن بن مهدي، أو روى عنه مالك، ويحيى بن سعيد القطَّان، وعدد غيرهم، أن هؤلاء كلهم ثقات، وهذا من أحمد يبيِّن لنا من الذي يروي عن ثقة، وقد جمع بعض المعاصرين جزءًا فيمن يروي عن ثقة من الرواة على خلافٍ في بعضهم؛ لأن بعضهم قد يرى أنه ثقة عنده وهو ليس بثقةٍ عند غير، مثلما قيل في الشافعي: هل يروي عن الضعفاء أم لا يروي إلا عن الثقات؟ وهكذا.

ولذلك يقول مالك: "كل من روى عنهم ثقات إلا رجل أو رجلان فقط، وما عدا ذلك فكلهم ثقات".

قال: (**وَهُوَ الْمُذْهَب**) عرفنا أن المذهب نص عليه جماعة، منهم جزم بأنه مذهب ابن رجب، والشيخ تقي الدين جزم به أيضًا، ووالده الشيخ عبد الحليم، وكثيرٌ من علماء المذهب نصوا عليه.

قال: (**هو تعديلٌ إن كَانَت عَادَته**) أي عادة الراوي من الكبار وعرَفنا بعض أسمائهم، (**أَنه لَا يرْوى إلا عَن عدل**).

"وإذا قَالَ الراوي: حَدَّثَني الثِّقَة، أَوْ عدل، أَو من لَا أتهم فَإِنَّهُ يقبل، وَإِن رددنا الْمُرْسل عِنْد أَبي البركات".

هذه مسالة التعديل متعلقة بإذا عدَّله الراوي عنه وأبهم اسمه، يعني الراوي عنه له ثلاثة حالات. أو نقول: **أربع لنأخذ القسمة العقلية**:

- إما أن يروي عنه يذكر اسمه وأن يُعدله فهو تعديل من الراوي عنه وهذه أعلى الدرجات.
- **الدرجة الثانية**: أن يروي عنه ويسكت ولا يُعدله، هذه ذكرناها قبل قليل، فإن الصحيح أنه من عُرِف بأنه لا يروي إلا عن ثقة هو الذي يكون تعديلًا، وما عداه فلا.
- **الحالة الثالثة**: ألا يُسميه وألا يُعدِّله، وهذا الذي يُسمى عندهم مجهول الحال، أو مجهول العين فيقول: حدَّثني رجل.
- **الحالة الرابعة**: ألا يُسميه ويُعدِّله.

هذه هي مسألتنا هنا، فيقول: (حدثني ثقة) ويسكت، مثل الشافعي كان كثيرًا يقول: حدثني الثقة، ومالك قال في موضعين أو ثلاثة في [الموطأ]: حدثني الثقة، فهل هذا مقبولٌ أم لا؟

يقول الشيخ: (**وإذا قَالَ الراوي: حَدَّثَني الثِّقَة، أَوْ عدل، أَو من لَا أتهم**) قصده ولم يُسمه، إذن يجب أن نعرف هذا القيد ولم يُسمه، قال: (**فَإِنَّهُ يقبل**) أي يقبل تعديله (**وَإِن رددنا الْمُرْسل**) هذه سأرجع لها بعد قليل كلمة (**وَإِن رددنا الْمُرْسل**).

(**عِنْد أَبي البركات**) أي أن أبا البركات يقبل هذا الحكم، قال: لأنه تعديلٌ صريح من هذا الرجل من الراوي عنه لهذا الرجل، فحينئذٍ يُقبَل وهو ثقةٌ، ونحن نقول: يُقبل التعديل من شخصٍ واحد، فحينئذٍ تقبل، هذا هو تعليل أبي البركات.

وهذه هي المسألة التي ذكرت لكم في أول الدرس أن الراوي المبهم يُقبل في حالتين:

- إذا كان صحابيًّا.
- أو إذا وصف بوصفٍ من غير تسميةٍ لحاله، وصف بالثقة.

يقول الشيخ: "وَذكره القاضي وَأَبُو الْخطاب وَابْن عقيل فِي صور الْمُرْسل على الْخلاف فِيهِ".

ما الفرق بين كلام أبي البركات وهذا؟

أبو البركات يقول: إن المبهم إذا كان الراوي عنه الثقة طبعًا قد وثَّقه نقبله مطلقًا، وإن كنا نقول: إن المرسل بمعنى المنقطع لا يُقبَل، أن المرسل بمعنى المنقطع.

وأما القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وغيرهم كثير من الحنابلة فيرون: أن هذه الصورة حكمها حكم المنقطع؛ لأنه إذا قال الثقة فإنه المبهم، فيأخذ حكم المبهم إلا أن يُكشف؛

- فإن كُشف صح.
- وإلا فلا.

بأن يأتي له طريقٌ آخر وهكذا، طبعًا على الخلاف فيه؛ لأنه سيأتي إن شاء الله الدرس القادم أن من الفقهاء من رأى أن المرسل مقبولٌ، ومنهم من يرى أنه ليس بمقبول. آخر مسألة.

"وتزول جَهَالَة الراوي الْمعِين بِرِوَايَة وَاحِدٍ عَنهُ، وَقيل: بل بِاثْنَيْنِ".

هذه مسألة من المسائل التي طال بحث المعاصرين فيها جدًّا.

يقول الشيخ: (**وتزول جَهَالَة الراوي الْمعِين**) هنا يتكلم عن الراوي المعين لا المبهم الذي ذُكِر اسمه، فهو مذكور الاسم معروف، فهو مسمى، الراوي عنه سماه، لكنه ليس معروف الحال، فهل يُحكَم بزوال الجهالة عنه من حيث العدالة، والبلوغ، والإسلام، وغيرها ما عدا الضبط؛ لأن الضبط له مسألة أخرى، لها قاعدة أخرى ربما أذكرها إن لم أنسى، فهل تزول الجهالة عنه برواية واحد، أم برواية اثنين؟

قبل أن أذكر هذين القولين، الحقيقة أن أحسن من تكلم عن هذه المسألة من فقهائنا هو ابن رجب في شرح علل الترمذي، أعنى العلل الصغيرة الملحقة بآخر السنن، ولذلك بعضهم ينقلها عن ابن رجب ويقول: قال ابن رجب في شرح الترمذي، هو شرح علل الترمذي، وهو جزء من الترمذي.

تكلم على هذه المسألة كلامًا في غاية التلخيص والنفاسة، وذكر أن العلماء لهم ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: هو أنه ترتفع الجهالة برواية اثنين عنه، فإذا روى اثنان عنه فإنها ترتفع به الجهالة، وذكر أن أول من نُقِل عنه ذلك هو محمد بن يحيى الذهلي، وكلام محمد بن يحيى الذهلي نقله الخطيب البغدادي في [الكفاية]، فقال: "إذا روى عن المحدِّث رجلان"، يقول محمد بن يُحيى الذهلي أسنده للخطيب، يقول: "إذا روى عن المحدث رجلان ارتفع عنه اسم الجهالة. محمد بن يحيى معروف من طبقة شيوخ البخاري -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

هذا القول الذي قاله محمد بن يحيى الذهلي تبعه عليه كثير من أهل العلم ممن نُقل عنه ذلك: الخطيب أيده في ذلك، وانتصر له في [الكفاية]، الدارقطني كما نقله عنه السخاوي في [فتح المغيث]، بل قال ابن رجب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "إن إطلاق محمد بن يحيى الذهلي هذا تبعه عليه المتأخرون، فلا يخرج من حدِّ الجهالة إلا برواية رجلين فصاعدًا".

هذا القول الأول، وهو الذي قاله المصنف: (**وَقِيل: بل بِاثْنَيْنِ**)، فبدأنا بالقول الذي أخره المصنف؛ لأنه هو الأكثر والأشهر، وهذا الذي جزم به كثير من المتأخرين.

القول الثاني الذي نقله ابن رجب: أنه لا بد من ثلاثة لترتفع الجهالة، وهذا نقله عنه ابن عبد البر.

القول الثالث: أنه يختلف الحال من حالٍ إلى أخرى، وذكر ابن رجب أنه تفصيلٌ حسن، وقال: إنها طريقة علماء الحديث؛ كيحيى ابن معين، طبعًا وهي ظاهر طريقة الإمام أحمد كمن تتبع كلام أحمد، وهو التفريق بين الرواة:

- فإن كان الرواة من أهل الشأن فإن الجهالة ترتفع عنه بالواحد.
- وإلا فلا ترتفع الرواية عنه واحد، بل قد يُقال: ولا ترتفع حتى باثنين أحيانًا.

ولذلك أحمد ربما حكم على شخصٍ بأنه معروف مع أنه لم يروِ عنه إلا واحد في مواضع كثيرة، وفي نفس الوقت حكم على شخصٍ بأنه مجهول مع أنه روى عنه ثلاثة، بناءً على أن هؤلاء الثلاثة ليسوا بمشهورين.

يقول ابن رجب: قال: "نقل يعقوب بن شيبة أنه قال ليحيى قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفًا إذا روى عنه كم؟" يسأله كم يروي عنه، فقال يحيى بن معين: "إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل العلم فهو غير مجهول"؛ يعني لو أن واحدًا من أهل العلم روى كذا، يقول يعقوب ابن شيبة: "فقلت: فإذا روى عن الرجل مثل سماك بن حربٍ وأبي إسحاق، قال: هؤلاء يروون عن المجاهيل".

ثم ذكر طبعًا ابن رجب أن ابن المديني يرى أنه لا بد أكثر من ثلاثة، ثم رجَّح هذا القول وقال: إنه تفصيلٌ حسن.

ذكرت كلام ابن رجب في فهم كلام علماء الحديث، وهو ظاهر كلام أحمد؛ لأن الرواية الأولى التي قالها: أن الجهالة تزول برواية واحدٍ عنه، هذه لا يصح نسبتها لأحمد، وإنما أحمد يقول: "تزول جهالة الراوي المعين برواية واحدٍ عنه بشرط أن يكون ذلك الراوي من أهل العلم والشأن بالحديث"؛ ككبار الأئمة الذي نقل عنهم يحيى بن معين؛ كابن سيرين، والشعبي، وغيرهم، فإن رواية واحدٍ من هؤلاء ترفع الجهالة، لا مطلقًا كما توهمه عبارة المصنف.

ممن تكلم عن هذه المسألة كلامًا جميعًا في غير مظنَّته: ابن مفلح، فقد ذكر ابن مفلح استطرادًا في شرحه على [المحرَّر]: أن طريقة المتأخرين في هذا النص أنهم يرفعون الجهالة باثنين، قال: "وأما طريقة المتقدمين من أهل العلم فإنهم ينظرون لاختلاف الأحوال من الراوي" ثم بنى على ذلك تصحيح حديث علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- في صلاة العيد، وهذه المسألة من المسائل التي يحتاجها من ينظر في أحوال الرجال.

بقي أن أختم مسألة أن بعض المتأخرين ينسِب لابن حبَّان أنه يرى أن الجهالة ترتفع بواحد وهذا غير صحيح، فعلى أقصى ما يُقال عن ابن حبان أنه يرى أن الجهالة ترتفع برواية واحدٍ في الزمان الأول فقط لا

مطلقًا، فنسبة ذلك لابن حبان فيه نظر واضح جدًّا من طريقته، فإنه كثيرًا ما يُضعِّف في كتابه [المجروحين] الرجال بكونه مجهولًا غير معروف في كتابه [المجروحين].

بذلك نكون قد أنهينا درس اليوم، ومعذرةً طال عليكم، باقي التوثيق والضبط، لكن نجعلهم إن شاء الله الدرس القادم؛ لأني تأخرت عليكم في الدرس، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة:

س/ هو إذا لم يروِ على الراوي أي شخص، لا نحتاج إلى معرفة...

ج/ لا يمكن يا شيخ، لا يمكن؛ لأن الراوي نحتاجه في موضعين:

الحالة الأولى: نحتاجه في الحديث عندما ترى راويًّا في سلسلة إسناد حديث، لا يمكن أن يصل إلينا إلا وقد روى عنه أحد إلا أن يكون من هؤلاء المجاهيل الذي ألفوا كتبًا ولا نعرف مَن هم؟ مثل هؤلاء الذين ألفوا كتب غرائب ومجاهيل يُعرفون منهم، فهؤلاء تُردُّ كتبهم وجهًا واحدًا.

فهذا الرجل ننظر لتعديله باعتبار العدالة لا باعتبار الضبط؛ لأننا بالعدالة نحكم بأنه عدلٌ بأمور ومنها رواية العدد، وأما الضبط فإن هذه لها طريقة، فإن معرفة الضبط يُعرف بالسبر لأحاديثه وحكم أهل الفن عليه وهكذا، فلا يمكن أن يتصور يا شيخ أن حديثًا راويًا لم يُروى عنه.

الحالة الثانية: إذا كان الراوي أمام القاضي الذي يُسمونه المخبر، فهذا لا يُنظر للرواة عنه، وإنما يُنظر لحكم القاضي فقط والعمل بروايته.

***

س/ هذا السؤال لا دخل به بالدرس لكن أُجيب عنه بسرعة: أخونا يقول: ما مدى الاعتماد على تحليل الحمض النووي DNA في القضاء الشرعي؟

هذا فيه تفصيل ليس في حالة واحدة، لا نقول: يُقبل مطلقًا، ولا نقول: يُرَد مطلقًا، نأخذ بعض الصور:

أولًا في إثبات الحدود: لا يُقبل، كيف إثبات الحدود؟ لو أن رجلًا ادُّعي عليه بزنا، ثم عُمِل تحليلٌ من المرأة المدعية بالزنا فأنتج أن هذا الماء من ذاك الرجل، نقول: لا يُقام عليه الحد؛ لأن الحدود لها طريقة معينة وهي البيِّنة بمعنى الشهود، انتهينا.

الأمر الثاني: في سائر الجنايات والتعازير المذهب لا يُقبل بل لا بد من شهادة الرجلين، ولا تُقبل القرائن، والرواية الثانية اختيار الشيخ تقي الدين أنها يُقبل في الجنايات ذلك، وهو الذي عليه القضاء عندنا.

ولذلك مما يدل على أنها تقبل بالقرائن اللوث في القسامة، فإن اللوث ما هو إلا نوعٌ من أنواع القرائن، وإن كان المذهب يُضيِّق اللوث تضييقًا شديدًا، ولذلك صدر قرار هيئة العلماء على أن تحليل الحمض النووي مؤثرٌ في الجنايات غير الحديَّة فقد يُقبل، ولها قرائن معينة يعرفونها في السكين، وفي الدم، ما أدرس أشياء يعرفونها المختصون.

الحالة الثالثة: فيما يتعلق بنفي النسب وإثباته.

أولًا يجب أن نعلم أن نفي النسب لا يُقبل بالتحليل، وإنما يكون نفي النسب باللعان، لم يجعل الشرع طريقًا لنفي النسب إلا اللعان، واللعان لمن له حق اللعان، وغير ذلك فلا.

وبناءً عليه: فلو أن رجلًا حلَّل فوجد أنه ليس من أهل هذا البيت فلا ينتفي نسبه؛ لأنه لا بد من للعان، واللعان يكون بين الزوج والمرأة الملاعن منها، بل عن الرجل إذا أقرَّ بالولد، ثم ثبت بتحليل الحمض أنه ليس ابنًا له ليس له أي لعن؛ لأن الشرع متشوفٌ لإلحاق النسب.

إذن هذا مسألة النفي لا يُنفى، لكن قد يكون التحليل إجراءً، لا يكون هو الذي يكون به النفي قرينة، وإنما إجراء، فرق بين القرينة والإجراء، الإجراء كيف؟ عندما يدَّعي رجل على امرأته أنها أنجب من غيره، وأن الولد ولد زنا، الأصل أن دعواه تقبل بعد تخويف الله -عزَّ وَجَلَّ-، لكن يجوز للقاضي من باب التقييد أن يقول: قبل أن أنظر في دعواك تُحلل؛

- فإن كان ابنًا له نفى النظر عن القضية وصرف النظر عنها.
- وإن كان ليس ابنًا له أكمل وعظه أو لاعنه.

فيكون حينئذٍ هذا التحليل سببًا لنفي الاستمرار في القضية لا للجزم بها؛ لأنه قد يكون النتيجة إيجابية، وأنه ليس ابنًا له، ومع ذلك لا يُلاعن.

مسألة إثبات النسب: أيضًا لا يُقبل بمجرد التحليل، وإنما لا بد ما يُسمى بالاستلحاق بشروطه، فلا يجوز استلحاق مَن لا يصح استلحاقه، وهكذا من القواعد، وإنما هي قد تكون إجراءً.

* * *

س/ أخونا يقول: رجلٌ زنا بكتابيَّةٍ فحملت منه وأراد زواجها، فهل يجب عليهما التوبة قبل ذلك، أو يحرُم زواجها وإن تابت؛ لأنها ليست عفيفة؟ وهل إذا جاز زواجها فهل يُشترط إذن وليِّها وإن كان كافرًا؟

ج/ الذي يزني بامرأةٍ ثم يريد زواجها فنقول له حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون غير تائبة فهذا لا يجوز، وكونه لا يجوز هل يلزم منه عدم الصحة؟ لا ليس كذلك، الله -عزَّ وَجَلَّ- يقول: ﴿الزَّانِي لا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[النور:٣].

فإن تابت يقولون: يجوز الزواج بها، المذهب على المشهور لا يجوز له أن يتزوج بها حتى تنقضي عدَّتها ثلاث حيض، وعلى الرواية الثانية: يجوز أن يتزوج بها ولو لم تنقضِ حيضتها، أما مسألة الولد فلم يرِد هنا في السؤال.

س/ هل يجب عليهما التوبة قبل ذلك؟

نعم يجب عليهما التوبة قبل ذلك.

س/ وهل يحرُم زواجها إن تابت؛ لأنها ليست عفيفة؟

لا إن تابت فالحمد لله، طبعًا مسألة التوبة مشكلة الكتابية، فقط هنا مسألة، نحن قد تتكلم عن تنظير، وأما الواقع يختلف.

بعض الإخوان لما يتزوج امرأةً كتابية وكان قد زنا بها، تقول: قد تبتُ، ما معنى التوبة عندها أو تظن أنها توبة؟ ألا تزني مع غيره، وأما هو فتُخادنه، وهذا غير صحيح، ولذلك أكد الله -عزَّ وَجَلَّ- فقال: ﴿وَلا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾[النساء:٢٥].

فبعض الشباب الذين يكونون في بلدان يكثر فيها الكفرة تجدها تقول: أنا لا أزني مع غيرك، ولو دعاها قبل عقد النكاح لزنت، إذن هذا خِدَان، وهذا المنهي عنه فهي ليست بتائبة، التائبة هي التي تمتنع مع الزنا معك ومع غيرك، وهذه مسألة مهمة يجب أن يُنتبه لها، بعض الناس يقول: تائبة ألا تزني مع غيره.

س/ هل يشترط إذن وليها؟

لا، هي مسألة أخرى في مسألة اشتراط إذن الولي مرت معنا.

***

س/ من كان معتكفًا في المسجد وانتبه وهو جنب، هل يلزمه الغسل أو يُكمل نومه ثم يغتسل عند استيقاظه؟

ج/ الجنب يجوز له أن ينام في المسجد إذا ابتدأ نومه وهو جنبٌ إذا كان متوضئًا، قال عطاء: **"أدركت عشرة من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ينامون في المسجد وهم جنبٌ إذا توضأوا"** فيجوز له النوم.

إذا أجنب في المسجد ثم استيقظ في أثنائه، فغن أكمل فيكون نومًا متصلًا، وإن استيقظ فيجب عليه أن يخرج ويغتسل، أو يتوضأ ثم يرجع ويُكمل نومه.

***

س/ يقول: ما حكم كتابة آية من المصحف لطالبٍ وهو على غير الطهارة؟

ج/ هذا مثل الألواح، ذكر العلماء أن مسائل الألواح أمها سهل.

***

س/ هذا أخونا يقول: العمل بالقول المهجور هل يجوز؟

ج/ العبارة ليست دقيقة، لا تقول: العمل بالقول المهجور، وإنما العلماء يُسمونها تقليد الميت، هل يجوز تقليد الميت أم لا؟ هذا يُسمى المراد.

هل يجوز تقليد الميت؟

المسألة فيها ثلاثة أقوال ستأتينا إن شاء الله في آخر الكتاب عندما نتكلم عن الاجتهاد والتقليد، والصحيح من قول أهل العلم: أنه يجوز تقليد الميت لكن بشروط:

الشرط الأول: أن يكون بدليل، وأن يكون القول مفهومًا على وجهٍ صحيح؛ لأن بعض الناس يفهم القول على غير وجهه، فحينئذٍ يجوز.

****

س/ أخونا يقول: هل هذا يدخل به عدم وقوع الطلاق خلاف اختيار الشيخ تقي الدين؟

ج/ نعم، شيخ الإسلام أخذ أن الثلاث تقع واحدةً هو من هذا الباب، وإن كان في بعض المسائل قد لا يوافق، فيكون قد فهمها فهمًا أوسع من الخلاف، إذن عندنا مسألتان في الصلاة الثلاث:

- عندنا الطلاق الثلاث اللفظ الواحد.
- والطلاق الثلاث المجموعة.

فالمجموع نوعان:

- مجموع بأن يقول: (أنتِ طالقٌ بالثلاث).
- أو أن يقول: (أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالق).

الخلاف إنما هو في الأولى: (أنتِ طالقٌ بالثلاث) هل تقع واحدةً أم ثلاثة؟ قال ابن عباس: **"كان الطلاق الثلاث أو المجموع -الحديث في مسلم- على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأبي بكرٍ، وصدرٍ من عهد عمر واحدةً"** فدل ذلك على أنه كذلك.

المسألة الثانية يا شيخ: قال: أن من كرر الطلاق فقال: (أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالق) في مجلسٍ أو في مجالس؛ يعني في العدَّة ثلاثة قروء، في كل أسبوع يُطلقها طلقة ألحقها بالصورة الأولى، وهذا لا يُعرَف له سلف، ولذلك كان الشيخ ابن باز كان يقول: هذا لم يُسبَق الشيخ إليه، الشيخ تقي الدين القول الأول متجه أو المسألة الأولى متجهةٌ قوله فيها.

وأما الثانية فلا؛ لأنه يكاد يكون إجماع قبل الشيخ.

ففرقٌ بين المسألتين:

- المسألة الأولى: هو أخذٌ بالقول القديم، تقليد الميت.
- وأما الثانية فإنها فيها اتفاقٌ بين أهل العلم.

* * *

س/ أخونا يقول: لقواعد الفقهية كيف نعرف ما يدخل فيها وما يخرج لكي تُضبَط؟

ج/ القواعد ليست قاعدة بل قواعد كثيرة جدًّا، القواعد كثيرة جدًّا ليست قاعدة، فكل قاعدة تحتاج أن تنظر فيها على سبيل الانفصال، وهذه المسألة مشهورة عند العلماء وهي قضية القاعدة الفقهية، أو نُسميها المناط، هل يكون لها استثناءٌ أم لا؟

العلماء لهم ثلاثة مسالك:

هناك مسلكٌ يرى أن القاعدة تطرد بمعنى أنها تكون مضطردةً مطلقًا، سواءً وجدت لها مناسبةٌ أو بدون مناسبة، ومن العلماء من نظر المناسبة، فغالبًا من ينظر للمناسبة تكون قاعدته فيها عدم الاضطراد، فحينئذٍ أغلب من يرى المناسبة تكون قاعدته أغلبية.

حتى قال ابن السبكي في مقدمة [الأشباه والنظائر]: "القواعد الفقهية كلية الصياغة أغلبية التطبيق، فما من قاعدةٍ إلا وجاء فيها استثناء" وقد ألَّف البكري كتاب في مجلدين مطبوعة سماها [الاستغناء في بيان الفروق والاستثناء] يذكر كل ضابطٍ وما استثني منه على مذهب الشافعي.

الطريقة الثالثة: من يرى الجمع بين الطرد والتأثير، ويرى أن كلما كانت القاعدة لا استثناء لها كلما كانت أنسب، وهذا الذي يُسمونه هم بالاستحسان، بمعنى تخصيص القاعدة الكلية أو المناط، وهذه يقول الشيخ تقي الدين هي طريقة فقهاء الحديث، وهي الطرد، وألا يُستثنى شيءٌ لكن بشرط ألا تنظر للمناسبة فقط، وإنما ننظر للمناسبة والطرد، ونجعل قيودًا فيكون من باب الاستثناء.

وذلك المسالك كام قلت لك ثلاث، وعلى العموم مسألة الاستثناء هذه مسألة دقيقة قد تكون لقاعدة منفصلة وليست لذات القاعدة.

***

س/ آخر سؤال: أخونا يقول: ولا تشترط رؤية الراوي ضبطها بعض الشراح رويَّة وشرحها بكثرة روايته.

ج/ لا هذا غير صحيح، هذا ليس شرَّاح، هذا أحد المحققين في أحد الكتب ضبطها بهذا الضبط، وهذا ضبطٌ خاطئ تمامًا لم يقولوا به أبدًا.

***

وكيف تعرِف صحَّة الضبط من عدمه؟

صحة الضبط من عدمه تعرفها بالرجوع إلى أصل الكتاب، المؤلف أخذ هذه الجملة بنصها من الطوفي، والطوفي شرحها بمعنى الرؤية، فلا يحتاج أنك تتكلف فتقول: روية بمعنى كثرة الرؤية، هذا ذكره المحقق لشرح الجرَّاعي، وهذا خطأ منه جزمًا، ليس احتمالًا بل جزمًا أن ضبطه خطأ، وشرحه خطأ.

وصلَّ الله وسلَّم على نبينا محمد.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ —

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس الخامس عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا، ولوالدينا، ولشيخنا، وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مَسْأَلَة: الْجُمْهُور على أَن الصَّحَابَة عدُولٌ وَهُوَ الْحق".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما تكلم عن العدالة وتعريفيها، ثم شرع بعد ذلك في بيان أنها شرطٌ في الراوي، وأن مجهول العدالة لا تُقبَل روايته، وبها يكون التعديل، تكلم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن نوعٍ من العدالة، أو أحد الأشخاص الذين تكون العدالة لازمةٌ لهم وهم الصحابة.

فقال: (الْجُمْهُور على أَن الصَّحَابَة عدُولٌ) قول المصنف: (الْجُمْهُور) مراده بالجمهور هنا جمهور من تكلم في المسألة، وليس المراد بالجمهور هنا جمهور من يُعتدُّ بقوله، وذلك أن هذه المسألة وهي عدالة الصحابة حُكي الإجماع عليها.

ممن حكى الإجماع عليها: ابن عبد البر، والخطيب البغدادي، وابن الصلاح، وإمام الحرمين الجويني، والشيخ تقي الدين، وجمعٌ كثيرٌ من أه العلم حكوا الاتفاق والإجماع على أن الصحابة عدول.

وأما الخلاف الذي أورد المصنف تبعًا لغيره -أي تبعًا لابن الحاجب-، فإن هذا الخلاف كما قال ابن قاضي الجبل أنه خلافٌ شاذ، وهو خلافٌ ممن لا يُعتدُّ بخلافه، ولذا فإن التعبير بالجمهور قد تبع المصنف فيه غيره وهو ابن الحاجب، والصواب عدم التعبير بالجمهور، وإنما التعبير بالكافة ونحو ذلك.

قال: (الجُمْهُور على أَن الصَّحَابَة عدُولٌ) قوله: (الصَّحَابَة) (أل) هنا للاستغراق، فتشمل جميع الصحابة ذكرهم وأُنثاهم، صغيرهم وكبيرهم كذلك، فإن من أدرك النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صغيرًا، ومات النبي وهو دون البلوغ فهو داخلٌ في هذا الحكم الكلي؛ أي كل الصحابة عدول.

وقول المصنف: (أَن الصَّحَابَة عدُولٌ) ذكر بعض الشُّرَّاح وهو ابن مفلح أن المراد بالصحابة هنا الذين حُكِم بعدالتهم، قال: "هو كل من جُهِل حاله فلم يُعرَف بقادح"، وذلك أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أطلق لفظ الصحابة على ثلاثة أشخاص:

- أطلق لفظ الصحابة على خاصة من صحِبه، وسيأتينا إن شاء الله ذلك.
- وأطلقه على كل من صحبه مسلمًا، وسيأتينا ذلك.
- وأطلقه أيضًا على معنًى ثالث أوسع: أطلقه على كل من صحِبه وإن كان منافقًا، أي ممن هو ظاهره الإسلام.

وقد جاء في الحديث في مسلم أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «إِنَّ مِنْ أَصْحَابِي اثْنَا عَشَرَ مُنَافِقًا» فقوله: «إِنَّ مِنْ أَصْحَابِي» أي ممن صحبني ممن يُظهر الإسلام اثنا عشر منافقًا، وهذا يدلنا على أن من عُرِف ممن كان في عصر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأظهر الإسلام وعُرِف نفاقه فإنه ليس بعدل، وهم معروفون.

الذين كانوا منافقين معروفون، فقد عرَّف الله -عزَّ وَجَلَّ- نبيَّه إياهم، وسمَّى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لحذيفة أسماءهم واحدًا واحدًا، فكان حذيفة بعد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا ترك الصلاة على أحدٍ ترك كبار الصحابة الصلاة عليه، وهذا يدل على أن عامة الصحابة وخاصةً كبارهم قد عرَفوا المنافقين بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وإذا نظرت في [الإصابة] لابن حجر، فإنه يورِد بعض الذين تُرجموا وأدركوا النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأظهروا الإسلام، وذكر أنهم قد رُموا بالنفاق فعدَّ جماعة.

الذي يهمنا هنا: أن من رُمي منهم بالنفاق، وعُرِف ذلك منه فإنه ليس بعدلٍ؛ لأنه ليس بمسلم، وهذه تدلنا على فائدة استقرأها أبو الحجاج المزِّي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، فإن أبا الحجاج المزِّي صاحب [التهذيب] قال: "لا يُعرَف أن رجلًا رُمي بالنفاق رُوِي عنه حديثٌ عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-" ومثله قال ابن حجر، وابن حجر هو أشمل وأجمع كتاب أُلِّف في عدِّ الصحابة هو كتابه [الإصابة]، وقد مكث فيه أكثر من عشر أو عشرين سنة -نسيت الآن بالضبط كم- مكث في كتابه.

إذن فقول المصنف: (أَن الصَّحَابَة) كما قال ابن مفلح: "مراده من جُهِل حاله"، وأما من عُلِم حاله بالتزكية من الله -عزَّ وَجَلَّ- فهو عدلٌ بنص كتاب الله، وسنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ومن عُرِف حاله بأنه منافق بإخبار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عنه فإنه ليس بعدلٍ؛ لأنه ليس بمسلم، ولم يُروَى عن واحدٍ منهم حديث؛ لأن الصحابة عرفوهم، فلم يأخذوا عنهم، ولم يحملوا عنهم شيئًا من العلم.

قال: (أَن الصَّحَابَة عدُولٌ) معنى كونهم عدولًا ليس معنى ذلك أنه لم يحدث من آحادهم معاصٍ، أو لم يصدر من آحادهم مفسِّق، فإنه قد ورد عن بعض الصحابة -رضوان الله عليهم- أنه تصدر منهم الهفوات، وتقع منهم الذنوب ولا شك في ذلك.

وإنما المراد بكونهم عدولًا: أنهم لم ينتقلوا في آخر حياتهم إلا وقد تابوا منها كما عبَّر بعض أهل العلم أنهم لم ينتقلوا من دار العار إلى دار القرار إلا وهم طاهرون مطهرون، تائبون، آيبون ببركة صحبتهم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذه العبارة هي عبارة الشيخ محمود شكر الآلوسي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

فالمقصود أن كونه عدلًا لا ينفي وقوع المعصية من آحادهم.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (وَهُوَ الْحق)؛ أي وهذا القول هو الحق، ولا شك أنه هو الحق؛ لأنه هو الذي أجمع عليه العلماء إلا من شذَّ بخلافه، ولذلك يقول محمد بن إبراهيم بن الوزير من علماء اليمن قال: "وهذا المذهب -وهو عدالة الصحابة- هو مذهب أكثر أهل الإسلام من المحدِّثين والفقهاء وغيرهم، قال: بل هو المروي عن أصحاب رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهو مذهبٌ مشهورٌ مستفيضٌ حتى عند المعتزلة والزيدية".

فالمقصود أن هذا القول هو الحق ولا شك فيه، وكون الصحابة -رضوان الله عليهم- عدولًا ينبني عليه عدد من المسائل:

من هذه المسائل: أننا حيث حكمنا بأن الصحابة عدول، فإن الحكم بعدالتهم يقتضي توثيقهم في الضبط، ولذا فإن الصحابة لا يوصفون بالثقة، وإنما يوصفون بالعدالة، وقد ذكر الشيخ أبو حفص بن شاهين في كتابه اللطيف في مذاهب أهل السنَّة: "أن الصحابة -رضوان الله عليهم- أرفع من أن يُقال في آحادهم إنه ثقة، وإنما يُعبَّر عنهم بأنهم عدولٌ في الدين؛ لأنهم هو الذين شهدوا التنزيل".

الأمر الثاني الذي ينبني على كونهم عدولًا -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-: أنه لا حاجة للبحث عن عدالتهم، فحيث ثبتت صُحْبة أحدهم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه عدلٌ.

الأمر الثالث الذي ينبني عليه: أنه إذا أُبهم الصحابي في الحديث، كأن يقول التابعي: حدَّثني رجلٌ من الصحابة، فإنه في هذه الحال نحكم بصحته؛ لأن إبهام الصحابي مقبول في الرواية؛ لأن جميعهم عدول، وقد نص على ذلك الإمام أحمد، فقال الأثرم في كتاب [العلل]: "قلت لأبي عبد الله: إذا قال رجلٌ من التابعين: حدثني رجلٌ من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهل الحديث صحيح؟ فقال: نعم" نقل ذلك عنه غلام الخلَّال في [زاد المسافر].

فالمقصود أن الصحابة عدول بتعديل الله -عزَّ وَجَلَّ- لهم، فإنهم معدَّلون في كتاب الله، وفي سنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، حتى قال بعض أهل العلم: إن الأدلة الدالة على عدالة الصحابة من الكتاب والسنَّة بلغت حدَّ التواتر المعنوي، وهم نقلة الوحي ولا شك.

"وَقيل: إِلَى حِين زمن الْفِتَن فَلَا يُقبَل الداخلون؛ لِأَن الْفَاسِق غير معِين".

قال: (وَقيل) هذا القول قال به واصل بن عطاء فيما نُسب إليه، ونُسب لواصل بن عطاء القول الذي بعده، وعلى العموم كما قال ابن قاضي الجبل: "فإن هذا القول واضح البطلان وفي غاية السقوط".

قال: (إِلَى حِين زمن الْفِتَن) أي أن الصحابة عدول إلى حين زمن الفتن، ومرادهم بزمن الفتن آخر خلافة عثمان -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، وبناءً عليه:

- فما روى الصحابة قبل الفتن التي حدثت فإنه يكون مقبولًا.
- وأما بعدها فإنه لا يكون مقبولًا كما سيأتي في كلامه.

قال: (إلى حِين زمن الْفِتَن فَلَا يُقبَل الداخلون) قوله: (فَلَا يُقبَل الداخلون) معنى ذلك أن الداخلين في الفتن من أيِّ الفريقين لا يُقبَل خبرهم إلا بعد ثبوت عدالتهم، فلا بد من تعديلهم من أحدٍ من أهل العلم، فلا بد من تعديلهم.

قال: (لِأَن الْفَاسِق غير معِينٍ) علَّلوا ذلك قالوا: لأن إحدى الطائفتين في الفتن التي حدثت تكون فاسقةً، وهم غير متعينين، فحينئذٍ نقول: لا يُقبَل من دخل في تلك الفتن، وهذا القول أطال عليه الشيخ محمود شكري وهو أحسن من أطال في الرد على هذا القول في كتابه المسمى بـــ [الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية]، أطال جدًّا في إبطال هذا القول في صفحاتٍ طويلة.

"وَقَالَت الْمُعْتَزلَة: عدُول إِلَّا من قَاتل عليًّا".

قوله: (وَقَالَت الْمُعْتَزلَة) المراد بعضهم، وهذا كثير في كتب الأصول أن يقولوا: (وَقَالَت الْمُعْتَزلَة) ومرادهم بعض المعتزلة.

قال: هم (عدُول إِلَّا من قَاتل عليًّا) هذا القول نُسِب لعمرو بن عُبيد، ونُسب لغيره، فجعلوا العبرة بمقاتلة عليّ لا بالفتنة التي كانت في عهد عثمان -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، والرد عليهم مثل الرد على القول السابق.

"وَقيل: هم كغيرهم".

قوله: (وَقيل) هذا القول الرابع، وهذا القول أخذ به أبو الحسن بن القطَّان الشافعي من فقهاء الشافعية، وليس هو المحدِّث صاحب [بيان الوهم والإيهام]، فقد نقل عنه السخاوي وغيره أنه كان يقول: "إن الصحابة كغيرهم في التعديل".

ومعنى (كونهم كغيرهم) أي كغيرهم من رواة الأحاديث والأخبار، فيُبحث عن عدالتهم:

- فإن كان عدلًا قُبِلت روايته.

- وإن كان مجهول العدالة دخل في الخلاف السابق: هل تُقبَل رواية مجهول العدالة أم لا؟

"مَسْأَلَة: والصحابي من رَآهُ -عَلَيْهِ السَّلَام- عِنْد الْأَكْثَر مُسلمًا أَو اجْتمع بِهِ".

هذه المسألة أورد فيها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حدَّ الصحابي؛ لأنه ذكر له حكمًا كليًّا أن كل صحابيٍّ يكون عدلًا، فناسب بعد ذلك أن يذكر من هو الصحابي الذي يكون عدلًا.

فقال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (والصحابي) فبدأ بأول الحدود، وهذا الحد الذي سيذكره المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ذكر أبو المظفَّر بن السمعاني في [القواطع] أنه حدُّ أهل الحديث وطريقتهم، فإن علماء الحديث على هذا الحد، وممن نصَّ على هذا الحد الإمام أحمد كما سأذكر عندما ننتهي من بيان معاني ومحترزات هذا الحد، والبخاري وغيره من علماء الحديث، فكلهم نصوا عليه.

يقول الشيخ: (والصحابي من رَآهُ -عَلَيْهِ السَّلَام-) قوله: (من رَآهُ) مراده بمن رآه: أي من رآه بعينيه يقظةً لا من رآه في منامه، فليس الرائي في المنام يصدُق عليه أنه صحابي، وإنما المقصود بالرؤية رؤية العين يقظةً؛ لأن هذا هو الأصل في الرؤية.

وبناءً على ذلك فإن قوله: (من رَآهُ -عَلَيْهِ السَّلَام-):

- يدخل فيه كل من رآه وهو مسلم، سواءً روى عنه حديثًا، أو لم يروِ عنه شيئًا.
- كذلك يدخل فيه من رآه ومات في حياته، أو من رآه وهو صغيرٌ ثم كبُر بعد فإنه يكون داخلًا في عموم الصحابة.

لأن بعضًا من أهل العلم يرى أن من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صغيرًا ولم يُدركه كبيرًا فليس داخلًا في الصحابة الذين يكونون معدلين، وليس ذلك كذلك، بل إن كل من رآه يصدُق عليه ذلك.

يخرج من هذا الحد من آمن به في حياته -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- ولم يره؛ كالنجاشي وغيره ممن لم يروه، وهم الذين يُسمون بالمخضرمين؛ ومنهم شريح، ومنهم أبو مسلم الخولاني، وجمعٌ من أعلام التابعين -

رضوان الله عليهم-، والذي عليه أكثر أهل العلم أن هؤلاء لا يدخلون في فضل الصحابة وحكمهم بالتعديل، وإنما يأخذون حكم كبار التابعين -رضوان الله عليهم-.

وللخلاف فيهم فإن الحافظ أبو الفرج بن حجر -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عقد قسمًا هو القسم الرابع أورد فيه الذين أدركوا عصر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يروه؛ لأن بعضًا من العلماء أدخلهم في حكم الصحابة.

قال: (عِنْد الْأَكْثَر)؛ لأنه سيأتي بعد قليل من خالف في هذا الباب.

قال: (مُسلمًا) عبَّر المصنف بالإسلام ولم يُعبِّر بالإيمان وهو الأنسب موافقةً للقرآن، فإن الله -عزَّ وَجَلَّ- نفي عن الأعراب كونهم مؤمنين وحكم عليهم بالإسلام؛ ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[الحجرات:١٤]، ولذلك التعبير بالإسلام أنسب من غيره.

وقول المصنف: (إنَّ الصحابي من رَآهُ عَلَيْهِ السَّلَام مُسلمًا) أي كان مسلمًا عند الرؤية، فقوله: مسلمًا هي حالٌ للرؤية.

<u>وبناءً على ذلك فإنه يدخل فيه أربع صور:</u>

الصورة الأولى: أن يراه مسلمًا ويموت على الإسلام، فهذه بإجماع أهل العلم أنه يكون حينئذٍ من الصحابة، وعليه عامة أسماء الصحابة الذين نعرفهم.

الحالة الثانية: أن يراه مسلمًا ثم يرتد في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ثم يرجع إلى الإسلام ويراه مرةً أخرى، فكذلك يكون له حكم الصحابة، وهذا يأخذ حكم الصحابة باللقاء الثاني، وهو من الصحابة بإجماع أهل العلم، ومثَّلوا له بعبد الله بن سعد بن أبي السرح.

الحالة الثالثة: من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو مسلمٌ، ثم ارتد في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ثم رجع إلى الإسلام في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يرَه، فقالوا: هذا أيضًا يأخذ حكمه كذلك فيما رجَّحه ابن حجر في مقدمة [الإصابة].

الرابع: قالوا: من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهم مسلمٌ، ثم ارتدَّ إما في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو بعدها، ولم يرجع للإسلام إلا بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهل يأخذ حكم الصحابة أم لا؟

طبعًا له عدد كبير ممن يكون كذلك، مثل: قرّة بن هبيرة، والأشعث بن قيس، وعطارد بن حاجب التميمي، وغيرهم وهم جماعة كثيرون، هل هؤلاء يأخذون حكم الصحابة أم لا؟ فيه قولان لأهل العلم، والذي رجَّحه الحافظ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: أنهم يأخذون حكم الصحابة من حيث التعديل، ولكن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كان لا يُولِّي على الأمصار، ولا على الجيوش أحدًا ممن ارتد ثم أسلم، فدلَّ ذلك على أن رتبتهم أقل من رتبة الأوائل، ولكنهم يأخذون حكم التعديل على أصح قولي أهل العلم.

بقيت معنا الصورة الخامسة التي هي شكلًا داخلة، ولكنها يجب أن تخرج: وهو من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسلمًا ثم ارتد ومات على كفره، سواءً في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو بعد وفاته.

مثل: عُبيد الله بن جحش فقد ارتدَّ في الحبشة، ومات في الحبشة نصرانيًّا، ومنهم أيضًا ممن ارتد بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو ربيعة بن أمية الجمحي، فقد ارتد في عهد عمر ومات مرتدًّا، نقول: هؤلاء لا يأخذون حكم الصحابة بإجماع أهل العلم، فإنهم ليسوا صحابةً، ولم يُروَ عن واحدٍ منهم حديث لا قبل ردَّته ولا بعدها.

ولذلك زاد بعضهم في هذا التعريف الذي أورده المصنف أيضًا فقال: "مسلمًا ومات على الإسلام" لكي يُخرج الصورة الخامسة التي ذكرت لكم قبل قليل.

قال الشيخ: (أَو اجْتمع بِهِ) معنى (أَو اجْتمع بِهِ) أي لقي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وحضر عنده، وقوله في التعريف: (أَو اجْتمع بِهِ) هذه الجملة أُتي بها لغرض وهو دخول الأعمى، فإن الأعمى لم يرَ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وقد انعقد الإجماع على أن العميان ممن أدرك النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مؤمنًا به وقد لقيه أنه من الصحابة، فأرادوا أن يُدخلوا ممن كان أعمى ممن لم يرَ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في حدِّ الصحابة، فزادوا هذا القيد وهو قيد (أَو اجْتمع بِهِ).

لكن هذا التعبير وهو القيد (أَو اجْتمع بِهِ) الحقيقة أن فيه إشكالًا من جهة أنه يفيد المغايرة بين الرؤية والاجتماع، فيقول: إن من اجتمع به ولم يره فهو صحابيٌّ كالأعمى وهذا واضح، وظاهر كلامه أن من رآه ولم يجتمع به فهو صحابيٌّ كذلك، وهذا غير متصور، فلا يتصور أن أحدًا يرى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يجتمع به.

وقد أورد هذا الإشكال ابن نصر الله فقال: "إن هذا الإشكال أو أن هذا التعبير يقتضي اعتبار أي واحدٍ من الرؤية والاجتماع"، والصواب أن نقول: إن ما ذكره ابن مفلِح أن قوله: (أَو اجْتمع بِهِ) هي في الحقيقة تفسيرٌ للرؤية، فيكون معنى الرؤية الاجتماع، وعبارة ابن مفلح: "أَي اجْتمع بِهِ" لما قال: رآه رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: "أي اجتمع به"، وهنا ينحل الإشكال في قضية الإشكال الذي أورده ابن نصر الله.

قبل أن ننتقل للمسألة الثانية، هذا الحد نص عليه الإمام البخاري في الصحيح، فقد قال البخاري في الصحيح: "من صحِب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه"، ونصَّ عليه الإمام أحمد في أكثر من رواية، ومن هذه الروايات ما نقله إسحاق بن منصور كوسج في مسائله قال: "قلت لأحمد: هل للصحبة حدٌّ تحدده؟ قال: لا، من صحِب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولو ساعةً فهو من أصحاب رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-" قال إسحاق بن منصور: "فسألت إسحاق بن إبراهيم فقال: هو كما قال".

وهذا يدل على أن الإمام أحمد وأهل الحديث كما قال ابن الصلاح، وابن السمعاني بعده، كلهم على أن كل من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو اجتمع به فإنه يدخل في حدِّ الصحابة إن كان مسلمًا ومات على الإسلام.

"وَقيل: من طَالَتْ صحبته لَهُ عرفًا. وَقيل: وروى عَنهُ".

قال الشيخ: (وَقيل) هذا القول الذي نقله المصنف بصيغة التضعيف، نقله ابن السمعاني عن الأصوليين، فقال: "هذا هو طريقة الأصوليين"، ونقله أبو الخطَّاب في [التمهيد] عن أكثر العلماء.

قال: (وَقيل: من طَالَتْ صحبته لَهُ عرفًا) أي الذي رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسلمًا أو اجتمع به إضافةً للقيود السابقة في الحدِّ الأول أن تكون صحبته قد طالت عرفًا.

قوله: (طَالَتْ عرفًا) هذا الذي تكلم عنه أحمد في رواية إسحاق لما قيل له: هل للصحبة حدٌّ تحده به؟ أي من حيث المدة، فقال: لا، فهنا ذكر المصنف التعريف الثاني والحد الثاني أنه لا بد أن يكون يزيد بطول المكث والمصاحبة للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

- وأكثر الأصوليين على أن حدَّ الطول عرفي.
- وقيل: إنه ستة أشهر، نُقِل ذلك عن سعيد بن المسيَّب.
- وقيل: سنة.
- وقيل: سنتان.

وعلى العموم: فالحقيقة أن هذا القول لا تعارض بينه وبين القول الأول، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- له استخدامان، وإن شئت قل: ثلاث استخدامات لمصطلح الصحبة:

أوسع الاستخدامات: هو كل من رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسلمًا، مؤمنًا به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولو كان إسلامه في الظاهر فيدخل فيه المنافقون، ومنه الحديث الذي أوردت لكم في [صحيح مسلم].

النوع الثاني: من رآه مسلمًا ظاهر وباطنًا، وهؤلاء هم الذين يكونون عدولًا وهم الأصل في الصحابة.

النوع الثالث: أن يقصد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بصحابته الذين أطالوا مصاحبته زمنًا طويلًا، واختصوا بمجالسته، مثل: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «دَعُوا لِي أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنْفَقَ أَحَدَكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلا نَصِيفَهُ» وهذا يدلنا على أن المراد بأصحابه هنا مع أنه خاطب عموم أصحابه، أن المراد بأصحابه هنا هم من أطالوا ملازمته ومصاحبته -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-.

وقد نبَّه لاستخدام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لهذين المعنيين الثاني والثالث جماعة، منهم ابن الجوزي في [تلقيح الفهوم] أي فهوم أهل الأثر، وله رسالة جزء كبير جدًّا، مجلَّد طبع قديمًا اسمه [تلقيح فهوم أهل الأثر] أغلبه في الحديث عن الصحابة -رضوان الله عليهم-.

إذن لا تعارض بين الأول والثاني.

"وَلَا يعْتَبر العلمُ فِي ثُبوت الصُّحْبَة عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لبَعض الْحَنَفِيَّة".

قال: (وَقيل: وروى عَنهُ) أي ويُزاد قيدًا آخر وهو الرواية؛ أي نقل العلم عنه، وهذا القول الذي هو عبَّر عنه المصنف: (وَقيل: وروى عَنهُ) ممن نقله أبو الخطاب عن الجاحظ، وأظن أن الشوكاني يقول به في [إرشاد الفحول] أظن ذلك.

ثم قال الشيخ: (وَلَا يعْتَبر العلمُ فِي ثُبُوت الصُّحْبَة عِنْد الْأَكْثَر) هذه المسألة التي أوردها المصنف هي طرق معرفة الصحابة، كيف يُعرَف أن شخصًا من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟ ذكر العلماء أن طرق معرفة الصحابة طريقان:

- إما عن طريق القطع.
- أو عن طريق الظن.

فأما طريق القطع فهو:

- إما أن يرِد إثبات صحبته في القرآن، مثل ما جاء في القرآن من الدلالة على أن أبا بكرٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- صاحبٌ للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ﴾[التوبة:٤٠] فدل على مصاحبة أبي بكرٍ للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

- أو يأتي الدليل المستفيض من التواتر المعنوي على أن فلانًا صحِب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مثل العشرة وأكابر الصحابة، فإنه قد أجمعت الأمة لوجود النقل المتواتر على أنهم أصحابٌ للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

النوع الثاني من طرق معرفة الصحابي: وهو الظن، ويُعرَف الصحابي بطريق الظن أنه من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأحد طرقٍ ثلاث:

- إما بقول الصحابي أنه صحابي.
- أو بقول التابعي: إن فلانًا من الصحابة.
- أو بوجود واحدةٍ من القرائن.

وهذه من وسائل الظن، وسيذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- واحدةً من هذه الوسائل، وإن لم أنسَ تكلمت عن الوسيلتين الأخريين بعدها.

نرجع لكلام المصنف، يقول الشيخ: (وَلَا يعْتَبر العلم)؛ أي ولا يُعتبر طريق العلم المقطوع به في ثبوت الصحابة؛ لأن ثبوت الصحبة يثبت بالعلم، ويثبت بالظن كما ذكرت لكم قبل قليل.

فقوله: (وَلَا يعْتَبر العلمُ فِي ثُبُوت الصُّحْبَة) أي أن الصحبة تثبت بالعلم وبالظن معًا.

وقوله: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر الأصوليين، ولم يُخالف في هذه المسألة إلا بعض الحنفية، كما قال المصنف: (خلافًا لبَعض الْحَنَفِيَّة)، وقد ذكر في [التمهيد] وغيره أن الذي خالف من الحنفية حكاه عنهم أبو سفيان، وهو رجلٌ من علماء الحنفية غير معروف الترجمة؛ لأني بحثت عن ترجمته فلم أجد، إلا أنه اسمه أبو سفيان السجستاني أظن أو نحو ذلك، نسيت الآن، ولم أجد له ترجمةً ممن شُهِر، وأن له كتابًا، لما نقوا عنه

قالوا: أن له كتابًا اسمه [اللُّمَع في أصول الفقه]، ولم يظهر لي في كتب طبقات الحنفية ممن ألَّف كتابًا اسمه [اللمع] وكنيته أبو سفيان.

لكن عمومًا نقل أبو سفيان الحنفي صاحب كتاب [اللمع] من الحنفية: أن بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة قال: "لا طريق لثبوت الصحبة إلا ما يوجب العلم، وهو: إما القرآن، أو التواتر والاستفاضة".

"فَلَو قَالَ معاصرٌ عدل: (أَنا صحابي) قُبِل عِنْد الْأَكْثَر".

بدأ يتكلم المصنف هنا عن طريقٍ من طرق الظن في إثبات الصحبة، وقلت لكم: إن طرق الظن ثلاثة:

- إما أن يقول الصحابي عن نفسه: أنه صحابي.
- أو يقول التابعي عنه: إنه تابعي.
- أو أن تأتي القرائن.

نبدأ أولًا بالظن الأول: وهو قول الصحابي عن نفسه:

يقول الشيخ: (فَلَو قَالَ معاصرٌ) مراده بمعاصرٍ أي معاصر للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقد ذكر العلماء أن الضابط ليكون المرء معاصرًا له -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن يقول: إنه قد صحِب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد وفاته -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأقل من مئة عام، وذلك أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في سنة عشرٍ قال: «لاَ يَبْقَى عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ أَحَدٌ مِمَّنْ هُوَ اليَوْمَ».

وبناءً عليه: فمن ادَّعى صحبة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد مئة سنةٍ من ذلك الوقت فإنه لا تقبل دعواه، ولذلك حدُّوها بسنة مئةٍ وعشر، نصَّ على هذا كثير من أهل العلم منهم الحافز، والسخاوي، والعطَّار في حاشيته على شرح المحلِّي على [جمع الجوامع] وكثيرون مشوا على هذه القاعدة.

وبنوا عليها أن كثيرًا ممن ادَّعى أنه صاحبٌ للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الكذبة تُردُّ دعواه، ومن أشهرهم صاحب الجزء المخطوط، وبحمد الله لم يُطبَع، وهو رَتَن الهندي، وغيره من الكذَّابين الذين ادَّعوا الصحبة، وقد ذكر ابن أبو حاتم اثنين أو ثلاثة في كتاب [الجرح والتعديل].

إذن قوله: (قَالَ معاصرٌ) ضابطه عند الأصوليين من قال ذلك قبل أن يموت سنة مئةٍ وعشرٍ، فتعتبر المعاصرة بمضي سنة مئة وعشر من الهجرة.

وقوله: (عدلٌ) هذه الجملة أتى بها المصنف لفائدة، قالوا: لكيلا يلزم الدور؛ لأنه إذا كان عدلًا وقال: أنا صحابيٌّ، فإنه يكون قد اكتسب وصفًا زائدًا على العدالة، وأما إذا لم يكُ عدلًا وقال: إنه صحابيٌّ فكأنه عدَّل نفسه بذلك، فلا بد من العدالة، فكأنه يقول: أنا عدل فلا يُقبَل.

قال: (فَلَو قَالَ معاصرٌ: أَنَا صحابيٌّ) طبعًا قد لا يأتي بها بهذه الصيغة، وإنما يؤتى بصيغٍ قريبةٍ منه، ومثَّلوا لذلك:

- قالوا: إذا قال رجلٌ: (صحبت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-).
- أو قال: (سمعت رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-).

فتصريح الصاحب بالسماع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بمعنى أنه قال: أنا صحابي.

ومن أمثلة ذلك: ما جاء في البخاري أن محمد بن شهابٍ الزهري -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- روى عن سنينٍ أبي جميلة، ثم قال الزهري -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "وزعم أبو جميلة أنه أدرك النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وخرج معه عام الفتح"، هذا مثال لقوله: صحبتُ، وأما أمثلة سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهي كثيرة.

ولذلك لما ننظر فيها كتبه العلماء الذين ترجموا للصحابة -رضوان الله عليهم- نجد أنهم يعتمدون كثيرًا على الأحاديث التي رُويت وفيها أن الصاحب قال: سمعتُ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول ذلك، فيأتي المستدرِك عليهم مثل استدراكات الحافظ على ابن عبد البر بالخصوص، فيستدرك المستدرك عليهم بأن

التصريح بالسماع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يثبت، وإنما هو جاء من بعض الطرق دون بعضها، ولكن نقول: لو ثبت ذلك فإن هذا مما يدل على أنه من الصحابة.

قال: (فَلَو قَالَ معاصر عدل: أَنا صحابي) وعرفنا ما يقوم مقامها أو نحوها من الألفاظ.

قال: (قُبِل) أي قُبِل ذلك وحُكِم بأنه من الصحابة العدول.

قال: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، وجزم بهذا القول عامة فقهاء الحنابلة منهم القاضي، وأبو الخطاب، والموفَّق، والمجد، ونسبه ابن عقيل لأصحاب الإمام أحمد، ولم يحكي عنهم خلافًا في المسألة.

وقول المصنف: (عِنْد الْأَكْثَر) يدل على أن المسألة فيها خلاف، وهذا الخلاف والعلم عند الله -عزَّ وَجَلَّ- فإن أبا عمرو بن الحاجب لم يطَّلع عليه؛ لأن أبا عمرو بن الحاجب لما ذكر هذه المسألة قال: "احتمل الخلاف" يعني يحتمل أن فيه خلافًا، مما يدل على أنه لم يطَّلع على خلافٍ في هذه المسألة.

ولكن هذا الخلاف معروف عن بعضٍ من الفقهاء، فممن نُقِل عنه ذلك أنه نُقِل عن ابن القطَّان، فقد قال ابن القطَّان: "ومَن يدَّعي صحبة النبي لا يُقبَل منه حتى نعلم صحبته ليس بمجرد دعواه"، وممن انتصر لهذا القول من المتأخرين: البلقيني في شرحه لمقدمة ابن الصلاح، فقد أيَّد هذا القول، ورأى أن مجرد إثبات الصحابي لنفسه الصحبة لا يلزم منها كونه صحابيًّا.

وممن مال لهذا القول من الحنابلة الطوفي في مختصر، وردَّ عليه ابن نصر الله في شرحه للمختصر المسمى بـ [سواد الناظر]، وردَّ عليه من أكثر من جهة؛ من هذه الجهات: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعث العمَّال للآفاق، وكلهم يقول: "أنا صاحب الرسول ونائبه -أي وكيله- في هذا العمل، فقُبِل قولهم"، فدل على أن قول الصاحب أنه صاحب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه يكون كافيًّا في إثبات الصحبة.

ومن ذلك قالوا: عن الصحابي لو روى حديثًا، وهذا الحديث فيه نفعٌ له؛ كحقٍّ مالي مثلًا قُبِل، فمن باب أولى إذا روى حديثًا وكان ذلك الحديث يُثبت صحبته تبعًا.

قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها، قلت لكم: إن العلماء يقولون: إن طريق الظن لمعرفة الرجل أنه من الصحابة أم لا ثلاثة:

- قول الصحاب أنه صحابيٌّ وذكرها المصنف.

- والثانية: قول التابعي إن فلانًا من الصحابة، وهذه المسألة كثيرًا ما تأتي عند التابعين، فإن كثيرًا من التابعين يقول: حدَّثني فلانٌ وهو من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهل يكون ذلك من القرائن أو من الأدلة الظنيَّة على أنه صحابيٌّ أم لا؟

ذكر في شرح [الكوكب] وهو ابن النجار أنه لا يكون صحابيًّا بذلك، والحقيقة أن هذا القول من ابن النجار فيه نظر، بل إن منصوص الإمام أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يدل على خلاف ذلك، فقد جاء في رواية الأثرم أن أحمد قال: "إذا قال الرجل من التابعين: حدَّثني رجلٌ من الصحابة ولم يُسمه فالحديث صحيح" فحكم عليه بالاتصال، فإذا كان قول التابع: إن المبهم صحابيٌّ مقبول، فمن باب أولى إذا قال: إن هذا المسمى اسمه أنه صحابي يكون مقبولًا من باب أولى.

ولذلك فإن قول صاحب شرح [الكوكب] غير صحيح أبدًا، بل هو مخالفٌ لمنصوص أحمد، بل الذي عليه أكثر علماء الحديث كما قرره الحافظ بن حجر في [الإصابة] فقال: "إن أكثر علما الحديث على أن نصَّ التابعي مقبول وتثبت به الصحبة".

- الأمر الثالث من الأمور التي تثبت بها الصحبة ظنًّا: هي القرائن، والقرائن كثيرة، فعدُّوا من القرائن:

<u>أولًا</u>: قالوا: كل من وُلِد من الأنصار والقرشيين في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإن كل من ولد منهم في حياة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه يُحكَم له بالصحبة؛ لأن من عادة الصحابة -رضوان الله عليهم- ويُخصُّ منهم القرشيون والأنصار -رضوان الله عليهم- أنهم إذا ولد لهم مولود أتوا به إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لكي يُحنِّكه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-.

<u>من القرائن التي أوردوها</u>: قالوا: إن كل من مات في حروب الردَّة فهو من الصحابة -رضوان الله عليهم- ؛ لأن الوقت قريب، فدلَّ على أنه من الصحابة.

من القرائن كذلك: قالوا: كل من ولَّاه أبو بكر أو عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- أمارةً في جيش، فإن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- وكذلك أبو بكر لم يكونوا يُولُّون على أمارة الجيوش والأمصار إلا الصحابة، بل إن من ارتدَّ ثم أسلم بعد ذلك لم يكونوا يُلُّونه كما مرَّ معنا، فدل على أنه قرينةٌ على أنه صحابيًّا.

من القرائن كذلك: قال: كل من أدرك زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وعاش بعده مسلمًا، فعرفنا إسلامه بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وعرَفنا إدراكه لكن لم نعلم أهو رأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أم لا؟ إذا كان أنصاريًّا أو قرشيًّا؛ فكل من كان أنصاريًّا أو قرشيًّا فإنه نحكم بأنه مسلم؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد فتح الله مكة له لم يبقَ من القرشيين من لم يدِن بالإسلام.

"مَسْأَلَة".

هذه المسألة أورد فيها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ألفاظ نقل الصحابة -رضوان الله عليهم- لأحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهي المسماة عند العلماء بـــ "صيغ الرواية والتلقِّي"، وقبل أن نبدأ بالصيغ التي أوردها المصنف من المهم أن أُبيِّن مسألة واحدة: وهي أن الصيغ التي نقل بها الصحابة -رضوان الله عليهم- أخبار النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الصيغ التي لا خلاف فيها، وأنها صريحةٌ في الدلالة على نسبة القول للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذه إذا قال الصاحب فيها: سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول كذا، فإذا قال الصاحب: (سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول كذا) فإنه في هذه الحال هي صريحةٌ أنه سمعه منه، وليس بينه وبينه واسطة، وقد جاء باللفظ كما هو.

والمصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لم يذكر هذه الصيغ المتفق عليها، وإنما أورد الصيغ التي فيها خلاف، ولذلك يقول المصنف: (في مُسْتَنَد الصحابي الراوي)؛ فقوله: (في مُسْتَنَد) أي في السند الذي يُسنِد فيه القول للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقد مرَّ معنا قبل درسين أننا سنتكلم عن السند والمتن؛ فمن السند كل ما يتعلق بطرق التلقِّي.

فقوله: (فِي مُسْتَنَد الصحابي الراوي) أي الذي يروي حديثًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، يجب أن نزيد هنا: "من الأمور المختلَف فيها"، وأما المتفق عليها فإنه لم يذكرها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وهي قوله: سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول كذا.

"مَسْأَلَة فِي مُسْتَنَد الصحابي الراوي: فَإِذا قَالَ: قَالَ رَسُول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كَذَا حُمِلَ كَلَامه على سَمَاعه مِنْهُ عِنْد الْأَكْثَر، وَعند ابْن الباقلاني وأبي الْخطاب: لَا يُحمَل".

قول المصنف: (فَإِذا قَالَ) لم يُعبِّر المصنف كما عبَّر صاحب الأصل بأنه أعلاها؛ لأن بعضًا من الشُّراح قال: إن هذا فيها تكلُّف، ترتيب درجات مستند الصاحب أن فيها تكلُّفًا، وأن الصواب فيها عدم وجود هذا الترتيب وإن كان بعضها أقوى من بعض.

قال: (فَإِذا قَالَ) أي قال الصحابي (قَالَ رَسُول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كَذَا) وفي معنى ذلك:

- إذا قال الصحابي: عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.
- أو قال الصحابي: فعل رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كذا.

يقول الشيخ: (حُمِل كَلَامه على سَمَاعه مِنْهُ عِنْد الْأَكْثَر) أي أن هذه محمولةٌ على أنه قد سمعه، وألا واسطة بين الصحابي وبين النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذا الحمل مبنيٌّ على الظاهر لا على اليقين؛ لأنه لم يُصرِّح أنه قد سمع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وقلنا: إنه مبنيٌّ على الظاهر؛ لأن الأصل والغالب في الصحابي -رضوان الله عليهم- أنهم لا يروون عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا ما سمعوه، وما رووه بواسطةٍ، فإن الغالب من شأنهم أن يذكروا الواسطة، وقد أفرد الخطيب البغدادي بابًا في الصحابي إذا روى عن غيره فإنه كان يُسميه، وهذا من تحرِّيهم -رضوان الله عليهم-.

وهذا الحمل هو على الظاهر؛ لأنه في بعض الأحيان قد يقول الصحابي: (قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كذا) ولم يكن قد سمعه منه، مثلما جاء عن أبي هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أنه مرةً قال هذا، ثم قال: إنه قد سمع ذلك من الفضل ابن العباس، وغيره أيضًا جاء ذلك عنه؛ كابن عباس قال: إنه سمعه من أبي سعيد.

وعلى العموم: سواءً حُمِل على السماع منه، أو حُمِل على عدم السماع منه فكلاهما صحيحٌ ومقبول على الحالتين؛ لأنه إذا حُمِل على عدم السماع فهو من مراسيل الصحابة، والصحابة لا يُرسلون إلا عن صحابي، والصحابي عدلٌ، ولكن أكثر أهل العلم يحملونه على السماع وأنه ليس بمرسل.

قال: (حُمِل كَلَامه على سَمَاعه مِنْهُ) أي على سماع الصحابي من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على الظاهر.

قال المصنف: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، وهو الذي قطع به عامة فقهاء الحنابلة وأكثر العلماء إلا من ذكر المصنف أنهم قد خالفوا.

قال: (وَعند ابْن الباقلاني وأبي الْخطاب: لَا يُحمَل) ابن الباقلاني وهو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني حُكي عنه في هذه المسألة قولان:

- حُكي عنه مثل قول الجمهور أنه يُحمَل على السماع، وهذا الموجود في كتابه [التقريب]، ونُقِل عنه مثلما ذكره المصنف هنا أنه محمولٌ على عدم السماع، فلا يُحمل على السماع؛ يعني مظنونٌ فيه، لا يُدرى أسمع أم لم يسمع.
- وقيل: إن هذا القول ذكره في كتابه [مختصر التقريب]، لما اختصر التقريب رجع إلى هذا القول، ذكر ذلك بعض الشُّرَّاح.

قال: (وأبي الْخطاب) أي أن أبي الخطاب لا يحمل هذه الصيغة على السماع، لكنه يحملها على محملٍ أعلى من محمل ابن الباقلَّاني، ولذلك من الخطأ أن نقرِن قول ابن أبي الخطَّاب بقول ابن الباقلاني، فإن أبا الخطَّاب يقول: إن قول الصحابي: قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أقوى عندي من قوله: سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأن قوله سمعت بمجرد السماع، وقوله: قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- محمولٌ أنه مما

استفاض عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ونُقِل واشتهر في عهد الصحابة -رضوان الله عليهم-؛ فيكون من باب النقل المتواتر، ووصل إليه من باب الاستفاضة.

قال: (لَا يُحمَل) أي لا يُحمل على السماع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإنما هو متردِّدٌ بين أن يكون الصحابي قد سمعه، وبين أن يكون قد سمعه من غيره، مثلما مر عن أبي هريرة في حديث: «مَنْ أَدْرَكَ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُمْ» لما رُجِع في ذلك، وأن عائشة وأم سلمة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- قالتا: "إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يُصبح جنبًا صائمًا" فقال: "سمعت ذلك من الفضل بن العباس ولم أسمعه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-".

هذه المسألة ما هي ثمرتها؟

نقول: أن الثمرة في الخلاف بين ابن الباقلاني، ولا نقول: خلاف أبي الخطاب؛ لأن أبا الخطاب يراه أنه من باب الثبوت: أن الخلاف بين ابن الباقلاني والجمهور أن الصحابي إذا قال: قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال كذا، فنقول: إنه مترددٌ بين السماع وعدمه، فحينئذٍ يكون حديثًا مرسلًا، والحديث المرسل من الصحابي.

ومراسيل الصحابة هل هي مقبولةٌ أم لا؟ سيأتينا الحديث فيها، وأكثر أهل العلم على أن مراسيل الصحابة مقبولة، خلافًا لمن قال: إن مراسيل الصحابة ليست مقبولة؛ لأنه لربما حملها أو سمعها من تابعي، وهذا القول ضعيف، ووجوده في العقل نادر.

"مَسْأَلَة: إِذا قَالَ: أَمر -عَلَيْهِ السَّلَام- بِكَذَا، أَو أمرنَا، أَو نَهَانَا وَنَحْوه فَهُوَ حجَّة عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لبَعض الْمُتَكَلِّمين، وَنقل عَن داود قَولَانِ".

يقول المصنف، بدا يذكر الصيغة الأخرى من مستند الصحابي وهو:

- إذا قال الصحابي: أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا.
- (أَو أمرنَا) النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا.

- (أَو نَهَانَا): أي نهانا النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن كذا.
- (وَنَحْوه) أي ونحوه من الصيغ مثل: أوجب، وحرَّم، وأباح، وفرض.

وأما رخَّص ففيها طريقتان:

- منهم من يقول: إنها داخلة في الخلاف.
- ومنهم من قال: إنه لا خلاف فيها.

وسيأتي الإشارة إليها.

هذه الصيغ: هل هي حُجَّة فتكون محمولةً على السماع أم لا؟ هذه الصيغ أضعف من التي قبلها من جهتين:

الجهة الأولى: لاحتمال عدم السماع في قوله: (أَمَرَنَا) فقد يكون لم يسمعها من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

والاحتمال الثاني: أن يكون هذا الأمر من فهم الصحابي وليس هو نص النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وهذين الاحتمالين الرد عليهما سهل:

الأول: أجبنا عنه قبل فإن الأصل أن الصحابي لا ينقل شيء إلا سمعه، والنادر هو أن ينقله عن الصحابة.

الأمر الثاني: أن الأمر له صيغة، وصيغة الأمر مأخوذةٌ من العربية، وأعلم الناس بالعربية هم الصحابة، فكيف نقول: إن الصحابي يفهم الأمر من صيغةٍ ثم يأتي من هو بعده بقرونٍ ممن دخل لسانه اللكنة، فإن اللكنة دخلت على الناس بعد المئة من الهجرة، ويقول: بل إن صيغته لا تدل على الأمر، هذا يدلنا على أن أعلم الناس بصيغ الأمر ودلائلهم الصحابة.

وهذا معنى قول المصنف: (فَهُوَ حجَّة عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، وممن نص على ذلك الإمام أحمد، فقد ذكر القاضي أبو يعلى: أن الإمام أحمد احتجَّ بوجوب زكاة الفطر بحديث ابن عمر "أن النبي -

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فرض عليهم الزكاة صاعًا"، قوله: "فرض علينا" بمعنى أمرنا، أوجب علينا، ونحو ذلك مما يدل على أن عامة أهل العلم على أنها حُجةٌ في الدلالة على الحكم، أي الدلالة على الحكم الأمر أو النهي ونحوه.

وهذه المسألة -أي أن الأمر هو قول الأكثر-، حكى العراقي في شرحه لمقدمة ابن الصلاح نفي الخلاف، فقال: "لا أعلم خلافًا في هذه المسألة إلا خلافًا ضعَّفه لداود الذي ذكره المصنف بعد قليل، عن داود وعن بعض المتكلمين، قال: "وهذا خلافٌ ضعيفٌ مردود" أي شاذ لا عبرة به.

قال: (خلافًا لبَعض الْمُتَكَلِّمين) المراد بالمتكلمين الذين خالفوا في هذه المسألة هم المتكلمون الذين خالفوا في المسألة السابقة، وهم: ابن الباقلاني فيا نُقِل عنه.

قال: (وَنقل عَن داوود قَولَانِ) المراد بداود داود الظاهري نُقِل عنه قولان:

- فنُقل: أن هذه الصيغة لا حجة فيها، ونقلها أبو الحسن الخرزي.
- والصيغة الأخرى نقلها عن ابن بيان القصَّار فقال: إن دواد الظاهري يقول: إن هذه الصيغة حُجَّة.

قالوا: والنقل الثاني مقدَّمٌ على النقل الأول؛ لأن الثاني كان ملازمًا لمذهب داود عالمًا به، وأما الأول فإنه وإن نُسِب لمذهب الظاهرية إلا إنه على التحقيق من الحنابلة، وذكرت الحديث فيه وتفصيل يعني هل هو من الحنابلة من الظاهرة في الدروس الـأولى من حديثنا.

"مَسْأَلَة: إِذا قَالَ: (أُمرنَا أَو نُهينَا) فحُجَّةٌ عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لقوم".

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (إِذا قَالَ) أي قال الصحابي: (أُمرنَا أَو نُهينَا) بالبناء للمجهول من غير إضافة الأمر أو النهي للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهل يكون حُجَّةً أم لا؟ هذه الصيغة يرِد عليها السؤالان السابقان أو الاحتمالان السابقان، وتزيد باحتمالٍ ثالث:

<u>الاحتمال الأول</u>: أنه لم يكن قد سمعه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

الاحتمال الثاني: فهمه للأمر على غير وجهه، أو النهي على غير وجهه.

الاحتمال الثالث الزائد عن الصيغة السابقة: وهو احتمال أن يكون الآمر أو الناهي غير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإنما يكون أحد الأمراء:

- إما في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.
- أو من بعده.

فيكون من باب السياسية.

وهذه الصيغ وهي البناء على المجهول (أُمِرنا ونُهينا) يدخل فيها الصيغ التي في معناها، مثل: «وِقِّتَ لَنَا» كما نصَّ على ذلك الغزالي، وحُرِّم علينا، وهكذا.

قال: (فحُجَّةٌ) في ثبوت الحكم ورفعه للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- (عِنْد الْأَكْثَر) وهذا القول جزم به أكثر العلماء، ممن جزم به من الحنابلة: أبو الخطاب، وابن عقيل، والمجد، وحفيده في [الصارم]، وغيرهم من أهل العلم.

قال: (خلافًا لقوم) هؤلاء القوم الذين خالفوا في هذه الصيغة هم جماعة نقول: إنهم فرقتان أو لهم رأيان:

الرأي الأول: الذين قالوا: إن هذه الصيغة ليست حُجَّةً مطلقًا، وقال بها الكرخي من الحنفية، وأبو بكر الرازي صاحب كتاب [الفصول]، وابن الباقلاني، وإمام الحرمين، وأكثر مالكية بغداد، وقال بها من الحنابلة شخصٌ واحد وهو علاء الدين الكناني، فقد نقل عنه حفيده أحمد بن إبراهيم بن نصر الله أن جدَّه -أي لأمه- علاء الدين الكناني نظَّر عليه؛ أي نظَّر على المسألة الأولى قال: فيها نظر، ففهِم حفيده أنه ممن يُخالف فيها فيكون قوله شبيهًا بقول أكثر مالكية بغداد، وكثير من الحنفية ذكرت قبل قليل، وإمام الحرمين.

الفرقة الثانية أو الرأي الثاني في المخالفة في هذه المسألة: وهو ابن دقيق العيد، فإن ابن دقيقة العيد كان يُفرِّق بين كبار الصحابة وفقهائهم، وغيرهم من الصحابة فيقول:

- إن من كان من كبار الصحابة فقال: (أُمرنا أو نُهينا)، فإنه يكون محمولًا على الرفع فيكون حُجَّة.

- وإن كان من غير أكابر الصحابة فلا؛ لاحتمال الخطأ منه فيمن هو الآمر، واحتمال الخطأ منه في فهم الأمر، وهذا رأيه.

وعلى العموم هذه الاحتمالات التي أوردوها الثلاثة كلها احتمالاتٌ بعيدة، والصحابة -رضوان الله عليهم- إنما أتوا بلفظ (أُمرنا ونُهينا) في مقام الاحتجاج، ولا يخرج منهم هذا اللفظ في مقام الاحتجاج إلا وقد كان صادرًا من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه مستقرٌ عندهم أنه لا حُجَّة إلا من كلامه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّم-.

من الأدلة على هذا، أو من الأمثلة على هذه في قوله: (أُمرنَا أَو نهينَا): ما ثبت في صحيح مسلمٍ من حديث مصعب بن أبي سعد بن أبي وقاص أن أباه سعدًا -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: "أُمِرْنَا بِوَضْعِ الأَيْدِي عَلَى الرَّكَبِ" هذا الحديث يدل على وجوب وضع اليدين على الركب.

وهنا فائدة تتعلق بحكم المسألة: كثير من المتأخرين لا يذكر أن من صفة الركوع الواجبة وضع اليدين على الركبة، وإنما متأخرو الفقهاء يقولون: يكفي انحناء الظهر، ما قالوا: يكفي، يقولون: وحدُّ الركوع انحناء الظهر؛ لأنهم إن قالوا: يكفي فهو نفيٌّ للزائد.

وذكر ابن مفلح -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في حاشيته على [المحرر] أن هذا الحديث يدل على الوجوب على أصول وقواعد المذهب، وهذه هي القاعدة؛ لأن المعتمد عندنا أن قول الصحابي أُمرنا يدل على الوجوب، فلا يكون ركوعٌ إلا بوضع اليدين على الركبتين.

قال: "ونص الإمام أحمد عليه" كذلك، فإن أحمد قد نص على لزوم وضع اليدين على الركبتين، قال: "ولم أجد أحدًا من المتأخرين قد نصَّ عليها، ومقتضى كلامهم وقواعدهم أنها تكون واجبة"، وإذا لم يذكر هذه من المتأخرين إلا بعد الشُّرَّاح المتأخرين أظن إما في [الغاية]، أو في شرح [الغاية]، وأما عمتهم فقد أغفلوها، والصواب إثباتها؛ أي وجوب وضع اليدين على الركبتين ليكون الفعل ركوعًا.

"وَمثل ذَلِك من السنَّة، وَاخْتَارَ أَبُو المعالي لَا يقتضي سنَّته -عَلَيْهِ السَّلَام-".

قال: (وَمثل ذَلِك) أي ومثل الخلاف السابق في قوله: أُمرِنا وُنُهينا قول الصحابي (من السنَّة)، وهذه كثيرة جدًّا في أقوال الصحابة؛

- منها: قول عليّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "من السنَّة لا يُقتَل حرٌّ بعبدٍ".
- وقوله -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "من السنَّة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرَّة".

أخذ منه أحمد أن وضع اليدين على الصدر مكروه؛ لأن عليًّا -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: "من السنَّة في ذلك" فهو محمولٌ على أنه سمعه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا يثبت حديث أحمد أنكر حديث وائل أو الزيادة التي جاءت في حديث وائل أنه جعل يديه على صدره، فكرهه، ولذلك فقهاؤنا يكرهونه تبعًا لأحمد؛ لعدم ثبوت الحديث ونكارته، وقالوا: إن أقوى ما في الباب حديث علي، وهو محمولٌ على الاتصال "من السنَّة وضع الكف على الكف تحت السرَّة" والحديث عند أبي داود.

كذلك ما في الصحيحين أن أنسًا -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: "من السنَّة إذا تزوَّج البِكر أقام عندها سبعًا، وإذا تزوج الثيِّب أقام عندها ثلاثًا" فدل ذلك على أنها من سنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

كذلك ما جاء عن جابر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أنه قال: "مضت السنَّة في كل أربعين فما فوقه جمعة"، وهذا من أقوى الأدلة في أن الجمعة يُشترَط لها أربعون في العدد، والحديث رواه الدارقطني وهكذا.

إذن فقول الصحابي: (مِن السنَّة) كثيرة جدًّا.

قوله: (ومثل ذلك) أي انه حُجَّة، وقد نصَّ الإمام أحمد على أن قول الصحابي: (من السنَّة كذا) أنه يكون حُجَّة، فقد نُقل عن أحمد لما ذُكر له حديث ابن عمر: "مضت السنَّة أن ما أدركت الصفقة حيًّا مجموعًا فهو من مالٍ مبتاع" قال أحمد: "صار الحديث مرفوعًا بقوله: مضت السنَّة"، وهذا نص صريح على أن قول الصحابي: (مضت السنَّة، أو من السنَّة)، ونحوها من العبارات أنه يكون حُجَّةً، وكل من خالف في صيغة أُمرنا خالف كذلك في قوله: من السنَّة، ومنهم أبو المعالي، فأبو المعالي خالف الصيغتين معًا.

قال: (وَاخْتَارَ أَبُو المعالي) طبعًا نص على ذلك في كتابه [التلخيص] ولم أقِف عليه في [البرهان]، قال: (وَاخْتَارَ أَبُو المعالي لَا يقتضي سنَّته -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-) أي أن هذه الصيغة لا تقتضي سنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنها تحتمل أن تكون سنَّة الخلفاء الراشدين بعده، وقد قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيينَ مِنْ بَعْدِي».

طبعًا هذا القول فيه من نُسِب له أنه ليس قولًا، ليس له حكم المرفوع، نُقل أن الشافعي له قولان في المسألة:

- فقوله القديم: أن قول الصحابي من السنَّة يكون محمولًا على الرفع.
- والقول الجديد للشافعي فيما نُقِل عنه، وعبرت بها نُقل عنه؛ لأن بعض الشافعية شككوا في نسبة هذا القول للشافعي، والقول الجديد للشافعي: أنه ليس محمولًا على سنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وهذه من المسائل عند الأصوليين التي قالوا: إن العمل عند الشافعية على قول الشافعي القديم لا الجديد، هناك مسائل فقهية وهي بضع عشرة مسألة جمعها المناوي والنووي وغيره، وهناك مسائل أصولية على القول القديم للشافعي لا الجديد، منها هذه المسألة إن صحَّ نسبة هذا القول الجديد والقديم للشافعي.

كثير من الحنفية يؤيدون هذا القول كما قلت لكم؛ كالكرخي، ومنهم أيضًا أبو بكر الرازي -عليه رَحِمَهُ اللهُ- وهو من كبار العلماء، ومن المتأخرين انتصر لهذا القول البابرتي في شرحه لمختصر ابن الحاجب، فقال: "إن هذا إذا أطلقه الصحابي بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه يحتمل أن يكون على سنَّة الخلفاء، فلا يكون حُجَّةً حينئذٍ".

وهذا القول الذي نُقل عن الشافعي في الجديد، وبعض الشافعية، وكثير من الحنفية نقل الشيخ تقي الدين أنه يُحتمل أن يكون روايةً عن أحمد، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: "أن قول الصحابي: هذا حكم الله، أو هذا

مما حرَّمه الله ورسوله، أو من فعل كذا فقد عصا أبا القاسم، أو قوله: هذا من السنَّة، قال: يغلب على ظنِّي أن هذا الضرب لم يذكره الإمام أحمد في المسنَد، فلا يكون عنده مرفوعًا"؛ أي فيكون حكمه حكم الموقوف.

ثم قال: "ولهذا لم يروه أحمد وأمثاله في مسنَد الحديث عن رسول الله مثل ذلك، وإن كان غيره من العلماء يُدخلون مثل هذا في الحديث المسنَد".

والحقيقة أن الشيخ تقي الدين أحسن حينما قال: "يغلِب على ظنِّي"، فإن في مسند الإمام أحمد ألفاظٌ من هذه:

- منها ما جاء في حديث عليّ الذي ذكرناه قبل قليل: "من السنَّة وضع الكفِّ على الكف تحت السرَّة".
- ومنها قول ابن مسعود: "مضت السنَّة أن الرسل لا تُقتَل" وغيرها.

ولذلك فما بناه الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- من احتمال أن يكون روايةً عن أحمد ليس كذلك، بل أحمد أدخله في المسنَد المرفوع للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

"وَذكر ابْن عقيل رُخِّصَ حُجَّة بِلَا خلاف".

قوله: (رُخِّصَ) بالبناء للمجهول بعض أهل العلم يُدخلها في الخلاف السابق في مسألة أُمرنا ونُهينا، وهذه طريقة كثير من فقهاء الحنابلة، لكن ابن عقيل قال: "إن رُخِّصَ حُجَّةٌ بلا خلاف" فلا خلاف فيها؛ لأنه لا يكون الرخصة إلا من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وليس لغيره أن يُرخِّص، وهذا القول من ابن عقيل وافقه أيضًا عليه أبو الطيب الطبري من الشافعية فيما نقله عنه في [المسوَّدة].

طبعًا قوله: (رُخِّصَ) أي إذا قال الصحابي: رُخِّصَ.

"مَسْأَلَة: إِذا قَالَ: كُنَّا على عهد رَسُول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نَفْعل كَذَا وَنَحو ذَلِك فحُجَّةٍ عِنْد أَبي الْخطاب والمقدسي خلافًا للحنفية، وَأطلق فِي [الْكِفَايَة] احْتِمَالَيْنِ".

قال: (إِذا قَالَ) أي قال الصحابي: (كُنَّا على عهد رَسُول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نَفْعل كَذَا) وهذه أمثلتها كثيرة:

- مثل قول أبي سعيد: "كنا نُخرج على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صاعًا من طعام".
- ومثل قول عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "كنا نرمُل على عهد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-".
- وهكذا كثير جدًّا، وقول جابر المشهور: "كنا نعزِل على عهد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-".

فقول الصحابي: (كُنَّا على عهد رَسُول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نَفْعل كَذَا وَنَحْو ذَلِك) أي ونحو ذلك من الصيغ، مثل أن يقول: (كنا نقول)، أو كنا نرى على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو عكس ذلك بأن يقول: كنا لا نفعله على عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ونحو ذلك.

قال: (فحُجَّةٍ عِنْد أَبِي الْخطاب) أي أبي الخطاب الكلوذاني، فيكون حُجَّةً من غير تفصيل، طبعًا (فحُجَّةٍ عِنْد أَبِي الْخطاب والمقدسي) والمراد بالمقدسي هو الموفق ابن قدامة في [الروضة]، طبعًا وأغلب فقهاء الحنابلة على أنه حُجَّة.

لكن ما الدليل على كونه حُجَّة، أو المستنَد لكونه حُجَّة؟

قالوا: للحنابلة ثلاث طرق التي تدل على قول الصحابي: كنا نفعل ذلك على أنه حُجَّة:

الطريق الأول: من جهة تقرير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- له، فكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أقرَّهم على ذلك، فإنه يكون حُجَّةً، وسبق معنا أن التقرير إنما يكون إذا علِم بهم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- دون ما عدا ذلك.

الحالة الثانية أو الوجه الثاني: قالوا: لتقرير الله لهم، وهذا ذكره الشيخ تقي الدين ونقل عنه في [التحبير] وقال: "إنني لم أجد أحدًا من الأصوليين أشار إليه"، ومعنى تقرير الله -عزَّ وَجلَّ- لهم: أنه لا يفعل

الصحابة شيئًا ولو لم يعلم به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا كان حرامًا إلا ولا بد أن يُعلِم الله -عزَّ وَجَلَّ- نبيَّه به، فإن الله -عزَّ وَجَلَّ- لا يُبقيهم يعملون أمرًا حرامًا في عهده -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

الأمر الثالث: أنه حُجَّة لكون فعل الصحابة حُجَّة، ومن أصولنا أن فعل الصحابة حُجَّة، ويقوى إذا كان في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن فقولهم: كنا نفعل كذا في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حُجَّة لأحد احتمالاتٍ ثلاث أوردها العلماء.

قوله: (خلافًا للحنفية) أي أن الحنفية لا يرون ذلك حُجَّة؛ لأنه لم يبلغ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يُقِر عليه، نقول: نعم هو كذلك، لكن لنا مستندٌ آخر من جهة فعل الصحابة أو تقرير الله -عزَّ وَجَلَّ- لهم على ذلك، وقول الحنفية هذا قال به القاضي أبو يعلى احتمال كما سيأتي بعد قليل.

قال: (وَأطلق فِي [الْكِفَايَة] احْتِمَالَيْنِ):

- (أطلق): أي القاضي أبو يعلى.
- (فِي [الْكِفَايَة]) كتابه [الكفاية] وهو من كتبه القديمة.
- (احْتِمَالَيْنِ) أي احتمالين في المذهب:

الاحتمال الأول: أن يكون حُجَّةً مطلقًا موافقًا لقول أبي الخطاب وأبي محمد بن قدامة.

والاحتمال الثاني: أنه ليس بحُجَّة، والاحتمال الثاني هو وجهٌ جزم به في المسوَّدة.

لما قلت هذه المسألة؟ هنا فائدة: تعرفون أن صاحب [الإنصاف] قال: الاحتمال هو الوجه غير المجزوم به، فإذا جزم به أحدٌ من أصحاب الوجوه جُزِم بأنه وجه، فهنا صاحب [الكفاية] الذي هو أبو يعلى لم يجزم بأن القول بأنه ليس بحُجَّةٍ مطلقًا وجه، وإنما جعله احتمال، لكن في المسودة جزم بأنه وجه، فحينئذٍ نقول: وهو وجهٌ عندنا، فقول الحنفية: وجهٌ أيضًا عند الحنابلة.

"وَقَالَ الشافعي: إِن كَانَ مِمَّا يشيع كَانَ حجَّة وَإِلَّا فَلَا".

قال: (وَقَالَ الشافعي) أي الإمام الشافعي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

(إِن كَانَ مِمَّا يشيع) أي إن كان هذا الأمر الذي قال الصحابة: كنا نفعله، (مِمَّا يشيع) بمعنى أنه من الأمور الظاهرة التي مثلها تشيع وتكون مذاعةً، ولا يخفى مثلها عن رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

(كَانَ حجَّة وإِلَّا فَلَا) أي وإن لم يكن كذلك فلا يكون حُجَّة، وهذا القول وهو قول الشافعي رجَّحه أبو البركات المجد بن تيمية الحرَّاني، ورجَّحه كذلك ابن قاضي الجبل الدمشقي رجَّح هذا القول، وهذا القول أيضًا نقل بعض المتأخرين أنه احتمالٌ لابن مفلح، وهذا القول متجه في جعله أقوى من الاحتمال الذي قال به الحنفية.

إذن صار عندنا في المسألة ثلاثة أوجه:

- أنه حُجَّةٌ مطلقًا.
- أنه ليس حُجَّةً مطلقًا.
- أن يكون حُجَّةً إذا كان مما يشيع.

"وَقَوله: كَانُوا يَفْعَلُونَ نقل للْإِجْمَاع عِنْد القاضي وأبي الْخطاب".

(وَقَوله) أي وقول الصحابي: (كَانُوا يَفْعَلُونَ).

- هذه المسألة السابقة "كنا نفعل".
- وهذه المسألة: "كانوا يفعلون" أي الصحابة.

ولذلك للأصوليين من الحنابلة طريقتان:

- منهم -أي من الحنابلة- من يقول: إن قول الصحابي: (كنا نفعل، أو كانوا يفعلون) سواء، لا فرق بينهما، فالحكم فيهما سواء، وهذه طريقة جماعة منهم: ابن الحافظ في [التذكرة]، وهي التي قدَّمها المرداوي.

- ومنهم من يقول: إن هناك فرقًا بين قول الصحابي: (كنا نفعل) وبين قوله: (كانوا يفعلون)، فقوله: (كانوا يفعلون) أقوى من قوله: (كنا نفعل)؛ لأن قوله: (كانوا يفعلون) تدل على اشتهاره بين الصحابة عمومًا ففيها معنى الإجماع.

وبناءً على ذلك فقد تحتمل أن تكون إجماعًا كما سيأتي بعد قليل، والذي سنمشي عليه هي طريقة المؤلف هنا وهي التفريق بين (كانوا يفعلون) وبين قوله: (كنا نفعل).

قوله: (كَانُوا يَفْعَلُونَ) قال: (نقلٌ للْإِجْمَاع عِنْد القاضي وأبي الْخطاب) هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال "إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون" ففيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها إجماع، وهذا القول هو الذي قال به القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وغيرهم، ومشى عليه كثيرٌ من المتأخرين.

من أمثلة استخدامهم في الدليل: أنه قد ثبت في الصحيح [صحيح البخاري] من حديث ابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أنه -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: "كانوا يُعطونها -أي زكاة الفطر- قبل العيد بيومٍ أو يومين".

استدل فقهاؤنا بهذا الحديث على جواز إخراجها -أي إخراج زكاة الفطر- قبل العيد بيومٍ أو بيومين، قالوا: ودليل الإجماع، فهذا إشارةٌ إلى الإجماع أي إلى جميعهم، نص على ذلك ابن قدامة، والبهوتي في شرح [المنتهي]، فهذا من طرق استدلالهم أنهم يستعملون كانوا للإجماع، يرون أنهم للإجماع الظني الذي كان في عهد الصحابة.

قال: (وَلَيْسَ بِحجَّة عِنْد آخَرين) هؤلاء الآخرون الذين قالوا: إنه ليس بحُجَّة نسبه في المسودة لبعض الشافعية، وذكر المرداوي أن بعض المتأخرين من أصحابنا جزم به، ولم يُسمي من الذي جزم به من متأخري أصحابنا أو من أصحاب الإمام أحمد، وإنما قال: "جزم به بعض المتأخرين".

لكن ربما يقصد ابن حمدان، فإن ابن حمدان في [المقنِع] قال: "إن قول الصحابي: (كانوا يفعلون) محمولٌ على قول الأكثر لا على قول الجميع"، فلا يكون إجماعًا، وإنما يكون حُجَّةً لقول الأكثر.

"مَسْأَلَة: قَول التابعي: (أُمِرْنَا أَو نُهِينَا، أَوْ من السنَّة) كالصحابي عِنْد أَصْحَابنَا لكنه كالمرسل".

هذه المسألة وهي: (قَول التابعي: أُمِرْنَا بكذا، أَو نُهِينَا عن كذا، أَوْ من السنَّة كذا) قال المصنف: إنه (كالصحابي) أي كقول الصحابي لهذه الصيغ تمامًا في حكاية الخلاف السابق، أهو حُجَّةٌ أم ليس بحُجَّةٍ مطلقًا، أم أنه حُجَّةٌ إذا كان الأمر مما يشيع ولا يخفى؟

قال: (لكنه كالمرسل) أي يأخذ حكم المرسل لعدم المعرفة بالصلة بين التابعي وبين النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وسيأتينا إن شاء الله في الدرس الذي بعد القادم: هل المرسل حُجَّة عند أصحابنا أم لا؟ وسنُطيل فيها؛ لأنها مسألة مهمة جدًّا.

قول التابعي: (من السنَّة) كثير جدًّا الاستدلال به عند علمائنا، أضرب لكم بمثالين فقط:

من الأمثلة: ما ثبت عن سعيد بن المسيب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أنه سُئل عن عقل إصبع المرأة فقال: "فيه عشرٌ من الإبل" فقال: أصبعان، قال: فيه عشرون من الإبل، قال: فثلاثة، قال: فيه ثلاثون من الإبل، قال: فأربعة، قال: فيه عشرون من الإبل".

فسأله السائل فقال: لَمَّا كبرُت مصيبتها قلَّ عقلها؟ قال سعيد بن المسيِّب: "يا أخي إنها السنَّة" فهذه أُخِذ منها أن دية المرأة كدية الرجل إلى الثلث، فما زاد عنه فإنها تأخذ نصف دية الرجل، وأقوى حُجَّةٍ لهم هو حديث سعيد هذا في الموطأ، وسعيد قال: "من السنَّة كذا" فهو من مراسيل سعيد، فكأنه قال: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال ذلك.

من الأمثلة كذلك لاحتجاج فقهائنا بقول التابعي: (من السنَّة): ما ذكروه في صلاة العيدين أن عُبيد الله بن عبد الله بن عُتبة بن مسعود ذكر أن من السنَّة أن يفتتح الخطيب خطبة الجمعة بتسع تكبيراتٍ نسقًا، فيقول: الله أكبر، الله أكبر، وهكذا إلى آخره، فهذه من السنَّة، وهذه حكمها حكم مرسل.

وعُبيد الله بن عبد الله بن عُتبة بن مسعود من كبار التابعين، بل هو من الفقهاء السبعة كما قيل، وجده عتبة بن مسعود؛ يعني من كبار الصحابة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- من الرواة، وعمُّ أبيه عبد الله بن مسعود، فهو من

كبار التابعين فقهًا، وإن كان لم يُدرِك كبار الصحابة زمانًا، فجعلوا حديثه من المرسل وعمِلوا به؛ فقالوا: من السنَّة أن تُفتتح الخطبتين يوم العيد بالتكبير قبل الحمدالله لظاهر هذا الحديث والنقل.

قال: (لكنه كالمرسل) أي يأخذ حكم المرسل، وفي روايتان في حجيته سيأتينا إن شاء الله بعد درس أو درسين.

"وَقَوله: كَانُوا كالصحابي، ذكره القاضي وَأَبُو الْخطاب وَابْن عقيل".

(وَقَوله) أي وقول التابعي: (كَانُوا) يعني إذا قال التابعي: (كانوا كذا)، وهذا كثير جدًّا، وأكثر من يُكثر من قوله: (كانوا) إبراهيم النخعي، ويأتي عن الحسن البصري قول: (كانوا) وغيرهم، وقد ورد كثيرًا في كتب الفقهاء الاستدلال بقول التابعي: (كانوا).

<u>أضرب لكم على سبيل المثال</u>: من المواضع التي استدلوا بها: أنهم استحبوا ألا يُصلي المرء بثوبٍ واحد، قالوا: لأن إبراهيم النخعي قال: "كانوا يستحبون إذا وسَّع الله عليهم ألا يُصلي أحدهم في أقل من ثوبين، استحبوا كذلك أن تكون الصلاة غِبًّا ليست متواليةً" طبعًا دليله حديث عائشة الصحيح، لكن مما يدل عليه نصًّا: قول إبراهيم: "كانوا يُصلون الضحى ويدعون"، ولذلك قال: "وتُستحب صلاة الضحى غِبًّا" لعدم المداومة.

أيضًا مما أخذ به فقهائنا: أن أفضل صيغ التشهُّد هو ما جاء في حديث ابن مسعود، قالوا لسببين:

- لأنه الأصح إسنادًا.
- ولأنه هو الذي علَّم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الصحابة، بخلاف تشهُّد ابن عباس وأُبي، فإنه علَّمهم ولم يأمر أن يُعلَّموا تلك الصيغة.

<u>ومما يدل على هذا الأمر</u>: قول إبراهيم: "كانوا يتحفَّظون هذا التشهُّد" يعني تشهُّد عبد الله بن مسعود، قال: "ويتَّبعونه حرفًا حرفًا"، فلا يُسقِطون منه حرفًا، ولا يزيدون عليه حرفًا فيكون من باب التفريق.

كذلك أن فقهاءنا كرِهوا أن المرء يُدفَن في القبر في تابوت لما ثبت أن إبراهيم النخعي قال: "كانوا يكرهون الدفن في الخشب" بمعنى التوابيت، وهكذا عشرات المسائل.

فقوله: (كَانُوا كالصحابي) أي يأخذ حكم الصحابي إذا قال الصحابي: (كانوا يفعلون كذا) وتقدَّم معنا أن قول الصحابي: (كانوا) على المعتمد أنها بمثابة الإجماع، هذا هو المقدَّم الذي قدَّمه المصنف، وقيل: إنه حُجَّة وليس إجماعًا، ولكن ذكر القاضي وغيره أنه كالإجماع.

قال: (ذكره القاضي وَأَبُو الْخطاب وَابْن عقيل)؛ لأنهم قارنوها بها، فقالوا: "قول الصحابي والتابعي: كانوا حُجَّةً للإجماع.

قال: "وَمَال أَبُو البركات".

قوله: (مَال أَبُو البركات) الحقيقة أن نسبة هذا القول الذي سنُفصِّله بعد قليل لأبي البركات فيه نظر، ووجه ذلك: أن المصنف نقله من ابن مفلح، وابن مفلح قال: "مالَ بعض أصحابنا" ولم يُسمِ أبا البركات المجد بن تيمية، وإنما قال: "بعض أصحابنا"، ثم إن المرداوي بعده ذكر هذا القول ولم يقل: "مال أبو البركات" وإنما قال: "مال الشيخ تقي الدين" فنسبه لحفيده.

نبدأ أولًا: في نسبة هذا القول لأبي البركات:

نسبة هذا القول لأبي البركات فيه نظر، فإن أبا البركات حكى هذا القول، وحكاه وجهًا في المذهب، وقال: إنه قال به بعض الشافعية وذكر دليلًا لهم، وليس في سياق ما ذُكِر في [المسوَّدة] ما يدل على أن أبا البركات مال له، إذن فقوله: "مال" فيه نظر، وإنما هو وجه، إنما أبو البركات حكاه وجهًا ولم يمِل له.

الأمر الثاني: ما حكاه المرداوي وتبعه ابن النجار؛ لأن ابن النجار لا يكاد يخرج عن المرداوي لا في الاختصار، ولا في الشرح أن هذا القول للشيخ تقي الدين أيضًا فيه نظر؛ لأن الشيخ تقي الدين له كلام في [الفتاوى الكبرى] احتج بقول الزهري عندما قال: "كان الناس" بأنه بمثابة الظاهر والمستفيض عند الصحابة، فمن باب أولى كيف يقول: إنه ليس بحُجَّة.

ولذلك لو قال المصنف: (وحكى أبو البركات وجهًا) لكان أصوب، لكن أنا أظن أن المرداوي نسب هذا القول للشيخ تقي الدين؛ لأنه وجد أن من مصطلح ابن مفلح أنه يُبهِم اسم الشيخ تقي الدين كثيرًا في أصوله، كثيرًا ما يُبهمه فيقول: قال بعض أصحابنا ويعني به الشيخ تقي الدين، وأحيانًا أيضًا يُظهر اسمه، لكن في كثير من الأحيان يُبهِم اسمه، ربما استصحب هذا الوصف الكثير ولا أقول: أغلب، فظنَّ ابن مفلح لما قال: "ومال بعض أصحابنا" أن المراد ببعض أصحابنا الشيخ تقي الدين، وفيه نظر نسبته لا للمجد، ولا تقي الدين.

قال: "وَمَال أَبُو البركات إلى أَنه لَيْسَ بِحجَّة" أي هذا القول ليس بحُجَّة، قال: "لِأَنَّهُ" أي لأن التابعي "قد يعْني بِهِ فِي إِدْرَاكه" أي فيمن أدركه من الناس.

قال: "كَقَوْل إِبْرَاهِيم" أي إبراهيم النخعي "كَانُوا يَفْعَلُونَ" وهذا كثير جدًّا، مر معنا بعض أقواله –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– في ذلك.

قال: "كَقَوْل إِبْرَاهِيم: (كَانُوا يَفْعَلُونَ) يُرِيد أَصْحَاب عبد الله بن مَسْعُودٍ –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ–".

(قَوْل إِبْرَاهِيم: كَانُوا يَفْعَلُونَ) هذا كثيرًا جدًّا عنه، وإبراهيم النخعي كانت له صيغتان، وهذا واضح فيمن تأمل الآثار المسندة عنه وخاصةً في مصنَّف ابن أبي شيبة، قد كان ينقل كثيرًا من أقوال إبراهيم النخعي، فإنه:

- تارةً يقول: كانوا ويسكت.
- وتارةً يقول: كان أصحاب عبد الله يفعلون كذا.

أحيانًا يُصرِّح باسمهم، وأحيانًا لا يُصرِّح، فعند عدم التصريح ما المراد بقولهم: (كانوا)؟

قيل: إن المراد بقولهم: (كانوا) أصحاب ابن مسعود لا الصحابة، نصَّ على ذلك الطحاوي، فقد ذكر الطحاوي أبو جعفر –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– في شرح [معاني الآثار] أن إبراهيم إذا قال: (كانوا) فإنه يعني بذلك

أصحاب عبد الله، ثم إنه بعد مجلدات في الجزء الرابع قال: إن إبراهيم إذا قال: (كانوا يفعلون كذا) فهو محتملٌ بين أن يكون قول الصحابة، أو قول أصحاب عبد الله بن مسعود -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فهو محتمل.

إذن الطحاوي تردد:

- مرةً جزم بأن قوله: (كانوا) يقصد بهم أصحاب عبد الله بن مسعود.
- ومرةً تردَّد بينهما.

وعلى العموم فإن كثيرًا من أصحاب الإمام أحمد كانوا إذا أوردوا أثرًا عن إبراهيم النخعي أنه قال: (كانوا يفعلون كذا) فإنه يقصد يقول: إنه بمثابة حكاية الإجماع، فكان يقول إذا نقل كلام إبراهيم: (كانوا) يقول: يقصد جميعهم أو بأجمعهم، وممن استخدم هذه الطريقة القاضي أبو يعلى في كتابه [الطب]، والموفق ابن قدامة، وغيرهم من الحنابلة.

هذا القول الذي أورده المصنف أن قول إبراهيم يُقصَد به أصحاب عبد الله بن مسعود، ردَّ عليه بن مفلِح وقال: إنه ممنوع، ومراده أنه ممنوع أي لا نُسلِّم لكم ذلك، بل إننا نُفرِّق بين قول إبراهيم: قال أصحاب بن مسعود، وبين قوله: كانوا؛ فإنه إذا قال: كانوا وأطلق فإنه محمولةٌ على أصحاب رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو على عموم المسلمين، لا على أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فحينئذٍ يكون محمولٌ على الجميع، فيكون إجماعًا كما قال القاضي أبو يعلى.

نقِف عند هذه الجزئية، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد.

<u>الأسئلة:</u>

س/ هذا أخونا يقول: هل يصح أن يُنسَب إلى العالِم قولٌ ما نصَّ عليه؟

ج/ فهمت السؤال؛ يعني أخونا يقول: مَن لَخَّص كتابًا لغيره هل يصح أن ننسِب ما في التلخيص للملخِّص، أم ننسبها لصاحب الأصل؟

نقول: الأصل أنه يُنسَب لصاحب الأصل إلا بعض الملخصين، ومنه المثال الذي أورده المصنف وهو الجويني في كتابه [التلخيص]، فإن الجويني لم يكن ملخِّصًا فحسب، وإنما كان يُلخِّص ويُبدي آراءه، ولغته واضحة في التلخيص.

ولذلك فإن الشيخ عبد العظيم الديب له مقارنة يسيرة بين التلخيص والبرهان، وفي مقدمة المحقق مقارنة أوسع بين التلخيص والبرهان، وكيف أن هناك اختلافًا بين اختيارات الباقلاني أيضًا، وبين اختيارات الجويني، ذكرها مقدِّم المحقق لـــ[التلخيص] في أول كتابه.

***

س/ يقول: لم يظهر لي وجه القول بتوثيق الصحابة لأنهم عدول، إذ قد يوجد الخطأ والنسيان من العدل؟

ج/ لا بل هم ثقاتٌ وعدولٌ معًا؛ لأن العدل يُطلَق بمعنيين:

- بمعنى العدل الثقة.
- وبمعنى العدل وإن اختلَّ في شرط الثقة والضبط، بمعنى الضبط للرواية.

والصحابة -رضوان الله عليهم- وصفهم بالعدالة يُغني عن النظر في ضبطهم الرواية؛ لأنه ما عُرِف عن أحدٍ منهم أنه أخطأ في ضبطه إلا حرفًا أو حرفين، وفي الغالب أن الصحابة يُبيِّنونها له في قُرْب العهد به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

***

س/ هذا أخونا يقول: ماذا نقول في كلام الموفَّق مع قول ابن مفلِح؟

ج/ نقول: ابن مفلِح علَّق قال: أني لم أجدهم، وسبقه ابن الموفق قبله، فابن مفلح يرد على الموفَّق، ابن مفلح بعده فهو يرد على الموفق، ويرد على كلام المتأخرين.

بعض الإخوان ترى أنا نظري ضعيف لو يُحسِّن الخط.

❊ ❊ ❊

س/ هذا أخونا يقول: ما حكم أخذ الموظف المسؤول عن المشتريات مالًا من البائع ليشتري منه؟

ج/ يعني إذا كان يقصد أن الموظف عن المشتريات يأخذ مالًا من البائع الذي هو صاحب العمل ليشتري منه؛ يعني ليشتري من البائع، نقول: يجوز ذلك؛ لأن أخذه من البائع قرض، فاقترض من البائع مالًا، ثم اشترى منه فيجوز ذلك؛ لأن الشخص يجوز له أن يتولى طرفي العقد إلا في حالتين، تعرفونها؟ طبعًا على المذهب وهو الصحيح لا شك دليلًا:

الحالة الأولى: إذا كان العقد مما يلزم فيه التقابُض كالصرف، فلا يجوز فيه تولي طرفي العقد.

الحالة الثانية: إذا كان فيه تهمة، وهذا لا تهمة فيه، ولا يُشترط فيه التقابض فيجوز له أن يقترض من صاحب العمل مالًا، ثم يشتري بهذا المال من البضاعة الموجودة عنده، لا مانع منها البتة.

❊ ❊ ❊

س/ المراد موظَّف مشتريات في شركة، وهذه الشركة توكِّله بشراء المشتريات من بائع آخر، فهو يشترط على هذا البائع الآخر، حتى يشتري منه ما يشتري، يشترط عليه أن يُعطيه مالًا، مندوب مشتريات.

ج/ وضحت المسألة، عندنا مسألة: يجب أن نفرِّق بين اثنين:

- بين أن يكون نائبًا عن بيت مال المسلمين؛ أي وظيفةٍ عامة.
- وبين من يكون نائبًا عن تاجر؛ إما أن يكون مندوب مبيعات، إما أن يكون غيره.

فالأول: لا يجوز له أن يأخذ من غيره شيئًا بشرطٍ أو بدون شرط؛ لقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ» فقوله: «الْعُمَّالِ» أي نواب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ونواب بيت المال، أي وظيفةٍ حكومية إن صحَّ التعبير أو عامة، بناءً على التغيُّر القانوني في مسميات الوظائف.

قلنا: «هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ» والغلول معناه: الأخذ من بيت مال المسلمين، فدلَّ على أن الهدايا إنما هي خاصةٌ لمن توظَّف في مكانٍ عام، انتهينا.

الحالة الثانية: أن يكون المرء نائبًا، وكيلًا، موظَّفًا، عاملًا، مندوبًا لرجلٍ ليس من بيت المسلمين، وإنما يمثل شخصه، فهذا الرجل نقول: هو وكيل، هل يجوز له أن يأخذ مالًا عند الشراء أو عند البيع؟

- عند الشراء: إذا أراد أن يشتري للمنشأة التي هو يعمل فيها فيقول: سأشتري منك في مقابل كذا.
- عند البيع: سأبيع لك في مقابل كذا.

نقول: إن لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون صاحب العمل قد منعه منعًا صريحًا، فحينئذٍ لا يجوز له ذلك، لا لكونها غلولًا، وإنما لكونها إخلالٌ بالأمانة.

الحالة الثانية: أن يكون قد أذِن له، قال: خذ، طبعًا إخلالًا بالأمانة وبالعقد؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[المائدة:١].

الحالة الثانية: أن يكون قد أذن له مطلقًا، فحينئذٍ يجوز، وهذا كثير جدًّا، من أشهر الصور: الذي يعمل في مطعم وصاحب المطعم يقول للعامل: يجوز لك أن تأخذ الهدية التي تأتيك من الموظفين بأي اسمٍ لها، سواءً سميتها بقشيشًا أو غيره، سمها ما شئت، فهذا أذِن له أن يأخذ مع أنه باع واشترى فأذِن له، هذه الحالة الثانية.

الحالة الثالثة: أن يكون لم يأذن ولم يمنع وإنما سكت، فنقول: إذا سكت فله حالتان كذلك:

الحالة الأولى: أن يكون في أخذه المال غشٌّ في السعر، أو في المواصفات، أو في الوقت، أو في الجودة، أو في غير ذلك.

- في السعر: يقول: أشتري منك بعشرة وغيرك يبيع بتسعة أو أقل.
- في المواصفات: واضح.

- في الوقت: ينقطع الوقت، أكثر وقته يذهب لهذا الذي أعطاه، والثاني لا يُعطيه من وقته شيء، وهكذا.

فنقول: حينئذٍ يكون فيه غشًّا، فحينئذٍ يكون قد ضرَّ صاحبه فلا يجوز له ذلك، فيكون من باب الغش ولا شك، وقد أخذ الله -عزَّ وَجَلَّ- على المؤمن ميثاق الوفاء بالعهد والأمانة.

الحالة الثانية: إذا لم يكن فيها غش، ولم يكن قبل ذلك قد أذِن له أو منعه، فنقول أيضًا: لها حالتان:

الحالة الأولى: أن يُعطَى من غير طلب.

والثانية: أن يطلب.

فإن أُعطي من غير طلب جاز؛ لأن الأصل الجواز، وهو لم يغُش، ولم يأتِ في العقد ما يمنع، فحينئذٍ يجوز.

أما إن طلب -وهذه هي صورة المسألة معنا- يقول: سأشتري منك على أن تُعطيني كذا، فالغالب: أنه لا يطلب إلا ويُزاد في السعر؛ لأنه سيأخذ نسبةً، فأنا أقول: الغالب، فحين ذاك ما دام من هذه الهيئة فإنه لا يجوز.

وأما إن كان هو السعر السوق، وليس فيه فهو محتمل، لا أقول: جائز وليس بجائز، لكنه محتمل يحتاج إلى تأمُّل، لكن إذا كان بشرطٍ منه ففيها إشكال، أما بكان بشرط وبرضا فانتهينا أنها جائزة.

***

س/ هذا أخونا يقول: قال ابن رجب: "لا يجوز بيع المحلَّى بجنس حليته قولًا واحدًا، وبنقدٍ آخر روايته، ويجوز بيعه عرضًا روايةً واحدة"، قال: ما المقصود بجواز بيع المحلَّى بالعرَض؟

ج/ عندنا العرَض يُقابله ما يُسمى بالنقد، إذا قلنا: عرَض فيُقابله النقد، والنقد هو الذهب والفضة، انتهينا. إذن إذا أُطلِق العرض في مقابل النقد: فهو كل ما ليس ذهبًا ولا فضة، فيُسمى عرضًا.

النقد: هو الذهب والفضة.

ما معنى المحلَّى؟

المحلَّى: هو أن يُباع شيءً فيه ذهبٌ مشوبٌ مخلوطٌ بالذهب؛

- إما أن يكون على شكل المشعَّب، فيُنحَت ويُجعَل فيه.
- أو على شكل المربوط مثلما جاء في حديث زيد بن أرقم أنه باع عقدًا فيه ذهبٌ، فنهى الصحابة معاوية وغيره عن بيعه حتى يُفصَل الذهب عن العقد نفسه.

فهذا بيع المحلَّى؛ يعني أنه يُباع الاثنان ذهبٌ مع غيره، فلا يجوز بيع الذهب مع غيره بذهبٍ، وهذا معنى قوله: بيع المحلَّى بجنس حليته لا يجوز قولًا واحدًا.

أعطيك بعض الأمثلة: من أمثلة المحلَّى: لو أن هناك إناءً فيه ذهبٌ أو فيه فضةٌ ويُمكن استخلاصها:

- فلا يجوز بيع هذا الإناء بالذهب إن كان محلًّى بذهب.
- ولا يجوز بيعه بفضةٍ إن كان محلًّى بفضَّة.

لأن هذا من جنس المحلَّى به قولًا واحدًا.

مثالٌ آخر عندهم: العقِد، مَن كان عنده عقدٌ وهذا العقد فيه حجارةٌ:

- إما من ألماس.
- أو من الزجاج هذا كرستال.

فلا يجوز بيعه بالذهب، لماذا؟ لأنه محلًّى به، مخلوط، مشترك، فيه ذهبٌ وزجاج، فلا يُعرَف مقدار الذهب ليُباع بالذهب، وعندنا قاعدة: "أن عدم العلم بالتماثُل كالعلم بالتفاضُل" فحينئذٍ لا يجوز، فيكون شبيهًا بمُدِّ عُجوةٍ ودرهم بدرهمين، نفس الفكرة، هي نفس الفكرة، مَن رأى هذا.

إذن هذا بيع المحلَّى بجنس حليته قولًا واحدًا لا يجوز.

قال: "وبنقدٍ آخر روايتين":

إناءٌ محلًّى بالذهب تبيعه بفِضَّة يجوز.

عقدٌ من حديد وفيه أجزاءٌ من ذهب، فيه حِلَقٌ من ذهب، فيه حلقةٌ من ذهب، وحلقةٌ من حديد، هل يجوز بيعه بالفضة أم لا؟ هذا الذي هو بنقدٍ آخر، فيه رويتان:

- قيل: يجوز.
- وقيل: إنه لا يجوز.

والصحيح أنه لا يجوز، والوزنية هنا لا أثر لها؛ لأن التماثل إنما يكون فيما كان من جنسٍ واحد، وأما إن كان من جنسين فلا يُشترط فيه التماثل.

قال: "ويجوز بيعه بعرَضٍ" يجوز أن تبيعه بأي عرَضٍ آخر، تبيعه بكأسٍ، بغنمٍ، تبيعه بسيارةٍ فتجعل الثمن شيئًا آخر غير الذهب والفضة يجوز.

والمسألة واضحة جدًّا وليس فيها أي إشكال.

***

س/ قال: قول إبراهيم: "كانوا يكرهون التمائم من القرآن وغيره" هل يُحمَل على عموم الصحابة أم لا؟

ج/ لا هو حمله السلف مثل الإمام أحمد على التفريق بين حالين:

- بين حال ما كان قبل نزول البلاء.

- وما يكون بعد نزول البلاء.

فقال: أما قبل نزول البلاء فإنه مكروه، وهذا الذي يُحمَل عليه عمل الصحابة جميعًا، وما نُقِل عن بعض الصحابة؛ كعائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- وغيرها، وابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فهو محمولٌ على أن الرقية أو التميمة تكون بعد نزول البلاء، نقل كلام الإمام أحمد وفصَّله أبو يعلى في كتاب [الطب] بهذا التفصيل الذي ذكرت لك، فهو محمول على أنهم كانوا يكرهون التمائم؛ أي قبل نزول البلاء، محمولٌ على ما قبل نزول البلاء، وأما ما بعده فهو الذي فيه الرخصة، هذا عندهم، طبعًا فيه الرخصة على الخلاف.

***

انتهت الأسئلة، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، هذا السؤال الطويل لعل أخانا الفاضل يُعيد صياغته.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ –

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس السادس عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد.....

اللهم اغفر لنا، ولوالدينا، ولشيخنا، وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مَسْأَلَة: مُسْتَنَد غير الصحابي".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلَّى الله عليه وسلَّم.

فإن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن مستند الصحابي في سماعه من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وطريقته في الرواية عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، شرع بعد ذلك في الحديث عن مستند غير الصحابي.

والمراد بغير الصحابي: كل الطبقات بعدهم -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- من التابعين فتابعيهم إلى وقتنا هذا، فكلهم يُسمى غير الصحابي.

وقول المصنف: (مُسْتَنَد غير الصحابي) مراده أن يذكر في هذه المسألة مراتب الرواية التي يتلقى بها غير الصحابي عن شيخه، كما أن الاختلاف في مراتب التلقِّي مؤثرةٌ في صيغة الأداء إذا أراد التلميذ أن يُحدِّث بما روى عن شيخه.

وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- مراتب متعددة، ورتَّبها بحسب علوِّها، والمشهور عند العلماء أنهم يُقسمون مستند غير الصحابي إلى ثماني مراتب، وقد شرح المصنف بعض هذه المراتب ولم يشرح جميعها.

- أول هذه المراتب: هي مرتبة السماع من الشيخ ويُسمى بالإملاء.
- ثم يليها القراءة على الشيخ، ويُسمى عند بعض العلماء بالعرض.
- ثم يليها الإجازة.
- ثم المناولة.
- ثم المكاتبة.

وهذه الأمور الخمس كلها تكلم عنها المصنف.

- والمرتبة السادسة: هي الإعلام.
- والسابعة: هي الوصية.
- والثامنة: هي الوجادة.

وقد تحدَّث المصنف عن الوجادة، ولم يتكلم عن الوصية والإعلام، وقد يُشير إليهما عند الحديث عنها.

"أَعْلَاهَا قِرَاءَة الشَّيْخ عَلَيْهِ لَا هُوَ على الشَّيْخ عِنْد الْأَكْثَر".

قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (أَعْلَاهَا) أي أن أول المراتب في تلقي التلميذ عن شيخه هي قراءة شيخه عليه، ثم يليها قراءة التلميذ على الشيخ؛ لأنه قال: (لَا هُوَ على الشَّيْخ)، فأورد المصنف في هذه الجملة المرتبة الأولى والثانية معًا.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (أَعْلَاهَا) أي أعلى المراتب في القوة، وقد جزم بأنها الأعلى كما ذكر المصنف أكثر العلماء، ولذا قال في آخر هذه الجملة: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر العلماء، وتبعِه على كون أكثر العلماء على ذلك المرداوي وغيره.

وممن قال بأن أعلى طرق الرواية والتلَّقي هي قراءة الشيخ على تلامذته والرواة عنه: الإمام أحمد، فقد جاء في رواية العباس بن محمد أن الإمام أحمد قال: "لما خرجت إلى عبد الرزاق أخبروني أن معاذ بن هاشم على الطريق، قال: فملت إليه ومعي ثلاثة ظهورٌ مملوءةً من حديثه، قال: فصادفته فقرأ عليَّ شيئًا، ثم قال: أنا عليلٌ لا أقدر على أكثر من هذا، ولكن اقرأها عليّ -يعني الإمام أحمد-"، قال أحمد: "فأبيت ووددت والله أني كنت قرأتها".

هذا النص يدلنا على أن أحمد يرى أن القراءة على الشيخ أعلى في التلَّقي من أن يقرأ التلميذ، أن قراءة الشيخ ولفظه أعلى من أن يقرأ التلميذ على الشيخ، وهذه صريحة في كلامه، وقد صرَّح بذلك جمعٌ من علماء الحديث كوكيع، ومنهم إسحاق بن عيسى الطبَّع تلميذ الإمام مالك، وكثيرٌ من العلماء -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى-، وممن جزم به من الحنابلة: ابن قدامة، وابن الحافظ، والمصنف هنا، والمرداوي، وغيرهم.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (أَعْلَاهَا قِرَاءَة الشَّيْخ عَلَيْهِ):

- (قِرَاءَة الشَّيْخ) أي المحدِّث المروي عنه.
- و(عَلَيْهِ) أي على التلميذ الراوي عنه.

وتعبير المصنف بالقراءة هو من باب الأغلب، أي القراءة من كتاب، وإلا فإنه لو حدَّث من غير كتاب -أي من حفظه- فإنه يدخل في هذه المرتبة، وإن كان العلماء قد صرَّحوا على أن القراءة من كتابٍ أقوى من أن يُحدِّث من غير كتاب.

وممن صرَّح بذلك: الإمام أحمد، فقد قال يحيى بن معين: "دخلت على أبي عبد الله أحمد فقلت له: أوصني، فقال: لا تُحدِّث المسنَد إلا من كتاب" فهذا يدل على أن العلماء كانوا يُقدِّمون من قرأ من كتابٍ على من حدَّث من صدره في الجملة.

وقوله: (لَا هُوَ على الشَّيْخ) أي لا قراءة التلميذ على الشيخ، أو قراءة غيره وهو يستمع إليه، وسيأتي تفصيل هذه المرتبة.

يهمنا هنا: أن قراءة الشيخ عليه يُسمى إملاءً، وقراءة التلميذ على الشيخ يُسمى عرضًا عند بعض أهل العلم، وقلت: عند بعضهم؛ لأن بعضهم يجعل من مراتب التلقي العرض بمعنى مختلف عن هذا المعنى، بأن يُعطيه كتابًا ثم يطلب منه الإذن بأن يروي عنه؛

- فبعضهم يُسمي هذه المرتبة عرضًا.
- وبعضهم يُسمى تلك عرضًا.

"وَقيل عَكسه".

قال: (وَقيل عَكسه) أي أن قراءة التلميذ على الشيخ أعلى من قراءة الشيخ على التلميذ، وهذا القول الثاني قال به جمعٌ من كبار المحدِّثين كأبي حاتم، فقد قال أبو حاتم الرازي: "القراءة على الشيخ أحبُّ إليَّ من قراءة الشيخ، أما علمت أن القرآن يُقرأ على المعلم".

وممن نصَّ على هذا القول: شعبة بن الحجاج وغيره، وقد أطال أبو الحسين بن فارس، المتوفي سنة ثلاثمئة وخمسة وتسعين في كتابٍ له لطيف مطبوع اسمه [مأخذ العلم] في ترجيح هذه الطريقة، وهو أن القراءة على الشيخ مقدمةٌ على قراءة الشيخ.

فقد ذكر أبو الحسين بن فارس اللغوي المشهور أن بعضًا من العلماء قالوا: إن قراءة التلميذ على العالم أفضل من قراءته عليه، ثم أسند عن أبي مطيعٍ أنه قال: "كان مالك بن أنس، وأبو حنيفة، والحسن بن عمارة، وابن جريج، كلهم يقول: قراءتك على العالم أفضل من قراءته عليك"، ثم رجَّح هذا القول فقال: "وبذلك نقول؛ لأن السامع أربط جأشًا وأوعى قلبًا، وشغل القلب وتوزُّع الفِكر إلى القارئ أسرع.

المقصود من هذا أن هذا القول الثاني قوي، وقال به جمعٌ من المحدثين كما نقلت لك عن بعض أعيانهم.

"وَقيل هما سَوَاء".

(وَقيل هما سَوَاء) أي أن المرتبة الأولى والثانية سواءٌ في القوة، وقد نقل الخطيب في [الكفاية] أن هذا القول عليه كثيرٌ من الصحابة والتابعين -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى-، وأنه جزم به كثيرٌ من المحققين، ونسبه إلى علماء الحجاز والكوفة والبخاري.

"ثمَّ إِن قصد إسماعه وَحده أَو مَعَ غَيره قَالَ حدَّثنا وَأَخْبرنَا، وَقَالَ: وسمعته".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يفرِّع على المرتبة الأولى التي رأى أنها الأعلى، وهي قراءة الشيخ على تلميذة، فقال: (ثُمَّ) أي ثم إن قرأ، و(قصد إسماعه وَحده) أي قصد الشيخ إسماعه أي إسماع التلميذ وحده بأن حدَّث شخصًا بعينه.

قال: (أَو مَعَ غَيره) أي قصد إسماع التلميذ مع غيره من الحاضرين.

(قَالَ) أي قال التلميذ عند أداء هذه الرواية التي تحمَّلها.

قال: (قَالَ حدَّثنا وَأَخْبرنَا وَقَالَ: وسمعته) أي له أربع صيغٍ يجوز له أن يأتي بها جميعًا؛

أما حدَّثنا وَأَخْبرنَا فقد انعقد الإجماع عليها بأنه حدَّثه بلفظه؛ أي الشيخ، وقد نصَّ على ذلك الإمام أحمد فقد قال أبو داود في [بسائبه]: "قلت لأبي عبد الله: إذا سمع الرجل وحده، هل يقول: حدَّثنا فلان؟ فقال: لا بأس به" فدل على أنه يُصرِّح بأن يقول: حدَّثنا، وقد صرَّح أحمد كما سيأتي معنا أنه يرى أن حدَّثنا وأخبرنا سواء في كثيرٍ من المواضع.

وأما قوله: (قَالَ: وسمعته) فهذا حقيقةً هو لما قال عن شيخه إنه قال، فإن شيخه قد قال، وقوله: سمعت شيخي يقول ذلك فقد أخبر عن حقيقة الحال، وهذا باتفاق أنه يجوز له هذه

الصيغ الأربع، ممن حكى الإجماع على ذلك: القاضي عياض، وقد عيب على ابن الصلاح أنه نظَّر في هذه المسألة بأن فيها إجماعًا سابقًا، حكاه القاضي عياض في [الإلماع] وغيره.

"وإن لم يقْصد قَالَ: حدَّث وَأخْبر، وَقَالَ: وسمعته".

قال: (وإن لم يقْصد) أي وإن لم يقصد الشيخ إسماع التلميذ، وهذا يشمل سماع المستتر، وقد ذكر العلماء بعض المواضع التي يكون فيها المرء مستترًا عن شيخه فيسمع منه الحديث، أو يكون قد أراد أن يُحدِّث شخصًا بعينه من باب المذاكرة، فيكون أحد الحاضرين موجودًا وليس هو المقصود بسماع هذا الحديث.

قال: (وإن لم يقْصد) أي لم يقصد الشيخ إسماع ذلك الراوي عنه أو التلميذ.

(قَالَ) أي قال التلميذ.

(حدَّث) أي حدَّث فلانٌ بكذا.

أو (أخْبر) أي أخبر بكذا.

أو (قَالَ)، وقد قيل إن الإمام البخاري -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- إذا قال في حديثٍ: قال فلانٌ كذا؛

- فبضعهم يرى أنه من المقطوعات.
- وبعضهم يقول: إنه ليس من المقطوع، بل هو من المسند المتصل.

ولكن البخاري -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كانت له طريقة في الدلالة على صيغة التلقي من شيخه؛

- فذهب بعض أهل العلم ومنهم ابن منده في كتابه [الإجازة] أن البخاري إذا قال: قال، فإنه محمولٌ على الاتصال إذا كان من طبقة شيوخه لكنه تلقى منه بالإجازة.
- وقال غيره من أهل العلم: إن البخاري إذا قال: قال وكان من طبقة شيوخه، فإنه محمولٌ على الاتصال لكنه كان في وقت مذاكرة، لا في تحدثٍ مع قصد إسماع.

وهذه أحد الأوجه التي ذُكرت فيها لم يُصرِّح في البخاري بصيغة التحديث عن شيوخه، وهي أحاديث معدودة تكلَّم فيها العلماء، وأفردوا لها كتبًا معينة في جمع هذه الأحاديث، منها كتاب [تغليق التعليق] للحافظ بن حجر.

(قَالَ: وسمعته) أي وسمعته يُحدِّث بكذا، فليس في ذلك مخالفًا للحق.

"وَله إِذا سمع مَعَ غَيره قَول: حَدَّثني، وإذا سمع وَحده حدَّثنا عِنْد الْأَكْثَر".

هذه متعلقة بالرتبة الثانية التي سبقت: وهي سماع التلميذ من شيخه، أو سماع الراوي من شيخه.

فيقول المصنف: (وَله) أي وللتلميذ (إِذا سمع مَعَ غَيره) فكان المتلكم هو الشيخ، قال: (قَول حَدَّثَني) فيقول: حدَّثني، ويجوز له أيضًا أن يقول: حدَّثنا؛ لأنه سمع مع غيره فيقول: حدَّثنا كالواقع، ويجوز له أن يقول: حدَّثني كذلك.

قال: (وإذا سمع وَحده) أي سمع شيخه يُحدِّثه وحده، فكان التلميذ وحده هو المحدَّث فيقول: (حَدَّثَنا)، ومن باب أولى أنه يصح له أن يقول: حدَّثني.

قال المصنف: (عِنْد الْأَكْثَر)، وقوله: (عِنْد الْأَكْثَر) أي التي فيها خلاف هي في الحقيقة المسألة الأولى لا الثانية، لماذا؟

المسألة الأولى: هي إذا سمع مع غيره فله أن يقول: حدَّثني، هذه هي التي عند الأكثر تجوز؛ لأنه إذا سمع مع غيره فباتفاق علماء الحديث يجوز له أن يقول: حدثنا، واختلفوا: هل يجوز له أن يقول: حدَّثني أم لا؟ على قولين، والأكثر أنه يجوز ذلك.

وأما إذا سمع وحده فإنه يجوز أن يقول: حدَّثني، ويجوز أن يقول: حدَّثنا بلا إشكال؛ لأنه إذا سمع وحده هو في الحقيقة صريحٌ، هو صادقٌ في الاثنتين.

لماذا الخلاف في الأولى فقط؟ لأنه إذا قال المرء: حدثني، تدل على مزيد اختصاص، ولذا فإن بعضًا من العلماء منع منها.

إذن قول المصنف: (عِنْد الْأَكْثَر) هي راجعةٌ للمسألة الأولى دون المسألة الثانية، فالخلاف فيها فيما إذا سمع مع الناس؛ هل له أن يقول: حدثني أم لا؟ وفيها روايتان:

الرواية الأولى: التي ذكرها المصنف هنا أنه يصح له أن يقول: حدثني، وقد نص عليها الإمام أحمد كما قال ابن مفلح -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، بل جزم المرداوي أنها هي الصحيحة عن الإمام أحمد وهي قول أكثر أهل العلم.

والرواية الثانية: ستأتي فيما سينقله المصنف عن الإمام أحمد.

"وَنقل الْفضل بن زِيَاد إذا سمع مَعَ النَّاس يَقُول: حَدَّثَني قَالَ: "مَا أدرى وَأحبُّ إِلَيَّ أَن يَقُول: حَدثنَا".

نعم هذه الرواية الثانية في المسألة التي فيها خلاف، وهي: إذا سمع مع الناس هل يصح أن يقول: حدَّثني أم لا؟ فالنقل عن الفضل بن زياد أن أحمد سُئل عن ذلك فقال: (مَا أدرى وَأحبُّ إِلَيَّ أَن يَقُول: حَدثنَا) وهذا يدلنا على أن الأولى أن يُصرِّح بالجمع؛ لأنه سمع مع غيره، وهذه هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد.

وقد نقل ابن فارس أن جماعةً من الناس كما عبَّر سلكوا مسلكًا يكون غيره أسهل منه، وأبعد عن التعمُّق والتنطُّع، هذه عبارته، فقال: "مَن حدَّث جماعةً لم يجز للمحدِّث عنه أن يقول: حدَّثني، قال: وهي شديدةٌ لا وجه لها".

فهذه الرواية الثانية أنكرها ابن فارس وشدَّد فيها، وقال: إنها من التعمُّق، وأنها من التنطُّع، وعلى العموم فإن كلام الإمام أحمد لما قال: (مَا أدرى وَأحبُّ إِلَيَّ)، علماء المذهب نصُّوا على أن

أحمد إذا قال: "أحبُّ إلي" لا يدل على الوجوب، وإنما يدل على الندب، وهو كذلك فإن النـدب فيه أولى وهو التصريح بصيغة أو بصفة السماع والتلقي.

"وَإِذا قَرَأَ على الشَّيْخ فَقَالَ: نعم أَو سكت بِلَا مُوجب من غَفلَةٍ أَو غَيرهَا فَلهُ الرِّوَايَة عِنْد الْأَكْثَر".

هذه المرتبة الثانية عفوًا، المسألة السابقة كانت متعلقة بالمرتبة الأولى، هذه هي المرتبة الثانية: وهي القراءة على الشيخ.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (وَإِذا قَرَأَ على الشَّيْخ) أي قرأ التلميذ على الشيخ، (فَقَالَ) أي الشيخ (نعم) فقوله: نعم أي نعم ما قرأته صحيحٌ، فيكون من باب الإقرار.

قالوا: ومثل ذلك لو أن التلميذ استأذن الشيخ في القراءة فأذِن له ثم قرأ بعد ذلك، فقال: أقرأ عليك؟ فقال: نعم اقرأ، ثم قرأ عليه، فإن ذلك يكون إقرارًا لفظيًّا.

قال: (وَإِذا قَرَأَ على الشَّيْخ فَقَالَ: نعم) هذا هو الإقرار اللفظي بصحة المقروء.

قال: (أَو سكت) أي سكت الشيخ المقروء عليه.

(بِلَا مُوجب) أي بلا سببٍ يوجب السكوت من غفلةٍ أو غيرها؛ كالنوم، والإكراه، والخَرَص، ونحو ذلك من الأمور.

قال: (فَلهُ) أي فللتلميذ (الرِّوَايَة) أي الرواية عن الشيخ بهذه القراءة.

قال: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر العلماء -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى-، وقد نقله أبو عبد الله الحاكم في [المدخل] عن الأئمة الأربعة جميعًا أنهم يُجيزون النقل بالقراءة على الأشياخ، ولم يُخالف في هذه المسألة إلا بعض الظاهرية، وهؤلاء المخالفون -طبعًا سماهم ابن مفلح أنه بعض العراقيين-، لكن وهؤلاء المخالفون صرَّح بالمراد بهم الحافظ بن حجر في تخريجه لأحاديث مختصر ابن

الحاجب، فإن له كتابًا اسمه [موافقة الخُبُر الخَبَر في تخريج أحاديث المختصر] يعني مختصر بن الحاجب الذي هو أصل كتابنا.

فقال: إن الذي خالف في هذه المسألة هو أبو عبيد الله الحميدي الأندلسي الظاهري نزيل بغداد، صاحب ابن حزمٍ، قال: وله جزءٌ في ذلك مفرد رأيته بخط السلفي، ثم قال: وقد قال بمثل قوله جماعةٌ قليل؛ كأبي إسحاق الشيرازي.

إذن الذي نُقل عنه هذا القول من المحدثين: هو الحميدي نزيل بغداد، تلميذ ابن حزم، وصاحب ابن حزم، ولكن عامة أهل العلم على صحة ذلك، بل قيل: إن الإمام مالك -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- إنما كان يروي [الموطأ] بهذه الطريقة، فما كان مالكٌ يقرأ بنفسه وإنما كان يُقرأ عليه، وهؤلاء الذين منعوا من الرواية لأجل القراءة قالوا: لاحتمال أن يكون الشيخ قد غفِل، أو نعس، ومع هذا الاحتمال فإن الأولى ألا يُروَى بها، ولكن نقول: غيرها مقدَّمٌ عليها، لا أنه لا يُروى بها.

"وَيَقُول: حدَّثنا وَأخبرنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ، وَبِدُون قِرَاءَة عَلَيْهِ رِوَايَات".

قال: (وَيَقُول) أي ويقول الراوي عن الشيخ الذي قرأ عليه فأقرَّ الشيخ صحَّة القراءة؛

- إما بلفظه بأن قال: نعم.
- أو بحاله بأن سكت.

قال: (وَيَقُول: حدَّثنا وَأَخْبرنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ) أي يصح أن يقول:

- حدَّثنا قراءةً عليها.
- وأخبرنا قراءةً عليه.

وهاتان الصيغتان لم يُخالف فيهما أحد، ولا نزاع فيهما، وإنما النزاع في الجملة الثانية.

قال: (وَبِدُون قِرَاءَة عَلَيْهِ رِوَايَاتٌ) أي هل يصح له أن يقول: حدَّثنا من غير أن يقول: قراءةً عليه، أو يقول: أخبرنا من غير قراءةً عليه؟ قال: فيها روايات، وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أربع رواياتٍ أو خمس رواياتٍ ذكر الثلاث الأُخر وأبدأ أنا بالأول؛ لأنها هي الأهم، وهي التي فيها الخلاف القوي، وأما الثلاث الأُخر فإنه قد قال بها بعضٌ من أهل العلم.

هذه الروايات هي فيما إذا قرأ التلميذ على الشيخ، هل يصح له أن يقول: حدَّثنا وأخبرنا فقط من غير تقييدٍ بكونها قراءةً عليه أم لا؟

الرواية الأولى: أنه يجوز له ذلك، وهذه الرواية نص عليها الإمام أحمد، ونقلها إسحاق بن إبراهيم بن هانئ عنه.

واختار هذه الرواية كثيرٌ من أصحاب الإمام أحمد: منهم الخلَّال، وأبو بكر عبد العزيز غلام الخلال، أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، ومنهم القاضي أبو يعلى وغيره، بل قد قال بها جماهير أهل العلم؛ كأبي حنيفة، ومالك، وأغلب علماء الحجاز والكوفة، وقد قال ابن فارس في [مأخذ العلم]: "ذهب إليها أكثر أهل العلم". وهو الأصح طبعًا كما قلت لكم عن ابن فارس أنه قال ذلك: أن أكثر أهل العلم عليها.

الرواية الثانية: أنه لا يجوز الإطلاق في حدَّثنا وأخبرنا عند القراءة، بل لا بد من التقييد بأن يقول: حدَّثنا قراءةً، وأخبرنا قراءة، وهذه نصَّ عليها الإمام أحمد في رواية حنبل، فقد قيل لأحمد: إن عوفًا سأل الحسن البصري فقال له: أقرأ عليك، فأقول: حدَّثنا الحسن، فقال الحسن: نعم، قال حنبل: فسألت أحمد عن ذلك فقال: لا ولكن يقول: قرأت عليه.

وهذه الرواية انتصر لها من أصحاب الإمام أحمد ابن منده وغيره، وجمعٌ من المحدثين؛ كابن المبارك، وابن عُيينة، وإسحاق بن راهويه؛ لأن إطلاق التحديث من غير التقييد بالقراءة قد يوهم الكذب.

"ثَالِثهَا: جَوَاز أخبرنَا لَا حَدَّثنَا".

(ثَالِثهَا) أي ثالث الروايات عن الإمام أحمد: يجوز أن يقول: أخبرنا، ولكن لا يجوز أن يقول: حدَّثنا إلا مقيدةً بقوله: قراءةً عليه، وهذه الرواية نقلها ابن أبي يعلى في كتاب [التمام] عن الإمام أحمد، وسبب التفريق بينهما: أن الإخبار قد يكون بالكتابة، وأما التحديث فلا يكون إلا باللفظ.

ولذا فإنه إذا قال: حدَّثنا فإنها توهم أنه قد سمع وهو لم يسمع، وإنما قرأ على شيخه، فالأنسب أن يقول: حدَّثنا قراءةً عليه.

"وَرَابِعهَا: جوازهما فِيمَا أقرَّ بِهِ لفظًا لَا حَالًا".

قال: (رَابِعهَا) أي رابع الروايات الخمس في هذه المسألة: (جوازهما) أي جواز الإطلاق والتقييد في أخبرنا وحدَّثنا معًا.

(فِيمَا أقرَّ بِهِ لفظًا) بأن قال: نعم أُقرُّ بصحة قراءتك، (لَا حَالًا) أي لا ما أقر به بدلالة الحال وهو السكوت.

"وخامسها: جَوَاز أخبرنَا فَقَط لفظًا لَا حَالًا".

قال: (وخامسها) وهي الرواية الخامسة (جَوَاز أخبرنَا فَقَط) يعني قول أن يقول: أخبرنا فقط (لفظًا) إذا أقر بها لفظًا (لَا حَالًا)، وأما حدَّثنا فلا تجوز مطلقًا إلا مقيدةً بالقراءة، وهذه الرواية نقلها أيضًا القاضي عياض، ونسبها للإمام أحمد.

"وَظَاهر مَا سبق".

قوله: (وَظَاهر مَا سبق) أي وظاهر ما سبق من الكلام السابق حيث أجاز الرواية وإن لم يأذن، بمجرد الإقرار فإنه يجوز له الرواية.

"أَن منع الشَّيْخ للراوي من رِوَايَته عَنهُ وَلم يسند ذَلِك إِلَى خطأ أَوْ شكٍّ لَا يُؤثر، وَصرَّح بِهِ بَعضهم".

يقول الشيخ: إن الشخص إذا سمع من شيخه؛ أي من لفظ الشيخ قراءةً أو حفظًا، أو قرئ على الشيخ، وأقرَّ بصحة القراءة، فإن له ثلاث حالات من باب القسمة العقلية:

الحالة الأولى: إما أن يأذن له بالتحديث عنه، فهذا لا شك أنه يجوز التحديث أو يصح التحديث فيه.

الحالة الثانية: أن يسكت، وهذه أيضًا يصح بها التحديث.

الحالة الثالثة: أن يمنعه فيقول: نعم ما حدَّثتك به صحيح، أو ما سمعته من القارئ صحيح، لكن لا آذن لك أن تُحدِّث عني.

قالوا: هل إذا منع الشيخ التلميذ من التحديث عنه لا يصح له أن يُحدِّث به؟ نقول: لا، وهذا معنى قوله: (وَظَاهر مَا سبق أَن منع الشَّيْخ للراوي من رِوَايَته عَنهُ لَا يُؤثر) أي لا يؤثر في صحة الرواية.

(وَصرَّح بِهِ بَعضهم) أي وصرَّح بهذا الظاهر المفهوم بعض علماء الحديث، لا يُستثنى من ذلك إلا ما قاله المصنف: إذا أسند ذلك إلى خطأ؛ يعني أسنده إلى خطأٍ معين، قال: أنا أخطأت في لفظ، فحينئذٍ لا يصح التحديث بالخطأ.

قال: (أَوْ إِلَى شكّ) بأن شك في الرواية، لا أدري هل هذا من كتابي أم ليس من كتابي؟ فحينئذٍ يصح، وقد جاء عن بعض المحدثين أنه روى ثم شكَّ في روايته، فأمر بعد ذلك بأن يُعاد السماع مرةً أخرى، وألا يُروى من الرواية الأولى، جاءت هذه عن بعض شيوخ الإمام أحمد.

تطبيق هذه المسألة في الرواية قديمًا وحديثًا:

أما قديمًا فواضح، مثل المثال الذي ذكرت لكم قبل قليل، فإنه إذا منع من روايةٍ عنه من طريقٍ معين، أوز في حالٍ معين لا يصح الرواية عنه منها.

الأمر الثاني: في مسائل الإجازات، فإن بعض الناس قد يُجيز تلميذه، ثم يغضب على تلميذه فيقول: سحبت إجازتي، فنقول: إن منعه من الرواية بعد ذلك لا أثر له، وهذا موجود خاصةً في وقتنا هذا كثير جدًّا يُجيز الشيخ تلميذه ثم يغضب عليه فيقول: سحبت الإجازة، ليس له ذلك؛ لأن التحديث به إذا صحَّ التلقي فإنه يصح الأداء بعد ذلك والتحديث به.

"وَمن شكّ فِي سَماع حَدِيث لم يجُزْ رِوَايَته مَعَ الشَّك إِجْمَاعًا".

قال: (وَمن شكّ فِي سَماع حَدِيث) أي إذا شك المتلقي أنه سمع حديثًا من شيخه، قال: (لم تجز رِوَايَته مَعَ الشَّك)؛ لأن الأصل العدم وهو عدم السماع، ولا يجوز مع الشك مطلقًا، ولذلك فإن الشك أنواع:

- قد يكون الشك في الإجازة، وهذا كثير جدًّا عند المتأخرين يشك هل له إجازةٌ أم لا
- وقد يشكُّ أحيانًا بسماعه، وخاصةً في طرق التلقي، هل سمع هذا الحديث أم لا؟ فيجده مدونًا في كتبه ولا يدري هل له روايةٌ له أم لا؟

فإن لم يدري أله روايةٌ أم لا؟ فإنه لا يجوز الرواية مع الشك بإجماع أهل العلم بلا خلاف، حكى الإجماع جماعة منهم الآمدي في [الإحكام]، وتبعه كثيرون.

وهنا مسألة: أن الناس في القرون الأخيرة -يعني الخمسة قرون الأخيرة ربما وقبل ذلك- يتجوَّزون في إثبات رواياتٍ مشكوكٌ في ثبوت اتصال الإسناد فيها للكتب؛ فبعض الكتب لا يُعرَف لها إسناد، فليس لها إسناد في الأثبات، وليس لها إسناد في الفهارس، ثم يأتي رجل ويُركِّب إسنادًا باعتبار أن فلانًا تتلمذ على فلان، وهكذا إلى أن يصل لصاحب الكتاب.

وهذا لا يجوز بإجماع أهل العلم كما ذكر المصنف، وللأسف هذا كثير جدًّا، وخاصةً في القرون المتأخرة، ربنا القرون الثلاثة الأخيرة أو الأربعة من غير دقةٍ في حساب القرون التي حدث فيها ذلك، ولذا إذا أراد شخصٌ أن يروي كتابًا إما بالإجازة أو بالسماع، فإنه لا بد أن يتأكد من ذلك بالرجوع إلى الكتب من الفهارس والأثبات.

ومن الفوائد: أن بعض العلماء في القرن قبل الماضي وهو الشيخ ولي الله الدهلوي، قد ذكر أن الأسانيد رجعت إلى أربعة، أربعة فهارس وأثبات، وأنها في الغالب ترجع إلى واحد وهو ابن حجر العسقلاني، قال: أربعة، قال: وكلهم من المصارية بهذا اللفظ في كتابه، لا أجري عن صحة هذا الجمع، قال: وكلهم من المصارية، قال: وترجع كلها إلى فهرس بن حجر بالذات.

ولذا فإن أغلب اتصال أسانيد المتأخرين إلى أربعة كما ذكر ولي الله الدهلوي، أو إلى واحد وهو ابن حجر -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

"وَلَو اشْتبهَ بِغَيْرِهِ لم يروِ شَيْئًا مِمَّا اشْتبهَ بِهِ".

قال: (وَلَو اشْتبهَ بِغَيْرِهِ) يعني اشتبه إسنادٌ لكتابين، أو إسنادٌ لحديثين، (لم يروِ شَيْئًا مِمَّا اشْتبهَ بِهِ)؛ لأن القاعدة عند أهل العلم أن المشتبه يجب تركه والاحتياط فيه، والاحتياط هو العدم، وكل واحدٍ من المشتبهين يُحتمل أنه لم يسمعه، فحينئذٍ يكون قد شكَّ في السماع، وإن كان قد تيقن سماع أحد الحديثين أو أحد الكتابين، فحينئذٍ من اشتبه فإنه لا يصح له أن يروي شيئًا مما اشتبه به.

"فَإِن ظن أَنه وَاحِدٌ مِنْهُمَا بِعَيْنِه، أَو أَن هَذَا مسموعٌ لَهُ قضى جَوَاز الرِّوَايَة اعْتِمَاد على غَلَبَة الظَّن خلاف الْأَصَح الْمَنْصُوص جَوَازه".

هذه فيها فرق بينها وبين السابقة فرق يسير، هناك فرق بين الشك وبين الظن:

الظن إذا أُطلق عند الفقهاء فيعنون به غلبة الظن، قالوا: ولا توجد غلبة الظن إلا حيث وجدت قرائن، هذه قاعدة أوردها في المبدع وغيره، وبناءً على ذلك فإن الفرق بين الشك والظن:

- أن الشك هو استواء الأمرين، ولو ترجَّح أحدهما من غير دليلٍ فإنه يُسمى شكًّا.
- وإن ترجح أحد الاحتمالين بقرائن فإنه يُسمى غلبة ظنٍّ، وهو المراد بقولهم: إذا ظنَّ.

إذن فقول المصنف: (إِذا ظن أَنه وَاحِدٌ مِنْهُمَا بِعَيْنِه) أي بشرط أن توجد قرائنٌ تدل على ذلك؛ كشهادة رجلٍ واحد مثلًا، أو علامةٌ من العلامات.

قال: (أَو أَن هَذَا مسموعٌ لَهُ) أن هذا يشمل الكتاب، أو يشمل حديثًا، أو يشمل لفظًا للحديث.

قال: (ففي جَوَاز الرِّوَايَة اعْتِمَاد على غَلَبَة الظَّن) انظر هنا عبَّر بغلبة الظن مما يؤيد ما ذكر لكم قبل أنه لا يُطلق الظن عند الفقهاء إلا ويُريدون به غلبته، وأما الظن المشهور في كتب بعض الأصوليين أنه ترجُّح أحد الاحتمالين ولو ترجُّحًا ضعيفًا، فهذا الفقهاء يُلحقونه بالشك ما لم توجد فيه قرائن تدل على أحد الاحتمالين.

قال: (فيه خلاف) أي القولان (الْأَصَح الْمَنْصُوص) أي المنصوص عن الإمام أحمد، هذا المنصوص عن الإمام أحمد أُخذ مما نقله صالحٌ في سيرته أنه قال: "قلت لأبي الشيخ يُدغم الحرف يُعرَف أنه كذا وكذا ولا يُفهم عنه"، بعض الأشياخ يُدخل الحروف، ويأكل بعض الحروف، أو يُدغمها، فقال صالح: "الشيخ يُدغم الحرف يُعرَف أنه كذا وكذا ولا يُفهم عنه، ترى أن يُروى ذلك عنه؟" فقال أحمد: "أرجو ألا يضيق عليه هذا".

فهنا أحمد صحَّح الرواية باعتبار غلبة الظن، مع أنه أحيانًا قد يُدغِم حرفين، قد يُدغِم كلمةً فيُسقطها بكليتها، ومع ذلك بناه أحمد على غلبة الظن وأنه جائز، هذا معنى قوله: (الْمَنْصُوص).

مفهوم ذلك: أن هناك قولًا آخر وهذا القول نُقل عن بعض أهل العلم: أنه لا يجوز الرواية بما غلب الظن صحته؛ لأن الأصل أن الإنسان لا يروي إلا ما علمه إلحاقًا بالشهادة، وقد جاء عند ابن عديٍّ بإسنادٍ فيه ضعفٍ شديد أن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: «عَلَى مِثْلِ هَذِهِ فَاشهَد» وكذلك الرواية، فالأصل أن الشخص لا يروي إلا على ما علمه واستيقنه، وأما غلبة الظن فلا، ولكن جماهير المحدثين على الأول دون الثاني.

"وَهل يجوز للراوي إبدال قَول الشَّيْخ: أخبرنَا بحدَّثنا أَو عَكسه؟ فِيهِ رِوَايَتَانِ"

هذه المسألة وهي: إذا كان التلميذ يُريد أن يحكي صيغة شيخه، فكان شيخه قد قال: أخبرنا فأبدلها بحدَّثنا أو العكس، قال شيخه: حدَّثنا فأراد أن يُبدلها بأخبرنا، هل يجوز ذلك أم لا؟ ذكر المصنف أن فيها روايتين -أي عن الإمام أحمد-.

وقبل ذِكر هاتين الروايتين، هذه المسألة أطال فيها أهل العلم، حتى ألَّف فيها أبو جعفر الطحاوي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- جزءً مشهورًا طُبِع أكثر من طبعة في إثبات أن حدَّثنا وأخبرنا سواء، وكثيرٌ من أهل العلم تكلموا عن هذه المسألة، وجزء ابن الطحاوي مطبوع.

الروايتان عن الإمام أحمد في هذه المسألة:

الرواية الأولى عنه: أن حدَّثنا وأخبرنا سواء، فحينئذٍ يجوز للتلميذ أن يحكي لفظ شيخه، وأن يُغير بين هاتين اللفظتين، وقد نص عليها الإمام أحمد في رواية سلمة بن شبيب، فقد قال: سمعت أحمد يقول: حدَّثنا عبد الرزاق، حدَّثنا فلان، فقلت: يا أبا عبد الله، إن عبد الرزاق ما كان يقول: حدَّثنا، وإنما كان يقول: أخبرنا، فقال الإمام أحمد: حدَّثنا وأخبرنا واحد.

إذن أحمد غاير أو عكس بين لفظتي عبد الرزاق، وبين أنهما واحد بنصه الصريح، كما نص على ذلك أحمد في رواية حرب، فقد قال الحربُ: "إن أحمد قال: حدَّثنا وأخبرنا عندنا واحدٌ إن كان

سماعًا من الشيخ"، وأما القراءة فسيأتينا، أو فقد مرَّ الخلاف في هذه المسألة، وهذه الرواية رجحها جمعٌ من أصحاب الإمام أحمد، منهم الخلَّال وغيره.

الرواية الثانية: أنه لا يجوز إبدال حدَّثنا بأخبرنا، وإنما يأتي بلفظ الشيخ كما هو، وهذه الرواية نقلها حنبل بن إسحاق بن أخي الإمام أحمد عنه، فإنه نقل عن عمه أنه قال: إذا قال الشيخ: حدَّثنا قلت: حدَّثنا، وإذا قال: أخبرنا قلت: أخبرنا تتبع لفظ الشيخ، إنما هو دينٌ تؤديه عنه، لا تقل لأخبرنا حدَّثنا، ولا حدَّثنا أخبرنا إلا على لفظ الشيخ وهو أحبُّ إليّ" وهذه صريحة من الإمام أحمد في هذه المسألة.

قبل أن أخرج من هذه المسألة هذا الخلاف فيها مشهور جدًّا بفائدة: وقد ذكر أبو طاهر السلفي في مقدمة إملائه لكتاب [الاستذكار] أن الأشهر عند العلماء والأكثر هو عدم جواز إبدال حدَّثنا بأخبرنا؛ لأن هناك فرقًا:

- فتكون حدَّثنا فيما يسمعه من لفظ الشيخ.
- وأخبرنا تكون فيما يقرأه عليه.

فلا يصح الإبدال.

"وَتجوز الرِّوَايَة بالإجازة فِي الْجُمْلَة عِنْد الْأَكْثَر، خلافًا لِإِبْرَاهِيم الحربي وَغَيره".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بالحديث عن المرتبة الثالثة من مراتب التلقي: وهي الإجازة، وهذه الإجازة هي التي بقيت في زماننا في أغلب الكتب، بل إن بعض أهل العلم ذكر وهو ولي الله الدهلوي أنه لا يصح سماعٌ متصل إلا ربما لأوائل الكتب الستة، وأنا أنقل من ذهني الآن الاستثناء، وقال: لأن أغلب الأسانيد أو الكتب منقولةٌ بالإجازات لا بالسماع.

وهذا أمر قديم جدًّا، فقد ذكر أبو القاسم بن مندة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في كتابه [النصيحة] أن الأولى بالعالِمِ وهو من علماء القرن الخامس الهجري أن الأولى بالمحدِّث ألا يُحدِّث بالسماع، وإنما يُحدِّث بالإجازة قال: ديانةً واحتياطًا، وهذا هو الأحوط أن الإنسان لا يُثبت سماعًا مطلقًا، وقد يُطلق من نحو ألف سنةٍ أو دون ذلك ابن منده كان له تحرُّج من الرواية بالسماع.

إذن الرواية بالإجازة هي التي أغلب الموجود الآن فيها، إن لم يكن جميع الموجود الآن إنما هو روايةٌ بالإجازة، وهذه هي المرتبة الثالثة ربما من المراتب التي ذكرها المصنف.

الإجازة ما معناها؟ لنأخذ معناها العام، ثم أذكر أصل استدلالها اللغوي.

معناها العام: هو أن يقول الشيخ لتلميذه: (أجزت لك أن تروي هذا الكتاب عني) فلا بد من اللفظ فيها: إما بلفظ اللسان، أو بالكتابة، ولا يلزم فيها الصيغة السابقة، وإنما أدى إلى معناها.

وقد ذكروا أن الإجازة مأخوذةٌ من جاوز الماء، فيُقال: (استجزت فلانًا فأجازني إذا أسقاه ماءً لأرضه أو لماشيته)، فإنه حينئذٍ يكون إجازةٌ.

ووجه المناسبة بينهما: أن من أجاز غيره كأنه قد بذل به شيئًا، وهذا قاله بعض اللغوين، واختُلف في أصل الاشتقاق.

يقول المصنف: (وَتجوز الرِّوَايَة بالإجازة فِي الْجُمْلَة)، قوله: (فِي الْجُمْلَة) يعني في جملة الحالات والصور؛ لأن المصنف سيورد صورًا من الإجازات، بعضها فيها خلاف، وبعضها جائزة.

وقول المصنف: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، هذا الأكثر قيل إنه إجماع، حكاه أبو الوليد الباجي وليس كذلك، فإن بعضًا من أهل العلم قد منعه؛

- إما احتياطًا.
- أو نحو ذلك.

وقد نص على جواز الرواية بالإجازة الإمام أحمد، فقد قال علي بن محمد بن عبد الصمد المكي: "قلت لأحمد ونحن في مجلسٍ نسمع فيه الحديث وأنا لا أنظر في النسخة: يا أبا عبد الله، يُجيزني ألا أنظر في النسخة فأقول: حدَّثنا مثل الصك إذا لم يُنظَر فيه فيشهدون؟ قال: "لو نظرت في الكتاب كان أطيب لنفسك"".

وقال عبد الله بن أحمد: "ما أجاز أحمد لأحدٍ شيئًا إلا جزئين لعباس المديني، فجعل ينظر فيهما ثم أجازهما له"؛ أي أن أحمد كان مشددًا في الإجازة، وإنما أجاز للعباس المديني، ومع إجازته له فإنه نظر في الجزئين فجمع مع الإجازة المناولة، وجمع معه النظر فيهما وهو العرض، فأقرَّ فيه، وهذا من أعلى درجات الإجازة كما سيأتينا إن شاء الله في المناولة، وهذا عليه كثيرٌ من أهل العلم، وقلت لكم: أنه حُكي فيه الإجماع.

"خلافًا لِإِبْرَاهِيم الحربي وَغَيره".

قال: (خلافًا لِإِبْرَاهِيم الحربي) وإبراهيم الحربي من علماء الحنابلة -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- المتقدمين، وقد وافق إبراهيم جماعةٌ من المحدثين فمنعوا من ذلك، وشدَّدوا فيه تشديدًا كبيرًا، قالوا: لأن الاعتماد على الإجازة يجعل الشخص لا يرحل لطلب العلم، ولا يسعى للسماع بنفسه، وإنما يكفي بها.

قال: (وَغَيره) أي وغيره من أهل العلم، ذكرت لكم أسماءهم، وممن شدَّد فيها: الحافظ بن محمد بن موسى الحازمي، فإن له كتابًا مطبوعًا اسمه [الإجازة]، أو سُمِّي بـ [الإجازة]، قال الحازمي: "المختار في باب الرواية العدول عن الإجازة مهما أمكن، والجواز عند الضرورة في باب الرواية" وهذا الكلام للحازمي محمد بن موسى، يدلنا على أن المنقول عن العلماء في النهي عن الإجازة إنما هو من باب الاحتياط والتشديد، وأنه لا يُصار إليها إلا عند الضرورة قدر المستطاع.

"وَيجب الْعَمَل بِهِ؛ لِأَنَّهُ كالمرسل".

قال: (وَيجب الْعَمَل بِهِ) أي ويجب العمل بالحديث المجاز به (لِأَنَّهُ كالمرسل)؛ لأنه يكون حكمه حكم المرسل، سواءً صححت الإجازة أو لم تُصححها على قول إبراهيم الحربي ومن وافقه.

"ثمَّ الْإِجَازَة معِين لُمعين".

شرع المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في ذكر أصناف الإجازة، وأصناف الإجازة أنواعٌ متعددة، وبعضهم يوصلها أنواعًا كثيرة، لكن نجعلها على سبيل الإجمال ستة أنواع، وقد تكلم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عن خمسةٍ من هذه الستة:

النوع الأول: هو إجازة معينٍ في معين.

والنوع الثاني: إجازةٌ لمعينٍ في غير معين، وهذا لم يتكلم عنه المصنف.

والأمر الثالث: إجازةٌ لغير معينٍ بوصف العموم.

والرابع: الإجازة للمجهول، وهذا أيضًا لم يتكلم عنها المصنف، ويدخل به الإجازة بالمجهول.

والأمر الخامس: الإجازة للمعدوم، وتكلَّم عنها المصنف.

والسادس: الإجازة المعلقة بشرطٍ.

وهذه الأنواع الست تكلم المصنف عن أغلبها، وإنما ترك نوعين يدل عليهما الحال، وهو النوع الثاني ربما والرابع، وهو: الإجازة لمعينٍ في غير معين، والإجازة لمجهول، سيأتي إن شاء الله الحديث عنها استطرادًا في المناسبات.

قال: (ثمَّ الْإِجَازَة) أي ثم إن الإجازة، أي ثم هنا المرتبة، فهي مرتبة تلي القراءة والسماع، أو تلي السماع ثم القراءة.

قال: (معِين لمُعين) هذا النوع الأول من أنواع الإجازة: معينٌ لمعين، صورة إجازة معين لمعين: أن يكون المجاز معينًا، والمجاز له معين، فيقول: (أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب، هذه تسمى إجازة معينٍ لمعين)، (أجزت لك أن تروي عني هذه الكتب)، (أجزت لمحمدٍ أو زيدٍ أن يروي عني هذا الكتاب ونحوه) هذه من باب إجازة معين لمعين.

وهذا النوع من الإجازة هو أقوى أنواع الإجازات عند أهل العلم، وكل من قال بصحة الإجازة فإنه يُصحِّح هذا النوع من الإجازات، وهذا الذي جعل القاضي عياض يقول: "لا خلاف في هذا النوع من الإجازة وأنه جائز".

بل بالغ القاضي عياض فقال: "إن الخلاف عند أهل العلم السابق الذي ذكرناه في الإجازة إنما هو في الأنواع الثاني والثالث وما بعدها، وأما النوع الأول فلا خلاف، ورُدَّ عليه في ذلك وقيل: إنه ليس بصحيح، ومن ردَّ عليه ابن السبكي في [الإبهاج] بل قال: "الصحيح أنه لا خلاف عند من يقول بصحة الإجازة، بل إن الخلاف في الإجازة يدخل حتى النوع الأول".

<u>النوع الثاني من الإجازة لم يذكره المصنف</u>: وهو الإجازة لمعينٍ في غير معين.

مثالها: قالوا: أن يقول: (أجزتُك في كل ما تصح لي روايته)، أو (أجزتُك بكل مروياتي) فلم يجعل له ثبتًا يُجيزه بما فيه، وإنما أطلق له بجميع أشياخه وجميع مروياته، وقد قال ابن مفلح: "أن الإجازة لمعينٍ في غير معين مثل المرتبة الأولى، لكنها دونها في الضعف" قليله، ولكنها في الدرجة الثانية من حيث القوة.

"وَيجوز أَن يُجِيز جَمِيع مَا يرويهِ لمن أَرَادَهُ قَالَه أَبُو بكر وَابْن مَنْدَه من أَصْحَابنَا وَغَيرهمَا".

<u>هذه هي الصنف الثالث من الإجازة</u>: وهو أن يُجيز لغير معينٍ بوصف العموم، يقول أهل العلم: ولها صورتان:

- إما أن يُجيز لغير معينٍ بمعين، مثل أن يقول: (أجزت الحاضرين بالكتاب) فهذا إجازةٌ لغير معينٍ بمعين.
- أو أن يُجيز غير معينٍ بغير معين؛ كأن يقول: (أجزت الحاضرين بكل مروياتي) فهذه إجازة غير معين بغير معين.

وأنا جعلتها صورتين لكي ما نُزيد التقاسيم فنقول: إن المصنف ترك أنواعًا كثيرة، وإنما لكي نُدخلها في هذا الصنف.

إذن هذه الصورتان، غير المعين هذه كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا، ويُحبها كثيرٌ من المعنيون بالإجازات؛ فمن صور غير المعين: أن يأتي رجل فيقول: (أجزت لأهل العصر) فمن أجاز لأهل العصر، أو أجاز لجميع المسلمين، أو أجاز لمن اطَّلع على كتابه، فكل هذا من باب الإجازة لغير المعين، فهو لم يُعين اسمه أو وصفه الذي يتعيَّن به عن غيره، وإنما جعله على سبيل العموم.

هذه كثيرة جدًّا، حتى جمع بعض المعاصرين كل من نُقلت عنهم إجازة على سبيل العموم، ثم بعد ذلك يبدأ في السعي لعلو الأسانيد، فعلى سبيل المثال باعتبار أن أغلبكم من صغار السن مثلًا، نقل أن بعض المكيين ممن توفي سنة ألف وأربعمئة وثمانية أجاز أهل العصر، فيأتي شخص لمن كان بالغًا، سنتكلم هل يصح الإجازة لمن هو دون البلوغ أم لا؟ سيأتي الكلام لها.

فيجد ولو كان عاميًّا أدركه فيقول: أنت مجازٌ من فلان، فأجزني بما أجازك به فلان، وفلانٌ هذا العامي لا يعرف العلم، ولا يعرف المجيز، ولا يعرف أصلًا ما فكرة الإجازة بالكلية، وهذا موجود كثير جدًّا في وقتنا بالذات، وقبل وقتنا قبل مئة سنة خاصةً الأخيرة عند الذين يتكلفون في البحث عن أشياخ أغلبهم مجاهيل، ثم يجعل أشياخه من المعمرين، فيجعل شيخه من المعمرين؛ لأنه أدرك فلانًا الذي عُمِّر في القرن الفلاني، وهذا كثير جدًّا، وقد ألَّف بعض المعاصرين جمع كل من أجاز إجازةً عامة لكي يُحاول أن يُركِّب أسانيد بطريقةٍ معينة.

على العموم يقول الشيخ: (وَيجوز أَن يُجِيز جَمِيع مَا يرويهِ لمن أَرَادَهُ) وهذه الإجازة كما ذكرت لكم لغير معينٍ بوصل العموم.

قال: (قَالَه أَبُو بكر) يعني أبو بكر عبد العزيز (وَابْن مَنْدَه من أَصْحَابنَا) فإن ابن منده لما سُئل عن هذه المسألة وهي مسألة الإجازة، قال: "أجزت كل من قال: لا إله إلا الله".

قال: (وَغَيرهمَا) أي وغيرهما من أهل العلم، هذه الإجازة العامة وإن أجازها بعض أهل العلم إلا أنها في الحقيقة لم تكن موجودةً إلا عند المتأخرين، فقد ذكر الحافظ محمد بن موسى الحازمي، توفي سنة خمسمئة وأربعة وثمانين أن هذه الألفاظ التي صارت متداولةً عند جماعةٍ من المتأخرين؛ يعني ربما لم تتداول إلا في ذلك الوقت في عصره؛ أي في القرن السادس.

قال: "نحو قول المجيز: أجزت لمن أحب الرواية عني، أو أجزت لمن أدرك حياتي، أو أجزت لأهل الإقليم الفلاني، وما شاكل ذلك من الألفاظ التي تُنبئ عن العموم، قال: "لم أرَ في اصطلاح المتقدمين من ذلك شيئًا، غير أن نفرًا من المتأخرين استعملوا هذه الألفاظ ولم يرو بها بأسًا، وممن أدركت من نحو أبي العلاء الحافظ -يقصد العطار- وغيره كانوا يميلون إلى الجواز"، ثم نقل أيضًا منهم أبو طاهر السلفي.

إذن هذه الطريقة في الحقيقة إنما هي طريقة بعض المتأخرين فيما يظهر من كلام الحازمي أنها لم تكن موجودةً إلا في القرن السادس ربما، أو في آخر الخامس في ظاهر كلامه، وابن منده الظاهر المقصود هنا ليس محمد بن إسحاق الإمام، توفي سنة ثلاثمئة وخمسة وتسعين، وإنما ربما ابنه أبو القاسم، أو حفيده، فلم أستدِل ما المراد بابن منده هنا.

طبعًا الحازمي عاب هذه الطريقة، فقد قال الحازمي: "وعلى الجملة فإن التوسع في هذا الشأن خاصةً غير محمود، فمهما أمكن العدول منه إلى غير هذا الاصطلاح كان ذلك أجمل ولا شك"، فليس المقصود المكاثرة وإنما المقصود التشبُّه بأهل العلم في الإجازات.

"خلافًا لآخرين".

نعم (خلافًا لآخرين) نقلت لكم كلام الحازمي، وأن الحازمي كان يرى أن هذا ليس بمناسب، والحقيقة أن هذا متجه إلا إذا ضاق الأمر، فالأمر فيه ضاق في هذه الحالة ربما يُقبَل.

"وَلَا تجوز لمعدوم تبعًا لموجود".

هذه تُسمى الإجازة للمعدوم، وقبل أن نذكر كلام المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لا بد أن نعلم أن المصنف ذكر في الأنواع التي تقدمت هو يتكلم عن الإجازة للمجهول، وهنا بدأ يتكلم عن الإجازة للمعدوم.

والإجازة للمعدوم لها صورتان:

- الإجازة للمعدوم على سبيل التبع للموجود.
- والنوع الثاني: الإجازة للمعدوم على سبيل الاستقلال.

وقد أورد المصنف هذين النوعين معًا، فبدأ بالأول: وهو الإجازة للمعدوم على سبيل التبع فقال.

"وَلَا تجوز لمعدوم تبعًا لموجود؛ كفلانٍ وَمن يولد لَهُ في ظَاهر كَلَام جمَاعَة من أَصْحَابنَا، وَقَالَهُ غَيرهم؛ لِأَنَّهَا محادثة وَإِذن في الرِّوَايَة".

يقول الشيخ: (وَلَا تجوز لمعدوم تبعًا لموجود) هذه الإجازة هي التي تُسمى الإجازة للمعدوم عطفًا على الموجود.

قال مثالها: (أن يُجيز لفلانٍ وَمن يولد لَهُ) ولم يكن المولود له حيًّا، فحينئذٍ لا تجوز الإجازة له.

قال: (في ظَاهر كَلَام جمَاعَة من أَصْحَابنَا، وَقَالَهُ غَيرهم) أيضًا ممن قال ذلك أيضًا: الماوردي، وقد ألَّف الخطيب البغدادي جزءً في هذه المسألة، طُبِع هذا الجزء، اسمه [الإجازة للمجهول

والمعدوم والمعلقة على شرط]، وهو أوسع من تكلم عن مسألة الإجازة للمعدوم وللمجهول، والإجازة المعلقة على شرط، وهو الذي نقل كلام الماوردي وغيره من أهل العلم في هذه المسألة.

قال المصنف: (لِأَنَّهَا محادثةٌ وَإِذنٌ فِي الرِّوَايَة) أي لأن الإجازة محادثة وإذن في الرواية، ولا تصح المحادثة ولا الإذن في الرواية إلا لمن كان موجودًا وقت الإجازة، ولا يلزم أن يكون موجودًا في المجلس، وإنما يكون موجود في الزمان أو في العصر حي، بمعنى أنه حي.

لماذا قال المصنف: (لِأَنَّهَا محادثةٌ وَإِذنٌ فِي الرِّوَايَة)؟ لأن بعض أهل العلم يقول: إن الإجازة ليست محادثة ولا إذن في الرواية، وإنما الإجازة إنما هي بمثابة البذل والإعطاء فتكون مثل الوقف، فتكون بمثابة الهبات والأوقاف، والأوقاف يصحُّ فيها الوقف على المعدوم تبعًا؛ كأن يقول: (أوقفتُ على فلانٍ ومن سيولد له).

"وأجازها أَبُو بكر بن أَبي داود وَغَيره، كَمَا تجوز لطفل لَا سَماع لَهُ فِي أصح قولي الْعلمَاء، وكما تجوز للْغَائِب".

قال: (وأجازها أَبُو بكر بن أَبي داود) هذا ابن صاحب السنن، وهو من أصحاب الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، ونصُّ مسألته نقلها الخطيب البغدادي بإسناده أن ابن شاذان قال: "سمعت أبا بكر بن أبي داود سُئل على الإجازة فأجاب فقال: قد أجزت لك ولأولادك، ولحبل الحبَلة" فهنا أجاب ابن أبي داود بتطبيق جواز الإجازة للمعدوم تبعًا للموجود.

قال: (وَغَيره) أي وغير ابن أبي داود قال بذلك، وممن صححها الخطيب البغدادي في جزئه الذي ذكرت لكم قبل قليل، ونقلها أيضًا مشافهةً عن أبي الطيب الطبري.

ثم قال المصنف: (كَمَا تجوز لطفل لَا سَماع لَهُ في أصح قولي الْعلمَاء) هذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين: هل تصح الإجازة للطفل الذي لا يصح السماع له؟ وتقدَّم معنا ما هو السن الذي يصح فيه السماع أم لا؟

وهذه المسألة تكلمنا عنها مسألة السماع في شروط الراوي، فيها قولين لأهل العلم، وقد ذكر هذين القولين وفصَّل من قال بهما الخطيب البغدادي في [الكفاية]، وذكر من قال بكلا القولين، ورجَّح صاحب [الكفاية] وكثير من أهل العلم أنها تصح الإجازة للغائب، وهذا الذي عليه العمل؛ فكثير من العلماء يروون بإجازاتٍ مكتوبة إليهم، وليسوا حاضرين مع المجيز عند الإجازة لهم، وعمل المسلمين عليه منذ القِدَم.

ولذلك يقول: (وكما تجوز للْغَائِب) هذا للغائب، كذلك الطفل الصغير، عفوًا أنا دخلت بين المسألتين، أورد الخطيب البغدادي الخلاف في الكفاية، وذكر القولين في هذه المسألة.

ثم أورد المصنف بعدها مسألة: وهي قوله: (وكما تجوز للْغَائِب) فالسماع لا بد أن يكون من حاضر، وأما الغائب فلا يجوز السماع منه لكن تصح الإجازة له، وعليها عمل المسلمين؛ لأن الإجازة هي إباحة وإذن، والإذن يصح للغائب، ويصح للصغير ولو كان دون خمس سنوات.

"وَلَا تجوز لمعدومٍ أصلًا".

هذا النوع الثاني من أنواع الإجازة للمعدوم: وهو الإجازة للمعدوم على سبيل الاستقلال، فقال: (وَلَا تجوز لمعدومٍ أصلًا) وهو المعدوم ابتداءً.

ومثَّل له فقال: "كأجزت لمن يُولد لفُلَان" من غير إجازةٍ لأبيه.

قال: "وَقَالَهُ الشَّافِعِيَّة"؛ أي وقال الشافعية كذلك: إنه لا تصح الإجازة للمعدوم أصلًا، نقل القاضي عياض أن هذا القول قال به أبو الطيب الطبري، والخطيب البغدادي، وغيرهم، والماوردي وغيرهم.

قال: " كالوقف عندنَا وَعِنْدهم" أي أن الوقف لا يصح عندنا وعندهما على المعدوم استقلالًا، بينما الوقف عندنا يصح على المعدوم تبعًا، ولا يصح على المعدوم استقلالًا.

"وأجازها القاضي وَبَعض الْمَالِكِيَّة".

قال: (وأجازها القاضي) أي القاضي أبو يعلى -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، ولا يوجد كلام القاضي إلا عند الخطيب البغدادي، فقد نقله عنه سماعًا، فقد قال الخطيب في رسالته في [إجازة المجهول والمعدوم]، قال: "سمعت أبا يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفرَّاء الحنبلي يقول: تصح الإجازة لمن كان موجودًا ولمن يُحدِّث ممن ليس بموجودٍ إذا صحَّ عنده حديث المجيز"، هذا نص كلام القاضي أبو يعلى، وليس في كتبه، وإنما نقلها عنه الخطيب سماعًا.

هذه الرواية بصحتها نقلها أو جعلها ابن مفلح احتمالًا في [المذهب] بناءً على أن الموفق بن قدامة جوَّز الوقف على المعدوم استقلالًا، فقال تخريجًا على ذلك: "يتوجه منه احتمالٌ بصحة الإجازة له".

"وَيَقُول: أجَاز لي فلَان".

قال: (وَيَقُول) أي ويقول المجاز (أجَاز لي فلَان) وهذا بإجماع، هذه صيغة الأداء لما يرويه بالإجازة، وقلت لكم قبل: أن أبا القاسم بن منده ذكر في كتابه [النصيحة] أن الأولى لطالب العلم إذا أراد أن يُحدِّث في عصره؛ أي في عصر ابن منده في القرن الخامس: ألا يُحدِّث بالسماع، وإنما يُحدِّث بجميع مروياته بالإجازة؛ لأنها الأحوط والأولى، فلا يُقول إلا حدَّثنا فلانٌ إجازةً.

"وَيَقُول: حدَّثنا وَأخْبرنَا إجَازَة".

(وَيَقُول) أي يجوز للمتلقي إذا أراد أن يروي أن يقول: (حدَّثنا وَأخْبرنَا إجَازَةً).

"وَبِدُون إجَازَة لَا يجوز عِنْد الْأَكْثَر".

قال: (وَبِدُون إجَازَة) بأن يقول: حدَّثنا وأخبرنا لا يجوز ذلك (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم.

هذه الجملة فيها إشكال:

الإشكال الأول: أن ظاهر كلام المصنف أنه لا يجوز أن يقول: حدَّثنا، ولا يجوز أن يقول: أخبرنا، فبقوله: (وَبِدُون إجَازَة لَا يجوز) فيعود للكلمتين التي هي حدَّثنا وأخبرنا، هذا هو ظاهر كلام المصنف كما هو واضحٌ من سياقه.

بينما الذي نقله ابن مفلح في الأصول: أن الخلاف عند أهل العلم إنما هو في حدَّثنا، وأما أخبرنا فإنه لم يحكي فيها هذا الخلاف، والخلاف فيها على قولين:

الأول: أنه لا يجوز ذلك إلا مقرونةً بلفظ الإجازة، ذكر أبو طاهر السلفي في مقدمة إملائه على [الاستذكار]: أن هذه طريقة أهل المشرق، فلا بد أن يُظهروا السماع والإجازة، وذكر ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن هذه هي الأشهر عند طريقة المتأخرين من المحدثين، فيُنكرون التحديث بدون لفظ الإجازة، وقد أنكر أبو بكر بن ثابت -يعني به الخطيب البغدادي- على أبي نُعيمٍ الأصبهاني ذلك، أنه كان يُحدِّث من غير تصريحٍ بلفظ الإجازة.

القول الثاني: أنه يجوز أن يُحدِّث من غير لفظ الإجازة، وقد نص عليه الإمام أحمد في رواية الحكم بن نافع، نقلها عنه ابن منده في كتابه [الإجازة]، ونقل ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ذلك عن بعض أصحاب الإمام أحمد وهو أبو نجيحٍ الأصبهاني المتوفى سنة خمسمئة وثمانية وأربعين من

الهجرة، وهو أحد حفَّاظ الحديث، فإنه قال في بعض إجازته لطلبته: "فليرووا عني بلفظ التحديث وإن أرادوا بلفظ الإجازة" مع أنه إنما أجازهم.

وقد استدل ابن منده على صحَّة ذلك بأنها طريقة أهل العلم، فقد ذكر أن أبا عبد الرحمن النسائي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- كان يُحدِّث في كتابه كثيرًا عن هنَّادٍ بلفظ "أخبرنا"، قال: "ولم يشكُّ أن رواية النسائي عن هنَّادٍ أنها إجازة"، فهذا يدل على جواز ذلك.

وقد ذكر أبو طاهر السلفي أن هذه هي طريقة أغلب المغاربة والأندلس، فإنهم يُجيزون ذلك وقال: "أنا سأسير على طريقتهم في كتابي هذا وربما في سائر كتبي على هذه الطريقة".

"وَحكى عَن القاضي جَوَاز أجزت لمن يَشَاء فلَان".

هذه المسألة أوردها المصنف لنقول إنها الأولى ألا يكون هذا محلها، وإنما الأولى أن تُقدَّم قبل الإجازة للمعدوم؛ لأنها متعلقة بالإجازة للمجهول، والإجازة المعلقة بشرط، فالأولى أن تُقدَّم على بيان صفة التحديث بالإجازة؛ أي الأولى أن تقدَّم على المسألة التي قبلها.

يقول الشيخ: (وَحكى عَن القاضي) أي القاضي أبي يعلى -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- (جَوَاز) أي جواز أن يقول: (أجزت لمن يَشَاء فلَان).

هذا النقل عن القاضي نقله عنه الخطيب البغدادي في رسالته في [إجازة المجهول والمعدوم]، وذكر أن القاضي أبا يعلى استدل على ذلك بأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أمَّر أُمراءه في غزوة مؤتة، وأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- علَّق تأمير جعفر بمصاب زيد -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا-، وعلَّق تأمير عبد الله بن رواحة بمصاب جعفر، وقد رُدَّ عليه، أو وقد نقل عن بعض علماء الحنفية رد هذا الاستدلال، ولكن على العموم نُقل عنه ذلك.

هذه المسألة وهو إذا قال: (أجزت لمن يَشَاء فلَان) هذه الصيغة تحتمل أمرين، أو تحوي أمرين:

الأمر الأول: الجهالة للمجاز، فإنه لا يُعرَف مَن هو المجاز فهو مجهول (لمن يَشَاء فلَان) من هو الذي يشاء؟ هو لا يُعرَف، وهذا الذي يُسمى الإجازة للمجهول.

الأمر الثاني: أن هذه الإجازة معلَّقة على مشيئة شخصٍ معين، فإذا شاء لفلان فإنه يصح حينئذٍ الإجازة له بها.

وهذه الإجازة نقل المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عن القاضي أنه أجازها، ونُقلت إجازتها عن بعض العلماء فيما نقله الخطيب وغيره، وهو عن ابن عمروس المالكي، ونُقلت أيضًا عن أبي عبد الله الداماغاني الحنفي، ثم ذكر المصنف أنه خالف فيها القاضي أبو الطيب -أي الطبري-.

"وَغَيره"؛ أي وغيره من أهل العلم، يعني بذلك أبا الحسن الماوردي، وممن رجَّح المنع المرداوي في [التحبير]، فإنه لم يُصحح الإجازة بهذه الطريقة، ولعله تبع في ذلك البرماوي في شرح الألفية.

هذه الطريقة من الإجازة مثالها، موجودٌ عند بعض المشايخ ممن مر عليَّ أن أحد المشايخ توفي -عليه رحمة الله- أعطاني نحوًا من عشرين إجازةً مطبوعةً ممهورةً بتوقيعه، وقال: ضع اسم من شئت، هذه هي مسألتنا بعينها، فيُعطي الشيخ تلميذًا أو شخصًا نُسخًا من الإجازات ويقول: أجِز من شئت، فهذه فيها أمران:

- تعليق.
- وفيها جهالة.

وكثيرٌ من أهل العلم لا يُصحح الإجازة بهذه الطريقة، وهذا معروف عن أحد المشايخ توفي -عليه رحمة الله- يُكثر من هذه الطريقة؛ لأنه يُريد إكثار الناس عنه بالرواية، وأنتم تعلمون أن الشخص إذا أُكثر عنه بالرواية ربما يفتخر بذلك.

"والمناولة وَالْمُكَاتبَة المقترنة بِالْإِذْنِ تجوز الرِّوَايَة بهَا كَالْإِجَازَةِ".

هذه المرتبة التالية الإجازة ربما تكون الرابعة: وهي المناولة، ومثلها أيضًا المكاتبة، والمناولة صورتها: أن يأتي الشيخ التلميذ فيقول: (خذْ هذا الكتاب فاروه عني)، ولا تكون المنازلة مناولةً إلا بكتابٍ ولفظٍ معًا، فلو أعطاه كتابًا من غير إذنٍ باللفظ فلا تُسمى مناولةً، وإنما تكون ملحقةً بالوجادة أو بغيرها.

والمكاتبة كذلك إذا كتب له وكان بعيدًا عنه، ولكن قرنها بالإذن؛ أي قرن الكتابة له بالإذن أن يرويها عنه.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (تجوز الرِّوَايَة بهَا كَالْإِجَازَةِ) أي حكمها كحكم الإجازة من حيث جواز الرواية بها، ومن حيث ما يتعلق بصيغة الأداء، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بها التي سبق ذِكرها.

"وَمُجَرَّد قَول الشَّيْخ للطَّالِب: هَذَا سماعي أَو روايتي لَا تجوز لَهُ رِوَايَته عَنهُ عِنْد الْأَكْثَر".

هذا الذي يُسمى الإعلام، فإذا قال (الشَّيْخ للطَّالِب: هَذَا سماعي) بهذا الكتاب، أو بهذا الحديث، (أَو روايتي) ولم يُجزه باللفظ أو بالكتابة، يقول الشيخ: (لَا تجوز لَهُ رِوَايَته عَنهُ)؛ لأنه لم يأذن له بذلك.

(عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، ولم يُخالف في ذلك إلا بعض الحنفية وبعض الشافعية، وبعض الظاهرية كما قال ابن مفلح، وإلا فإن أغلب أهل العلم وأكثرهم كما ذكر المصنف على أنه لا تجوز له الرواية، بل لا بد من الإذن بالرواية، بأن يقول: أجزتُ لك، أو اروه عني، ونحو ذلك.

"وَلَو وجد شَيْئًا بِخَط الشَّيْخ لم تجز رِوَايَته عَنهُ، لَكِن يَقُول: وجدت بِخَط فلَان وَتسَمى الوجادة".

يقول: (وَلَو وجد شَيْئًا بِخَط الشَّيْخ لم تجز رِوَايَته عَنهُ)؛ لأنه لم يسمعه منه، فلا يصح أن يقول: أخبرنا أو حدثنا، أو سمعت؛ لأن هذه الصيغ جميعًا هي صيغ تدل على التلقي المباشرة، وهو لم يتلقَ منه هذا الكتاب أو الحديث، وإن وجده بخط شيخه.

قال: (لَكِن يَقُول: وجدت بِخَط فلَانٍ) أو يقول: قال فلانٌ وجادةً (وَتسَمى الوجادة) فحينئذٍ تُسمى وجادة، والوجادة موجودة كثيرًا عند أهل العلم، ويؤخذ منها الأحكام، بل إن أغلب الكتب التي بين أيدينا في الحديث والفقه إن لم نقل كلها، هي في الحقيقة من هذا الباب من باب الوجادة، فتوجد المخطوطة بخط فلانٍ، وعليها سماعات أهل العلم التي تثبت أن فلانًا هو الذي روى هذا الكتاب، أو الجزء، فإنما هي وجادة.

"وَيجب الْعَمَل بِمَا ظنَّ صِحَّته من ذَلِك فَلَا يتَوَقَّف على الرِّوَايَة عِنْد الْأَكْثَر".

قال: (وَيجب الْعَمَل بِمَا ظنَّ صِحَّته من ذَلِك) الضمير يعود إلى الوجادة، فإنه يجب العمل به، والعمل يشمل مسائل الاعتقاد، ويشمل أيضًا المسائل الفروعية، ومن أشهر الكتب عند الحنابلة وجادةً وهو كتاب [الرد على الجهمية] للإمام أحمد، فقد ذُكر أن هذا الكتاب موجودةٌ وجادة، والوجادة مما يصح نقله، وإن لم يكُ متصل السماع، حينئذٍ هو من باب الوجادات.

وهذا بإجماع أهل العلم المتأخرين على أنه يجب العمل بالوجادات، فكتب الفقه كلها وجادات الآن، بل وكتب الحديث كذلك.

قال: (وَيجب الْعَمَل بِمَا ظنَّ صِحَّته من ذَلِك فَلَا يتَوَقَّف على الرِّوَايَة)؛ أي لا يتوقف العمل على الرواية (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، وقد نقل بعض المالكية أن أكثر المالكية وغيرهم يرى خلاف ذلك وهذا غير صحيح، بل الأكثر من أهل العلم إن لم يُقَل إن هذا إجماعٌ بين أهل العلم على أنه يجب العمل بالوجادات.

"مَسْأَلَة: الْأَكْثَر على جَوَاز نقل الحَدِيث بِالْمُعْنَى للعارف بمقتضيات الْأَلْفَاظ الْفَارِق بَينهَا".

هذه المسألة وهي قضية الرواية الحديث بالمعنى ناسب ذِكرها بعدما سبق لما ذكر المصنف أنه يجوز تغيير صيغ الأداء والتلقي بالمعنى، فكذلك يجوز الرواية بالمعنى.

فقال المصنف: (الْأَكْثَر) أي أكثر أهل العلم على ذلك، وقد نص على الأكثر الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- فقد نقل عنه حربٌ، والميموني، والفضل بن زياد، وأبو الحارث، ومهنَّى، كلهم نقلوا عن الإمام أحمد جواز الرواية بالمعنى، وأن أحمد قال: "ما زال الحفَّاظ يُحدِّثون بالمعنى" فهذا يدلنا على أن الرواية بالمعنى جائزة.

قال: (الْأَكْثَر على جَوَاز نقل الحَدِيث بِالْمُعْنَى) أي بلفظه، (بِالْمُعْنَى) أي المقارب له (للعارف بمقتضيات الْأَلْفَاظ الْفَارِق بَينهَا).

قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-:

(للعارف) هذا يدلنا على أن من شرط الذي يروي بالمعنى أن يكون عارفًا لذلك؛ أي عارفًا بالألفاظ.

(بمقتضيات الْأَلْفَاظ)؛ أي بدلائلها.

(الْفَارِق بَينهَا) أي المفرِّق بين ألفاظ اللغوية، فيعرف الفروقات بين الألفاظ، فلا بد أن يكون له علمٌ بالعربية، ودلائل كل واحدةٍ من هذه الألفاظ.

عندنا هنا مسائل تتعلق بهذه الجملة، قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها:

أول مسألة: أن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عبَّر هنا بأن أكثر أهل العلم قالوا: إنه يجوز الرواية بالمعنى، وقد أطال على هذه المسألة ابن رجب في شرح [العلل]، وذكر أن للترمذي كلامًا يوهِم إجماع أهل العلم على أنه يجوز رواية الحديث بالمعنى لمن كان بصيرًا بالمعاني عارفًا بها.

ثم ذكر ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن هذا ليس بإجماع، وإنما هو قول الأكثر، ونقل عن بعض المتقدمين أنه لا يجوز الرواية بالمعنى. هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية: أن الرواية بالمعنى من شرطها أن تكون من عارفٍ بالعربية، وذلك أن بعضًا من المحدثين نقل أحاديث بالمعنى ظنًّا منه أنه لم يُغير معناها وهو في الحقيقة قد غيرها.

ومن الأمثلة التي أوردها أهل العلم في ذلك: أن بعضهم نقل حديث عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- في حيضها في الحج أن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال لها وهي حائض: «انْقُضِي رَأْسَكِ وَامْتَشِطِي» ولم يذكر أن ذلك في الحج، فألغى الحج، فأوهم كلام ذلك الراوي أن ذلك الحديث متعلق بغُسل الحيض مطلقًا، ولذلك أورده في باب غسل الحيض.

وقد أنكر أهل العلم هذا المعنى، وقالوا: إن هذا الحذف لكونه في غُسل الحج بعد طهرها من حيضها، حذف هذه الجملة كونه في الحج يُخِلُّ بالمعنى، كما نقل ذلك ابن رجب، والمذهب معروف أن مسألة نفض الرأس، نفض الشعر للحائض والجُنُب ما الفرق بينهما.

من الأحاديث أيضًا التي نُقلت بالمعنى فتغير أنه جاء عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أنه قال: «إِذَا قَرَأَ -أي الإمام- فَأَنْصِتُوا» فبعضهم نقل هذا الحديث بالمعنى فقال: «إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ ﴿وَلا الضَّالِّينَ﴾ فَأَنْصِتُوا» فحمل الحديث على سكوته عند انتهائه من القراءة، ولم يحمله على ابتداء القراءة، وهذا مخالف لظاهر القرآن، ومخالفٌ للحديث، وإنما هو في عموم الأحاديث.

أيضًا من الأحاديث التي أوردها أهل العلم، وهذه الأحاديث كلها أوردها ابن رجب في التدليل على أن بعضًا قد ينقل الحديث وهو ليس عالمًا بالعربية، أو بفقه الحديث، فقال: "إن بعضهم كان نقل حديث أبي سعيد أنه قال: "كنا نؤديه" على عهد النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في مسألة زكاة الفطر، فغيَّر كلمة نؤديه إلى مورِّثه، فغيره تغيرًا كبيرًا جدًّا، وهو أقرب إلى التصحيف منه إلى الرواية بالمعنى.

ثم أراد أن يُفسِّر كلمة نورِّثه فقال: نورِّثه أي الجد، فكنا نورِّثه في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، قالوا: هذا من أقبح التصرُّف السيء في الحديث، فإنه صحَّفه، ثم زاد في تصحيفه أن غيَّر معناه، بعد ذلك ظنًّا منه أنه قد فهم المعنى، وهو قد فهمه فهمًا خاطئًا، ثم ذكر أمثلة كثيرة جدًا متعلقة بهذا المثال.

"خلافًا لِابْنِ سِيرِين، وَعَن أَحْمد مثله".

قال: (خلافًا لِابْنِ سِيرِين) أي أن ابن سيرين خالف في هذه المسألة، فقد نُقل عنه ذلك، ابن سيرين وجماعة من السلف نُقل عنهم أنه يجب نقل لفظ الحديث كما هو من غير تغييرٍ له عن صورته، وقد نظَّر ابن مفلح -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ما نُقل عن ابن سيرين، فقد ذكر ابن مفلح أن هذا فيه نظر، فإن المنقول عن السلف -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- إنما هو مراعاة اللفظ، فلعل ما نُقل عنه إنما هو من باب الاستحباب، أو أنه بالنظر إلى لمن لم يكن عارفًا بألفاظ العربية أو بفقه الحديث، ثم رجَّح ابن رجب ظاهر كلام الترمذي أنه إجماع، فلم يُنقل عن ابن سيرين شيئًا في ذلك.

ثم قال المصنف: (وَعَن أَحْمد مثله) الحقيقة أن هذه المسألة تكلم عنها القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وكلهم نقلوا الخلاف عن ابن سيرين ولم ينقلوا عن أحمد شيء، وإنما الذي نقل عن أحمد أنه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى هو شيخ القاضي أبو يعلى، فقد أطلق روايتين عن أحمد في جواز رواية الحديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بالمعنى.

ومعلومٌ أن طريقة أبي عبد الله بن حامد هو التوسُّع في إثبات الروايات، صرَّح بذلك في كتابه [تهذيب الأجوبة]، وما نقله هو قد يكون ظاهر كلام ابن مفلح تتبَّع، فإن ابن مفلح كأنه يقول: إنه إجماع، وأنه لا يثبت عن أهل العلم شيءٌ في ذلك، وما نُقل مما يحتمل ذلك محمولٌ على الاستحباب لا على النهي.

"هَذَا إِن أطلق".

قال: (هذا) الخلاف (إِن أطلق) أي إن أطلق الحديث في الرواية عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بخلاف الصيغ التي ستأتي.

"وَإِن بَيَّن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَن الله أَمر بِهِ أَو نهى فكالقرآن".

قال: (وَإِن بَيَّن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَن الله أَمر) بكذا، أو أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- نهى عن كذا، فيجب الإتيان بلفظه من غير تغيير؛ لأن تغيير اللفظ في هذه الحال تغييرٌ للفظ الله -عَزَّ وَجَلَّ- الذي أوحاه للنبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

وهذه مبنية على أصل من أصول فقهائنا ومن أصول الاعتقاد وهو:

أن الحديث القدسي المروي عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وينسبه إلى الله -عَزَّ وَجَلَّ-، أن لفظه ومعناه من الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

وأما الحديث النبوي الذي لم يكُ منسوبًا لله -عَزَّ وَجَلَّ-، فإن معناه من الله -عَزَّ وَجَلَّ- في الجملة، وأقول: في الجملة؛ لأن هناك استثناءات هي من لفظه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، ولفظه منه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام- فقد أوتي جوامع الكلِم.

المقصود من هذا: أن مما يُلحق بالحديث القدسي إذا كان النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: (إن الله أمر بكذا، أو نهى عن كذا) فيجب الإتيان بلفظه كما هو، وألا يُغيَّر المعنى، فإنه يكون حينئذٍ اجتهادًا.

"وَقَالَ ابْن أَبي مُوسَى وحفيد القاضي وَغَيرهمَا: مَا كَانَ خَبرًا عَن الله تَعَالَى أَنه قَالَه فَحكمه كالقرآن".

قال: (وَقَالَ ابْن أَبِي مُوسَى) وهو أبو علي صاحب [الإرشاد]، (وحفيد القاضي) وهو الذي يُسمى بأبي يعلى الصغير محمد بن أبي خازمٍ بن محمد بن أبي يعلى، هو حفيد حفيده، حفيد ابنه في الحقيقة.

قال: (وَغَيرهمَا: مَا كَانَ خَبرًا عَن الله تَعَالَى أَنه قَالَه فَحكمه كالقرآن) أي الحديث القدسي هو الذي يكون خبرًا عن الله -عَزَّ وَجَلَّ- ولو لم يكن فيه لفظ الأمر، فيجب الإتيان به بلفظه قدر المستطاع.

ولابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- جزء صغير في التفريق بين الحديث القدسي والحديث النبوي، ومن أوجه الفروقات التي قالها ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في هذا الجزء، ذكر أن من الفروقات بينها: أنه يجوز رواية الحديث القدسي بالمعنى، وأما القرآن فلا يجوز روايته بالمعنى.

وهذا الجزء مطبوع، ولا أدري صحَّة نسبته لابن القيم؛ لأن هذا الجزء بنصه موجود، أو أغلبه مع تغيير وزيادات موجود في مقدمة ابن حجر الهيثمي لشرح الأربعين المسمى [بالفتح المبين في شرح الأربعين] طُبِع قديمًا؛ يعني من الطبعات القديمة في أول القرن الماضي.

"وَمنع أَبُو الْخطاب إِبْدَاله بِمَا هُوَ أظهر مِنْهُ معنًى أَو أخص".

يقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (وَمنع أَبُو الْخطاب) يعني أبي الخطاب الكلوذاني تلميذ القاضي أبو يعلى -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- (إِبْدَاله) أي إبدال لفظ الحديث (بِمَا هُوَ أظهر مِنْهُ معنًى أَو أخص).

إبدال لفظ الحديث له ثلاثة أحوال:

- إما أن يُبدَل الحديث بمترادفٍ.
- وإما أن يُبدَل بمعنًى هو أظهر وأوضح منه في الدلالة على المعنى.

- وإما أن يُبدَل بمعنًى هو أخصُّ وأخفى منه معنى.

إذن فقول المصنف: (أخص) أي أخفى، وليس بمعنى خصوص العموم، وقد صرَّح بذلك صاحب [التمهيد] أبو الخطاب فقال: "إن أبدله بما هو أظهر منه معنًى أو أخفى"، إذن فكلمة أخص هنا بمعنى أخفى كما هو في أصله وهو [التمهيد]؛ يعني في أصل هذا النقل.

نبدأ بالحالات الثلاث:

إذا أبدله بمرادف: فنقول: إنه يجوز رواية الحديث بمرادفٍ إلا عند اثنين:

- من منع رواية الحديث بالمعنى.
- ومن منع وجود المترادف في اللغة.

وقد تقدَّم معنى في أول درسنا من قال من فقهاء الحنابلة غلام الخلَّال: "إنه لا يوجد مترادفٌ في اللغة.

الحالة الثانية: أن يُبدِل لفظ الحديث بما أو أظهر وأوضح منه: فقد منع أبو الخطاب الكلوذاني منه، وظاهر ما مشى عليه الطوفي تأييده في ذلك، فإنه نقل قوله ولم يردَّ عليه.

قالوا: والمعنى؛ يعني لماذا مُنِع من الرواية بالأظهر؟ قالوا: لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- ربما قصد من إيراد الحديث تعبُّدهم بالمعنى الخفي، لأجل تحصيلهم الأجر في البحث عن دلالة هذا المعنى الخفي، مثل الألفاظ الغريبة في حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فيقول: للشخص أجرٌ في البحث عن دلالة هذا اللفظ.

طبعًا عارض هذا ابن عقيل وقال: "الصحيح أنه يجوز إبدال اللفظ بما هو أوضح منه؛ لأن المقصود المعنى".

الأمر الثاني: مما هو أخص، وهنا أخص بمعنى أخفى، هذا أولى كما قال الطوفي، فإذا منعنا ما هو أوضح فمن باب أولى ما هو أخفى، ولا شك أن إبداله بما هو أخفى تصعيبٌ للمعنى فيكون ممنوعًا.

"وَيجوز للراوي إِبْدَال قَول الشَّيْخ قَالَ النبي -عَلَيْهِ السَّلَام- بقال رَسُول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَصَّ عَلَيْهِ إمامنا".

هذه المسألة هي المسألة الأخيرة معنا في درس اليوم، وهو: هل يجوز للراوي أن يُبدل ما جاء في الحديث قال النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بقوله: قال رسول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-؟ هذا المراد وهو إبدال النبوة بالرسالة.

المتن الذي معنا فيه أمران:

- فيه إبدال النبوة بالرسالة.
- وفيه إبدال -عَلَيْهِ السَّلَام- بـ -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

ومراد المصنف الأول دون الثاني، والثاني لها حديث آخر.

مسألة إبدال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالرسول: ذكر المصنف أنه يجوز وقد نصَّ عليه الإمام أحمد، مراده بنص الإمام أحمد أن صالحًا نقل في كتاب [سيرة الإمام أحمد] المطبوع أنه قال: "قلت لأبي: يكون في الحديث قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيجعله الإنسان قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فقال: أرجو ألا يكون به بأس".

وقد نص على ذلك من أصحاب الإمام أحمد أكثر أصحابه؛ كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين في [المسودة]، والمرداوي وغيرهم.

يُشكل على ذلك حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو حديث البراء في [صحيح البخاري] حينما علَّمه دعاء النوم، وفيه: «آمَنْتُ نَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ» فقال البراء لما أراد أن يقرأ الحديث على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ» فقال له النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «ليس ذلك وإنما قل: «آمَنْتُ نَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»».

أخذ منه بعض أهل العلم كابن الصلاح وغيره، أو غير ابن الصلاح، نقل ابن الصلاح عن بعض أهل العلم أنه لا يجوز ذلك؛ لظاهر هذا الحديث.

ولكن هذا الحديث أُجيب عنه بأجوبة:

من هذه الأجوبة: أن كلمة الرسول ليست مرادفةً لكلمة النبي في السياق، وأما في التحديث قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وقال الرسول فإنها مترادفة؛ لأن الرسول إذا قلت: «آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»، قد يصدُق على الأنبياء المرسلين، فإن جبريل -عَلَيْهِ السَّلَام- أُرسل بوحيٍّ من الله -عزَّ وَجَلَّ-، فقد يكون الرسول ملَكًا؛ فهناك فرق بين قولك: (آمنت برسولك)، وبين قولك: (قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-).

الأمر الثاني: أنه أُجيب أن قوله: (آمنت برسولك) يتضمن النبوة بطريق الالتزام، فأراد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- التصريح بذِكر النبوة لكي يكون أصرح.

الثالث: أن هذا الإتيان بلفظ «آمَنْتُ نَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ» فيه زيادة؛ لأن فيه جمعًا بين النبوة وبين الرسالة، بينما إذا قال: «آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ» فهو ذِكرٌ لأحد الوصفين.

هذه الأوجه الثلاثة التي ذكرها الشيخ تقي الدين.

ذكر غيره وهو ابن مفلح أوجهًا أخرى، فقال: يُحتمل أن يكون هذا خاص بالأدعية؛ لأن الدعاء إذا قُيِّد بزمانٍ أو مكان ومنه هذا الموضع فإنه يجب فيه التوقيف.

وذكر أيضًا احتمالًا آخر وهو الاحتمال الخامس: أن هذا يكون على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب.

وذكر أيضًا أوجهًا أخرى بعد ذلك.

نكون بذلك بحمد الله أنهينا درس اليوم، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة:

س/ هذا أخونا يقول: امرأةٌ نذرت وهي صغيرةٌ أن تصوم في رمضان بنيَّة شفاء ولدها من المرض، وهي لا تذكر هل نوت كل عامٍ أو مرةً واحدة؟

ج/ نقول: ما دام هناك شك وتردُّد فالأصل اليقين، والأصل هو عدم التكرار، فحينئذٍ ما دامت شاكةً هل نوت التكرار أم لا فيكفيها حينئذٍ أن تصوم شهرًا واحدًا ويكفي ذلك، ولا يلزم أن يكون الصوم في شهر رجب، وإنما تنتقي أي شهرٍ في السنة؛ لأن إفراد شهر رجب بالصيام مكروه، وقد ألَّف فيه جماعة منهم الحافظ بن رجب وغيره.

***

س/ هذا أخونا يقول: بعض البنوك تُعطي مكافأةً على الحساب الجاري بدون اشتراطٍ من المودِع، ولكن من باب التشجيع على الإيداع، فهل هذا جائزٌ أم لا؟

ج/ نقول: له ثلاث حالات:

الحال الأولى: إذا كان بشرط، هذا واضح أنه لا يجوز؛ لأنها فائدة.

الحالة الثانية: ألا يكون هناك شرط، لكن هناك عادة وعلم.

مثاله: بعض البنوك تُعلِم إعلان أنني أُوزِّع جوائز، ليس شرطًا مكتوبًا في العقد ولكن معروف أن البنك الفلاني يُعط جوائز، هذه نص عليها علماؤنا فقالوا: إن من أقرض شخصًا لعلمه أنه يفي بأكثر منه لم يجز له أخذ الزائد، فحينئذٍ يكون من باب المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا.

الحالة الثالثة: فيما إذا لم يكُ عالمًا، ولم يكُ شروطًا، وإنما جاءت مرةً من المرات فأعطوه شيئًا، هذه متعلقة بالمسألة الفقهية الموجودة عندنا: قد ذكر فقهاؤنا وهو من أقرض غيره، فهل يجوز للمقترض أن يردَّ أكثر مما اقترض منه باسم هديةٍ، أو باسم الوفاء أم لا؟

- فمشهور المذهب أنه لا يجوز ذلك مطلقًا.
- وأما الذي جاء في الحديث فإنما هو في الصفة لا في العدد.

انظر الفرق بينهما، هذا عند المذهب.

الرواية الثانية في المذهب: أنه يجوز ذلك لظاهر الحديث، والمسألة فيها خلاف على قولين، فأوردت لك القولين في هذه المسألة.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: رجلٌ حلف يمينًا وحنث في يمينه، ما هو المقدار الواجب عليه إخراجه من الطعام؟ وهل يصحُّ لمسكينٍ واحد؟ وما هو الأفضل نيئًا أم مطبوخًا؟

ج/ نبدأ بها واحدةً واحدة:

الحنث في اليمين كفارتها ذكرها الله في كتابه فقال: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾[المائدة:٨٩]. إذن عليك إطعام عشرة مساكين، أو كسوة عشرة مساكين، والرقبة غير موجودةٍ الآن.

إطعام عشرة مساكين كم مقدارها؟ قالوا: أن يُطعم كل مسكينٍ نصف صاعٌ مما يصحُّ إخراج زكاة الفطر منه، والمعتمد عند فقهائنا أنه لا يجوز إخراج زكاة الفطر إلا من خمسة أنواع، ومع ذلك يقولون: إلا أن تكون غير قوتٍ، مثل: الأقِط الذي يُسمى بقلًا، فإنه ليس قوتًا، فحينئذٍ لا يصح إخراجه في كفارة الأيمان، فيجب أن يُخرِج نصف صاع.

عندنا مسألتان: قالوا: إلا البُر فيجوز أن يُخرج مدًّا واحدًا وهو ربع الصاع لقضاء الصحابة -رضوان الله عليهم- بذلك، قضى به معاوية وأقره الصحابة عليه. إذن فالمقدار أن يُخرج مدًّا من بُرٍّ، أو نصف صاعٍ من غيره من الأصناف الأخرى.

وهل يجوز أن يُخرِج الأرز؟

فيه روايتان، الأحوط أن تُخرج البر، أو تُخرِج تمر، لكن لو أخرجت رز الفتوى على جوازه، وهو اختيار الشيخ تقي الدين بناءً على أنها قوت وأصلح للناس، ومثله إخراج الذرة أو الدُخن هل يجوز أم لا؟ مع أنهما ليست من الخمسة المنصوصة في الحديث. إذن عرفنا هذا المقدار.

كم مقدار نصف الصاع؟

النصف الصاع قدره كيلو ونصف تقريبًا بل هو أقل، ولكن نقول: من باب الاحتياط تُخرِج كيلو ونصف؛ إما من البُر، أو من الرز، البُر نصفه فيكون كيلو إلا ربع.

هل يصح لمسكينٍ واحد؟

لا لا يجوز إلا في حالة واحدة: إذا بحث ولم يجد إلا مسكينًا واحدًا جاز له أن يُعطيه، وإلا فالأصل لا بد من العدد، ولو أعطى أهل بيتٍ وعندهم صغير كطفلٍ صغيرٍ حديث الولادة ولو لم يأكل الطعام، فإنه يجوز أن يُعطيه كفارة شخص.

قال: هل الأفضل أن يُخرجه نيئًا أم مطبوخًا؟

نقول: يجوز الإثنين، ولكن الأفضل أن يُخرجه نيئًا مراعاةً لخلاف الشافعي، فإن الشافعي يرى أنه لا بد أن يكون نيئًا؛ يعني يُعطيهم حب، يشتري حب وهو الأحوط من باب الاحتياط.

***

س/ يقول: قلنا: إن شرط جواز النقل بالمعنى العلم بالعربية، ما ضابطه؛ لأن كثيرًا من الناس الآن يروي بالمعنى فهل فيه تفصيل؟

ج/ نعم هذه المسألة نسيتها لضيق الوقت، الرواية بالمعنى العلماء يقولون: لها مرحلتان:

- مرحلةٌ قبل تصنيف الكتب.
- ومرحلة بعد تصنيف الكتب.

بعض أهل العلم يقول: إن الخلاف الذي ذكره العلماء إنما هو في مرحلة ما قبل التصنيف، وأما بعد تصنيف الكتب فلا بُد من ذِكر الحديث بلفظه، ما دمت قد نسبته إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فلا بد أن تذكره بلفظه، ذكر ذلك النووي، ولكن مشى أغلب أهل العلم على أنه لا فرق ما قبل التصنيف وما بعده، ذكر ذلك المرداوي وغيره.

الرواية بالمعنى أحيانًا قد تكون في سياقٍ معين، فيذكر من الحديث ما يدل على هذا السياق، وهذا موجود كثير في كتب الفقهاء، بل لا يكاد كتابٌ من كتب الفقهاء إلا ويروي بالمعنى، حتى أصبح غالبًا على طريقتهم.

الغالب على طريقة الفقهاء: النقل بالمعنى لا النقل باللفظ، وقليلٌ من المحققين من الفقهاء من ينقل ذلك -أي باللفظ-، ومن المحققين ابن مفلح -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، فإن ابن مفلح ذكر في مقدمة كتابه [الفروع] أنه ينقل حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- برواية أحمد من المسند، ذكرها في المقدمة، وهذا من علمه بالحديث وعنايته به وهي جيدة، فلا ينقل بالكتب كما يُنقل من غيره، وهو الأكثر من كتب الفقهاء.

* * *

س/ أخونا يقول: نذرت امرأةٌ أن تذبح فاطرًا إن ولدت إحدى بناتها، وأرادت المجيء إليها إلا أن تأتي بخادمة، فجاءت إحداهن ولم تأتِ معها بخادمة، فماذا عليها؟

ج/ إذا كان قد قصدت هذه المرأة أنها تذبح هذه الفاطر إذا اجتمع الشرطان معًا وهو حضور بنتها بخادمتها، فحينئذٍ لم يجب عليها النذر.

وأما إن كانت قد علَّقته بأحد الشرطين، فحينئذٍ يجب عليها ذلك.

وهذا مبني على صيغة النذر، فحينئذٍ تُسأل هذه المرأة، ما هي صيغة نذرها؟ ولذلك إذا سمعت الشخص يُسأل عن النذر فقال: ما هي صيغة النذر؟ فهذا يدل على أن الرجل يُحسن الجواب، فلا بد إذا سئلت عن مسألة النذر تقول: ما هي صيغة النذر؟ فتنظر أولًا هل حلف أو لم يحلف؟ هل هو معلَّق أو ليس بمعلَّق؟

الأمر الثاني: ما الذي عُلِّق عليه؟ هل وجد أم لم يوجد، ولذلك هذا الحكم يحتاج إلى سؤال المرأة ما هي صيغة نذرها.

***

س/ يقول: مسألة الصلاة أربعًا قبل الظهر، وأربعًا بعد الظهر هل أواظب عليها؟

ج/ هو جاء فيها حديث أو حديثان، وكثير من أهل العلم يُصحح يقول: أربع قبل العصر- ومنهم الترمذي، وبعضهم تكلم فيها، على العموم المسألة فيها خلاف، الحديث فيها ثابت وهو من فضائل الأعمال، المواظبة بمعنى عدم الترك، لو تركها أحيانًا فهو حسن، وقد قرر بعض أهل العلم قاعدة مشهورة جدًّا وخاصةً عند علماء الحنابلة: "أن من السنَّة ترك السنَّة أحيانًا".

ففقهاءنا يجعلون هذا السنة، ونقلوه عن بعض السلف أن تركها أحيانًا سنة إلا الرواتب فالسنة المحافظة عليها.

***

س/ أخونا يقول: ذكر ابن اللحام في مسألة مستند الصحابي الراوي، ثم ذكر مسألة الأولى: إذا قال: قال رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حُمِل على سماعه، ثم ذكر مسائل أخرى كقولهم: أُمرنا ونُهينا ونحوها، وذكر خلاف في كونها حجة أم لا؟ فهل هناك فرقٌ بين التعبيرين حُمِل على السماع وحُجة؟

ج/ نعم هناك فرق:

السماع بمعنى أنه سمع من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مباشرةً، هذا معنى السماع.

وأما قوله: حُجَّة أي أن هذه الصيغة حُجَّةٌ في الدلالة على المعنى؛ لاحتمال أن يكون الصحابي قد نقلها بالمعنى.

هذا هو المراد بقوله: (أمرنا النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-) فهناك فرق بين الحُجيَّة والحمل على السماع.

***

س/ يقول: هل يمكن القول بأن العقل يُحسِّن ويُقبِّح بما وضع به من الفطرة ابتداءً، ثم إن الشارع ناسخٌ لبعضها، مثل: ضرب الولد لولده، الصلاة بعد العشر، فهو راجعٌ ابتداءً وانتهاءً للشرع؟

ج/ هي مسألة التحسين والتقبيح مرَّ معنا أن الحنابلة لهم قولان في المسألة، وأن الذي حققه الشيخ تقي الدين في هذه المسألة، وذكر جمعٌ من محققي الحنابلة أن هذا الذي عليه نص أحمد، ونقلت لكم جماعة منهم، وأول من نُقل عنه النفي: هو أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول، أن العقل يُحسِّن ويُقبِّح، وهذه مبني عليها أصل سيأتينا إن شاء الله بالتفصيل، وهي مسألة الاستصلاح، مسألة الاستصلاح مبنية على أن العقل يُحسِّن ويُقبِّح، ولكن لا يُحرِّم ولا يُبيح.

هناك فرق بين التحسين والتقبيح، والتحريم والإباحة:

التحريم والإباحة العقل لا يُبيح ولا يُحرِّم وإنما يُحسِّن ويُقبِّح، التحريم والإباحة بنص الشارع، وهذه طريقة أكثر العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- من فقهاء الحنابلة أنهم على هذه الطريقة، يُفرِّقون بين التحسين والتقبيح، وبين التحريم والإباحة، ولا تلازم بينهما، وحينئذٍ يرتفع الإشكال الذي أورده أخونا الفاضل.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: ما الفرق بين المناولة والإجازة؟

ج/ المناولة: هي إجازةٌ وزيادة، ولذلك قالوا: إن المناولة أعلى؛ لأن المناولة أن يُعطيه كتابًا فيقول: اروِه عني، ففيها أمران:

الأمر الأول: أنها إجازةٌ حيث قال: اروِه عني فهي صيغة إجازة، أو يقول: (أجزتُك به).

الأمر الثاني: أن فيها زيادة، ما هي الزيادة؟ أنها بمعين، مع أن الإجازة قد تكون بمعين وقد تكون بغير معين كما مرَّ معنا، كما أنها آكد أن هذا المعين محددٌ بعينه، لم يُسمه بوصف وإنما بعينه،

فقال: (اروي عني هذا الكتاب)، وهذه أقوى، ولذلك المناولة أقوى، وقد نص الإمام أحمد على المناولة وأنها أقوى، وأجاز في المناولة أن يقول: أخبرنا وحدَّثنا، وهو قد روى عن بعض أشياخه الذين رووا بالمناولة.

أما الإجازة فقد ضيَّق فيها الإمام أحمد كثيرًا.

*****

س/ هذا أخونا يقول: ذكر الإمام ابن تيمية مسألة عرض الأديان على العبد عند الموت؟

ج/ هذه المسألة تكلم عنها الشيخ تقي الدين، لكنني لا أذكر تفصيل كلامه، لعلي أُراجع كلام الشيخ ثم أرجع إليها.

*****

س/ هذا أخونا يقول: ما حكم الدراسة في الجامعات المختلطة، حيث إن غالب الجامعات في الدول العربية هي كذلك، وهل يُفرَّق في دخول هذه الجامعات بين الذكور والإناث؟ وإذا كان الجواب بالمنع فما يجب على الدارس الآن؟ وما حكم طاعة الوالدين في ذلك إذا أصروا على الدخول؟

ج/ انظر معي: المحرَّمات نوعان، هذه قاعدة عند أهل العلم:

- محرَّمٌ تحريم مقاصد.
- ومحرَّمٌ تحريم وسائل.

الاختلاط محرَّمٌ لا شك في ذلك، وإنما تحريمه تحريم وسائل، والقاعدة عند أهل العلم: "أن ما حُرِّم تحريم وسائل يجوز إذا أُمِن ما يُفضي إليه، ووجدت الحاجة، والحاجة دون الضرورة، ولذا يوجد اختلاطٌ في الأسواق؛ لأنه أُمِن ما يُفضي إليه، والحاجة موجودة، الناس محتاجون من الصعب أن يفصل الناس، وكذلك في الحرَم وفي المساجد، وقد يوجد ذلك الشيء.

إذن فهو محرَّمٌ تحريم وسائل، وليس محرَّمًا تحريم مقاصد، وهذا التفريق بين الوسائل والمقاصد من أهم الأمور لطالب العلم وخاصةً المفتي، وهذه نبَّه عليها بعض أهل العلم كثيرًا: يجب أن نُفرِّق بين المحرَّم تحريم مقاصد، والمحرَّم تحريم وسائل، وأثر التفريق بينهما تصل لعشر مسائل، منها ما ذكرت لك قبل قليل.

إذن نرجع لهذه المسألة: مَن أراد يدرس في جامعةٍ مختلطة هل يجوز له ذلك أم لا؟

نقول: هذا محرم ولا نُجيزه مطلقًا، لكن هو محرَّم، لكن قد يجوز إذا وجد بعض الشروط؛

منها: وجود الحاجة، فإن وجدت الحاجة، لم يوجد له مدرسةٌ أخرى، أو في تخصصه الذي هو فيه لا يوجد فيه بديلٌ، لا أقول: ضرورة، الضرورة تبيح كل محرَّم ولو كان محرَّمًا لذاته وهو تحريم المقاصد، ولكن لهذا التخصص فنقول: حينئذٍ الشرط الأول قد تحقق.

الأمر الثاني: إذا أُمِن ما يُفضي إليه، بأن كان الطالب أو الطالبة للعلم ممن قد احتاط في دينه، في سِتره، وفي عفافه، وفي البعد عن هذه الأمور، والتحرُّز بصحبة الصالحين ومجالستهم، وكثرة ذِكر الله -عزَّ وَجَلَّ-.

فإنه إذا وُجِد هذان الشرطان حينئذٍ يجوز، مثل السفر إلى بلاد الكفر، الأصل فيها المنع ليس الجواز، إلا إذا وُجِد شرطٌ كالحاجة، والأمن مما يُفضي إليه من عدم مخالفة الدين وتركه فحينئذٍ يجوز، الحكم فيهما سواء.

بعض الإخوان لا يُفرِّق بين ما حُرِّم تحريم وسائل ومقاصد، فتجده يُجيز المحرم تحريم وسائل مطلقًا في كثيرٍ من الأشياء، وهذا غير صحيح، مثل: النظر، النظر محرم تحريم وسائل لا مقاصد، ولذلك يجوز النظر إلى المخطوبة، يجوز النظر إلى القاضي، يجوز النظر الطبيب، يجوز نظر الحاج الشاهد وهكذا، وغيره من الصور.

إذا أُمِن ما يُفضي إليه، الكبيرة من السن، والقواعد من النساء يجوز لها أن تضع حجابًا، ويجوز النظر إلى وجهها، وهكذا، لكن هناك أمور محرَّمة تحريم مقاصد، إذن هناك طرف يُبيح لما رأى بعض الصور تبيح تحريم وسائل أو تخفيفه أجازها.

وشخصٌ آخر في المقابل العكس، جعل محرمات الوسائل كمحرمات المقاصد، فشدَّد تشديدًا حتى حرَّج على الناس تحريجًا كبيرًا، ولا تكاد مسألة من المسائل إلا وفيها مقاصد ووسائل، والمحرم تحريم وسائل ليس درجة واحدة، فما كان محرمًا تحريم وسائل لمقصدٍ أعظم كسدِّ ذريعة الشرك، وحماية جناب التوحيد فهي أشد من غيرها وهكذا.

إذن هذا من أعظم المعاني التي يحتاجها طالب العلم للتفريق في معرفة مقاصد الشرع في النظر للأحكام.

❊ ❊ ❊

س/ يقول أخونا: السؤال الأول: ما هي حقيقة التعليلات الفقهية هل هي من باب القياس أم تشمل القياس وغيره؟

ج/ إذا كنت تقصد بالقياس: قياس العلَّة، فأغلب تعليلات الفقهاء ليست من القياس، وإن قصدت بالقياس المعنى الأشمل، فيشمل ما عبَّر به الشيخ تقي الدين قياس الأصل والوصل والفصل، فيدخل فيه تحقيق المناط وهي القواعد الكلية، ويدخل فيه قياس الشبه وغيره، فإنه في هذه الحالة نعم، فأغلب تعليلات الفقهاء من هذا الباب؛

- إما شبه كأن يقول لك: كالبيع، كالعتق، كالوكالة، ومعنى ذلك بأن يقول: إنه عقد إطلاقٍ كالوكالة، أو عقد تقييدٍ كالحجر، أو أنه عقدٌ لإرادةٍ ثنائيةٍ يكون لازمًا كالبيع، وهكذا.
- أو أنه يكون من باب تحقيق المناط.

وهذه التي يستخرج منها طلبة العلم والعلماء القواعد الفقهية من كتب الفقه، مثلما استخرج العلائي، وقبله أو وبعده ابن الخطيب الدهشة [القواعد الفقهية] من الرافعي في شرحه على [الوجيز] المسمى بشرح الكبير، أو العزيز لشرح الوجيز، فقد استخرج القواعد الفقهية من هذا الكتاب، ومثلما استخرج الونشريسي قواعده المسمى بـ[إيضاح المسالك] استخرجها من شرح المازري على [التلقين] وهكذا.

* * *

س/ السؤال الثاني يقول: نجد الفقهاء يبنون أحكامهم بتعليلات لا تكون ظاهرةً في الدلالة، فيُعلِّق بعض الشُّرَّاح بأن الأحكام الشرعية لا تُبنى إلا بنصوص الشرعية، فأي الطريقتين نتجه؟

ج/ لا ليس صحيحًا، الفقهاء أحيانًا قد يتركون الدليل القريب ويذهبون للدليل البعيد، معروف هذا طريقتهم، يتعنَّون ذلك لكي يُشير بالدليل البعيد لفائدة، مثل: المناط، قد يدخل الدليل القريب النص، ويذكر لك المناط القاعدة الكلية لكي يستفيد طالب العلم من القاعدة الكلية في القياس لكي يستثمر هذا الفرع الفقهي بالإلحاق بغيره؛ لأن العلماء لا يقول لك: هذا الكتاب هو الوحيد الذي ترجع إليه، فمن استغنى بكتاب فهو في الحقيقة قد فاته كثير جدًّا بل أكثر العلم، ما أقول: كثير، بل أكثر العلم فاته، فلا تستغني بكتابٍ عن آخر.

والعلماء لهم مسالك؛ فبعضهم يُعنى بكتاب لم يذكر الأدلة، وهذه لها مسالك في طريقة التأليف، منها على سبيل المثال:

- جمال المرداوي لما ألف [كفاية المستقنع في أدلة المقنع]، فأراد أن يجمع لك الأدلة التي تتعلق بالباب.
- ومنها كتب الأحكام الكثيرة جدًّا، ومنها [المنتقى] وغيره.

وكتب عُنيت بالأدلة بمعنى أنها تذكر لك المناطات الكلية، والمعاني العامة، فأنت لا تظن أن الأدلة فقط هي ما ذُكر، بل ما ذُكر أحد الأدلة أو المناطات الكلية.

فكلا الطريقتين لا يُغني أحدهما عن الآخر لا شك.

****

س/ يقول: هل يكون قول الشيخ: أجزت لمن يشاء فلان من قبيل الوكالة بالإجازة؟

ج/ لا يقولون: من باب التعليق، لس من باب الوكالة، وإنما من باب التعليق؛ مَن أجزته فإني قد أجزته وهكذا.

****

س/ هذا آخر سؤال: يقول أخونا -له سؤالان- يقول: يُلاحظ أن كتب المعاصرين في أصول الفقه أيسر عبارةً، أقرب للفهم، وأبعد عن المنطق وعلم الكلام، فهل يُنصَح بها مطلقًا؟

ج/ لا ليس كذلك؛ لأن المعاصر ينقل لك بفهمه، وأنت إذا اكتفيت بكلامه عن كلام المتقدِّم ربما يكون فهمه ليس دقيقًا، لا أقول: خاطئ، وإنما أقول: ليس بدقيق، هذا من جهة.

من جهة أخرى: بالتجربة في الكليات التي يُدرَّس فيها كتب المعاصرين، وأشهر كتب المعاصرين تدريسًا، ومن أجودها وأنا أقولها كذلك وإن كان قديم: كتاب الشيخ عبد الوهاب خلّاف.

الشيخ عبد الوهاب خلّاف عالم حقيقةً، ألّف كتابًا اسمه [أصول الفقه]، ألّفه لطلّاب كلية الحقوق، فبسّط عبارته، وجعل كثيرًا من عبارته قريبة لألفاظ المعتنين بالحقوق والقانون، لكن فيه عيب أنه جعله في كثيرٍ من المواضع، وخاصةً في دلالة الألفاظ على طريقة الحنفية لا على طريقة الجمهور؛ لأن الشيخ عبد الوهاب هو حنفيٌّ في الأصل.

إذن هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: أنك إذا لم تعتب على طريقة الأوائل تستصعب كتبهم استصعابًا شديدًا، وهذا ملاحظ حتى في بعض الخاصة، لا أقول: في طلبة العلم، بعض الخاصة، وأقول: أحد الزملاء المتخصصين في الأصول في دراسته يقول: أنا لا أرجع لشيءٍ من كتب فلان وفلان من الأصوليين؛ لأني لا أفهم شيئًا، هذه مصيبة.

فإذا كان بعضهم ولا أقول: أغلبهم يكتفي بالمتأخرين وتدريسها لأنها أسهل، ويغتني بها عن المتقدمين، فحينئذٍ يستصعب العلم، والعلماء المتقدِّمون لهم من الفضل والمزية والتدقيق والتحقيق ما يوجد عند كثيرٍ منهم، ولا أقول: عند جميعهم، لا شك أنهم بشر، ما يجعل الشخص يفوت عليه الشيء الكثير من ذلك.

قول أخونا: إن فيها منطق وعلم كلام، هكذا كثير من كتب الأصوليين، قد يكثُر في بعض كتبهم مثل [حاشية العُضُد]، والسعد التفتازاني، وبعض الشراح للأصبهانية لهم كلام كثير في المنطق، وبعضهم مقِل في ذلك؛ فبعضهم مكثر، وبعضهم مقِل، فيختلفون في هذا الشيء، والغالب على كتب الحنابلة وليس جميع كتب الحنابلة أنهم مقلِّون في ذلك.

ونقلت لكم عن ابن حامد أنه ينهى عن وضع شيءٍ من علم الكلام في علم الأصول، نقل ذلك عنه فيما فهمه منه الطوفي.

* * *

س/ آخر سؤال يتعلق بالرواية للمبتدِعة أظني أجبت عنه، قال: ما ورد في المنع من الرواية عن المبتدعة غير الداعي لبدعته، هل يُطبَّق ذلك على طلبة العلم أم لا؟

ج/ في فرق بين الرواية وبين الأخذ عنهم، وذكرت لكم أن كلام الشيخ تقي الدين بن تيمية -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في ذلك وسط في هذه المسألة، وأن نهي الأئمة عن الرواية عن المبتدعة إنما هو من باب الهجر، لا من باب سقوط الرواية، طبعًا غير الذي لا يُروَى عنه، هذا تقرير الشيخ.

ولذلك أحيانًا لماي كون الشخص متلبِّسًا بالبدعة، مظهرًا لها، إذا رأى أن الطلاب عازفون عنه ربما أخفى هذه البدعة، وهذا موجود، ولكن إذا كان يُظهرها ويرى الناس يُقبلون عليه، حتى من خواصهم، ومن خواص طلبة العلم المتميزين، فإنه يجعله يُجاهر ببدعته أكثر.

ولذلك قال الشيخ تقي الدين: أن ما نُقل عن أحمد وأهل العلم في النفي، أو من اختلاف الرواية من التحديث عن صاحب البدعة، وكذلك من الأخذ عن بعض الفقهاء الذين تلبَّسوا ببدعة إنما هو من باب الهجر والزجر لهم؛

- إما ليرجع.
- وإما لكي يُخفي هذا الأمر.

وهذا ملاحظ في أُناسٍ مرُّوا في الأزمان السابقة لما امتنع عنه الطلاب أخفى بعض الأمور التي يُريدها التي قد أُنكرت عليه، فلما أقبل عليه الطلاب بعد ذلك، امتنع من إظهارها لكيلا يظهر هذا الأمر، وهذا كان حسنًا، وليس معناه أنه ساقط الرواية، أو عدم الأخذ عنه في الفقه.

بخلاف الذي يكون مجاهرًا ببدعته وبرأيه، فالأولى ألا يؤخذ عنه؛ يعني من باب ما ذكر الشيخ أنه من باب الهجر أولًا.

والأمر الثاني: أن الأخذ عنه قد يكون فيه رفعة له في مجالسة، أو رفع للشأن في التحديث، وخاصةً أنه يمكن الأخذ عن غيره مثلما قال أحمد: "إن فاتك إسنادٌ لعلو أدرته بنزول، وإن فاتك هذا الرجل -يقصد الشافعي- لم تدركه عند غيره" كل علمٍ لا يمكن أن يكون عند شخص لا يوجد عند غيره، أبدًا بل العلم محفوظ بحفظ الله -عزَّ وَجَلَّ-، الأصل هو الكتاب والسنة والفقه الذي هم مستنبطٌ منهما، فقد تجد العلم عند غيره، والإنسان يحرص على تباع طريقة الأوائل في هذا الباب قدر المستطاع، ولكن إن أخذ عن بعض من تلبَّس فقلنا أنه يكون فرَّق بين الاثنتين:

- الداعية الذي يجهر.

- والذي لا يكون يجهر به.

والمشايخ تساهلوا في الأخذ عمن لا يجهر، وأذنوا بهم بالتدريس منذ القِدَم، وأما من كانوا يُجاهرون ببعض الأمور المخالفة لطريقة أهل السنَّة فالأولى والأنسب عدم الأخذ عنه، بفوائد كثيرة أوردها العلماء في محلها، أسأل الله -عزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلَّ الله وسلَّم على نبينا محمد.

.

* * *

انتهت الأسئلة، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، هذا السؤال الطويل لعل أخانا الفاضل يُعيد صياغته.



الْمُخْتَصَرِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ ـ

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

الدرس السابع عشر

بسم الله والحمد لله، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد.....

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلَّم على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، اللهم اغفر لنا، ولوالدينا، ولشيخنا، وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

وبعد...

قال المؤلف -رحمنا الله وإياه-:

"مَسْأَلَة: إِذا كذَّب الأَصْل الْفَرْع سقط الْعَمَل بِهِ لكذبٍ وَاحِدٍ غير معِين".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه كما يُحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فما زلنا في الحديث عن سنَّة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم- وبعض الأحكام المتعلقة بها، والمصنِّف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حينما انتهى من الحديث عن رواية الحديث بالمعنى، انتقل بعد ذلك لما يتعلق بالمسائل المتعلقة بإنكار الراوي بالحديث.

فقوله: (مَسْأَلَة) هذه المسألة تحدَّث فيها المصنِّف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن إنكار الراوي للخبر الذي نُقِل عنه، وإنكار الراوي للخبر الذي نُقِل عنه له حالتان، وقد أورد المصنِّف هاتين الحالتين معًا:

الحالة الأولى: إذا أنكر الراوي الخبر مع تكذيبه الفرع.

والحالة الثانية: إذا أنكر الراوي الخبر من غير تكذيبٍ للفرع.

ونعني بالفرع أي الفرع عنه.

شرع المصنِّف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بالحالة الأولى: وهي إذا أنكر الخبر مع تكذيبه الراوي عنه، فقال: (إِذا كذب الأَصْل الْفَرْع) هذه هي الحالة الأولى.

(إِذا كذب) أي قال: إنه كاذبٌ.

(الأَصْل) هو الراوي أو الشيخ.

(والْفَرْع) هو المروي عنه.

قال المصنِّف: (سقط الْعَمَل بِهِ لكذبٍ وَاحِدٍ غير معِين) قبل أن نذكر جواب الشرط في مسألة تكذيب أصل للفرع، المصنِّف هنا أطلق أنه إذا كذَّب الأصل الفرع فإنه يسقط العمل بالرواية، (بِهِ) أي بالرواية، ولكن بعض فقهاء المذهب وأصوليه قسَّموا تكذيب الأصل للفرع بحالتين:

الحالة الأولى: أن يقول الأصل: لم أره ولا سمعته؛ أي لم أسمع هذا الحديث، ولم أره مكتوبًا في كتبي التي أرويها، فحينئذٍ فإن تكذيبه الأصل يدل على أنه نفي جميع أوجه الصواب فيه، وحينئذٍ لا يجوز الاحتجاج بهذا الحديث.

الحالة الثانية: أن يقول: إن الحديث هو من روايتي، ولكني لم أُحدِّث فلانًا -أي الفرع- به، فتكذيبه للفرع هنا من باب الرواية فقط لا من باب نقله الحديث.

فهذه المسألة الأوْلى أن تكون ملحقة بالحالة الثانية، وهي: إذا أنكر الخبر من غير تكذيب، وهذا التفصيل بين الحالتين تفصيلٌ جيد، نقله ابن الحافظ في [التذكرة].

نرجع لكلام المصنِّف، يقول المصنِّف: (إِذا كذَّب الأَصْل الْفَرْع) عرَفنا أن الأصل هو الراوي والشيخ، والفرع هو التلميذ.

قال: (سقط الْعَمَل بِهِ) الضمير هنا يعود إلى الحديث المروي، والخبر المنقول، (سقط الْعَمَل بِهِ) فلا يصح الاحتجاج به حينئذٍ.

علَّل ذلك المصنِّف فقال: (لكذبِ وَاحِدٍ غير معِين) أي أن واحدًا منهما:

- إما أن الأصل كاذب فإنه قال: إن هذا الحديث ليس من مسموعي، ولا من مرويي، وهو من مسموعه ومرويِّه، والكاذب تُردُّ روايته.
- أو أن الفرع هو الذي كذب على الشيخ فنسب إليه ما لم يقله.

وهذا الكلام ذكره كثيرٌ من أهل العلم، ولم يذكروا خلافًا في هذه المسألة إلا ما ذكرت لكم من التفصيل بين حالتي تكذيب الفرع للأصل.

"فَإِن قَالَ: لَا أدري عُمِل بِهِ عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لبَعض الْحَنَفِيَّة، وَعَن أَحْمد مثله".

بدأ المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بالحالة الثانية، وهذه الحالة الثانية: هي إذا أنكر الراوي الخبر من غير تكذيبٍ للفرع، فلم يُكذِّبه وإنما أنكر أنه حدَّث بهذا الحديث؛

- فقد يكون قد حدَّث به ونسي.
- قد يكون قد حدَّث به وشكَّ هل حدَّث به زيدًا أم غيره.
- قد يكون كذلك قد توقف في أمره.

ونحو ذلك من الأمور.

إذن هذه هي الحالة الثانية: إذا أنكر الخبر من غير تكذيب، يقول المصنِّف: (فَإِن قَالَ: لَا أدري) أي لا أدري هذا الحديث أحدَّثت به أم لا؟ أو قال: لا أعرف هذا الحديث، لم يقل: أنا لم أُحدِّث به وإنما قال: لا أعرفه فهو أنكر من غير تكذيب، فقال: لا أعرف، شك هل هذا الحديث من مرويه أو ليس من مرويِّه.

يقول المصنِّف: (عُمِل بِهِ) أي عُمِل بالحديث، وصار حُجَّةً إن ثبت بإسنادٍ صحيح.

قال المصنِّف: (عِنْد الْأَكْثَر) والمراد بالأكثر أي أكثر أهل العلم، وهو: الإمام أحمد، ومالكٌ، والشافعي، وغيرهم من أهل العلم، وقد نص الإمام أحمد على ذلك، فقد نقل أبو بكر الأثرم أنه قال: "قلت لأبي عبد الله: يضعُف الحديث عندك بمثل هذا؛ أن يُحدِّث الرجل الثقة بالحديث عن الرجل، فيسأله عنه فيُنكره ولا يعرفه؟ فقال أحمد: لا، ما يضعُف عندي بهذا"، وهذا نصٌّ صريحٌ بأنه يُعمل بالحديث، ولا يكون سببًا لضعفه وردِّه.

وله أمثلة كثيرة جدًّا متعلقة بالإنكار، وقد جمع الخطيب البغدادي جزءًا فيمن حدَّث حديثًا ثم نسي، ولا أعلمه مطبوعًا، وإنما المطبوع [مختصر كتاب الخطيب البغدادي]، وربما تكون عليه زيادات للسيوطي، فإن للسيوطي جزءً مشهورًا مطبوع من عشرات السنين فيمن حدَّث حديثًا ثم نسيه، فجمع جمًّا من الأحاديث الواردة في هذا الباب، وسأذكر حديثين ربما أو ثلاثة بعدما نذكر خلاف الحنفية.

يقول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (خلافًا لبَعض الْحَنَفِيَّة) أي أن بعض الحنفية ردُّوا بعض الأحاديث بعلَّة أن الراوي لها في أحد سلاسل الإسناد قد أنكر رواية هذا الحديث.

ومن تعليلهم في ذلك: ما جاء أن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» هذا الحديث رُوي من طريق محمد بن شهابٍ الزهري، فسُئل عنه محمد بن شهاب فقال: لا أذكره.

ومثله حديث: «أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَضَى بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ» لم يعمل به فقهاء الحنفية؛ لأنه جاء من طريق سهيلٍ، وأنكره سهيلٌ بعدما حدَّث به، والمراد بسهيل سهيل بن أبي صالح، فقد رواه عن أبيه عن أبي هريرة، وهذه من السلاسل المشهورة في الحديث.

المقصود من هذا أن بعض الحنفية ردَّ بعض الأحاديث بعلَّة أن الراوي أنكر روايته لها من غير تكذيبٍ لمن حدَّثه به.

وقول المصنِّف: (وَعَن أَحْمد مثله) أي وعن أحمد روايةٌ أخرى مثل المنقولة عن أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىَ-، وهذه الرواية نقلها ابن أبي يعلى في كتابه [التمام]، ونقله جمعٌ من المتأخرين، والظاهر أن منصوص أحمد هو طريقة أهل العلم، وهي الأولى أن النسيان لا يكون عذرًا في ترك العمل بالحديث، ونصُّه صريح في رواية الأثرم وغيره في هذه المسألة.

"مَسْأَلَة: الزِّيَادَة من الثِّقَة الْمُنْفَرد بهَا مَقْبُولَة لفظيةً كَانَت أَو معنوية لِإِمْكَان انْفِرَاده بِأَن عرض لراوي النَّاقِص شاغل، أَو دخل فِي أَثْنَاء الحَدِيث، أَو ذكرت الزِّيَادَة فِي أحد المجلسين".

هذه المسألة من المسائل المهمة جدًّا، وهي مسألة زيادة الثقة، ولكن اختلف فيه نظر الفقهاء مع غيرهم من المحدِّثين اختلافًا كبيرًا جدًّا، ولما كان الإمام أحمد إمامًا من علماء الحديث كان لأصحابه مسلكًا في هذه المسألة، وهي: مسألة زيادة الثقة يختلف عن كلام سائر الأصوليين في هذه المسألة، ومسلَك الإمام أحمد والذي نقله المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىَ- فيها هو في الحقيقة طريقة فقهاء الحديث وعلمائه، وسيذكره المصنِّف ونتكلم عنه في محله.

إذن هذه المسألة متعلقة بزيادة الثقة، وقبل أن نتكلم عما ذكره المصنِّف من الكلام، يجب أن نعلم أن محل هذه المسألة فيما إذا روى راويان حديثًا، فكان في رواية أحدهما زيادة على رواية الآخر، ولكن لا تُسمى زيادة الأول زيادةً تدخل في هذا الخلاف إلا بقيود:

القيد الأول: أنه لا بد أن يكون الراويان قد رويا حديثًا واحدًا بإسنادٍ واحدٍ ومتنٍ واحد، إذ لو اختلف الإسناد، أو اختلف الحديث فإنه حينئذٍ يكون من باب تعارض الأدلة، وليس من باب زيادة الثقة.

القيد الثاني: أننا نقول: لا بد أن يكون هؤلاء الرواة ثقات، وسيأتي في كلام المصنِّف، فإن غير الثقة لا يُنظَر في زيادته بل هي ضعيفة لكونه ضعيفًا، فحينئذٍ يُحكَم بأنها منكرةٌ ونحو ذلك.

الأمر الثالث -وهذا القيد ذكره جماعة من أهل العلم كالقاضي أبي يعلى والشيخ تقي الدين-: قالوا: إنما يُنظر في الزيادة والخلاف الذي سيأتي بعد قليل بشرط ألا تكون الزيادة مخالفةً للمزيد عليه، فإن خالفته فإنه يكون حينئذٍ مفسِد للمعنى بالكلية، فحينئذٍ لا يُنظَر إليه.

وبناءً على ذلك: فإنه إذا وُجدت هذه الزيادة بهذه القيود الأربع التي مرَّت معنا، فإنه حينئذٍ هي التي يتكلم عنها الفقهاء حينما يقولون: زيادة الثقة هل هي مقبولة أم ليست بمقبولة؟

يقول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (الزِّيَادَة من الثِّقَة) قوله: (الزِّيَادَة) هذه (أل) تفيد الاستغراق، فتشمل كل زيادةٍ تكون من الراوي الثقة، سواءً كانت في المتن، أو كانت في الإسناد.

فعلى سبيل المثال:

- فإن زيادة الإسناد أن يكون الحديث مرسلًا عند الآخر فيصله ذلك الثقة.
- أو أن يكون موقوفًا على الصحابي فيرفعه للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ذلك الثقة.

وكلا الحالتين تُسمى زيادةً؛ لأنه زاد في الإسناد، فيأخذ كذلك حكم الزيادة في المعنى.

قال: (الزِّيَادَة من الثِّقَة) مرَّ معنا أن العبرة بالثقة، وأما غير الثقة فلا يُنظَر إليه؛ لأن زيادته تكون منكرةً ولا عبرة بها، وهذا على اصطلاح كثيرٍ من المتأخرين، وبعض أهل العلم، وقد يُستخدم في كلام الإمام أحمد أحيانًا، قد يُطلِق النكارة على الشاذ، وهو إذا روى الثقة وخالف مَن هو أوثق منه في المسألة.

قال: (الزِّيَادَة من الثِّقَة مَقْبُولَة) معنى قوله: (مَقْبُولَة) أي أنه يُعمل به؛

- فإن كان في الإسناد حُكِم بأنه مرفوعٌ للنبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وأنه متصلٌ وليس مرسلًا.
- وإن كانت في المتن فإنه يُعمل بها من جهة تخصيص العام وتقييد المطلق، بل قد تكون الزيادة مثبتةً للنسخ، فحينئذٍ تكون زيادةً حاكمةً على النص، بأن يقول الراوي: ثم قال النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نُسخت، ونحو ذلك من المعاني الدالة عليها.

قول المصنِّف: (لفظيَّةً كَانَت أَو معنوية) أي أن هذه الزيادة:

- قد تكون في زيادة لفظٍ في الحديث.
- وقد تكون زيادةً في المعنى.

فأما زيادة اللفظ مثلما جاء في بعض الأدعية؛

فعلى سبيل المثال: التسبيح في الركوع جاء بصيغتين:

- سبحان ربي العظيم.

- وسبحان ربي العظيم وبحمده.

ففيها زيادة (وبحمده)، وأحمد كان يصحِّح الحديثين معًا، ولكن يقول: "إن الأصح إسنادًا هو سبحان ربي العظيم"، وهو أفضل عنده من قول: سبحان ربي العظيم وبحمده، لكنه يرى أنه من اختلاف التنوع، وسأشير لهذا الملحظ بعدما ننتهي من الزيادة اللفظية والمعنوية.

كذلك أيضًا في التحميد، بعدما يُسمِّع المرء، جاء في الصحيح والسنن أربع صيغ لها:

- ربنا لك الحمد.
- ربنا ولكَ الحمد.
- اللهم ربنا لك الحمد.
- اللهم ربنا ولكَ الحمد.

ففي بعضها زيادة الواو (ولكَ)، وبعضها زيادة (اللهم) بمعنى يا الله، فهذه الزيادات مقبولةٌ، لكن نقول: طريقة أصحاب أحمد أنه إذا اختلفت الأحاديث فإنه ينظر لأصح الإسناد، وقد رجَّح أحمد من أسانيدها (ربنا ولكَ الحمد) بدون اللهم، وبزيادة الواو وهو أصحها إسنادًا. هذا معنى الزيادة اللفظية.

أما الزيادة المعنوية فهو أن يزيد في الحديث لفظًا، ويكون ذلك اللفظ مغيِّرًا في المعنى.

مثاله: الحديث المشهور حديث ابن مسعود «إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ» والمراد باختلاف المتبايعان في الثمن أو في الصفة «وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا» فيتحالفان: ما بعتها بكذا، والآخر يقول: بل بعتها بكذا، فيحلفوا بنفيٍّ وإثباتٍ معًا، ثم حينئذٍ ينفسخ العقد بعد ذلك إلا أن يرضى واحدٌ منهما بما يقوله صاحبه، والحديث مشهور جدًّا، واختُلف في رفعه ووقفه.

لكن زيادة «وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ» أخذ بها فقهائنا فيشترطون للخيار لأجل الاختلاف في الثمن أنه لا بد أن تكون السلعة قائمة غير تالفة، فإن تلفت فلا، فإنها تأخذ حكمًا آخر من أحكام الخيار.

إذن هذه من الزيادة التي مؤثرة في المعنى، وسيأتي إن شاء الله أمثلة أخرى في كلام المصنِّف.

قبل أن ننتقل لما علَّله المصنِّف به بعد قليل، أو ما ذكره بعد ذلك، العلماء يقولون: إن هذه الزيادات وهذا تقسيم الطوفي؛ ذكر أن الزيادة في الحديث على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن تكون الزيادة في الحديث -يعني به المرفوع إلى النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- من باب تبيين المجمل، فتكون الكلمة مجملةً من الطريق الأول، فيأتي الثاني بزيادةٍ تكون مبيِّنةً لذلك المجمل، وحينئذٍ فإن هذا الحديث الثاني مبيِّنٌ للأول فيُعمل به.

الحالة الثانية: أن يكون الحديث الذي فيه زيادة قد جاء من باب التخيير، فحينئذٍ نقول: إنه يجوز العمل بالزيادة وعدمها.

ومثاله: الأدعية التي وردت معنا قبل قليل في التحميد بعد التسميع، ومثل التسبيح في الركوع والسجود.

ومنها من الزيادة المعنوية: ما ثبت في الصحيح أن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: «إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا»، في بعض الألفاظ «إِحْدَاهُنَّ»، وفي بعضها «أولَاهُنَّ»، وفي بعضها «أُخْرَاهُنَّ»، وفي بعضها «الثَّامِنَةُ بِالتُّرَابِ».

فهذه الألفاظ التي زيدت قالوا: إنها تدل على التخيير وهو الذي اعتمده المذهب، فحينئذٍ يجوز أن يكون التريب في الأول، أو في الأخير، أو في الوسط، وحُمِل معنى «الثَّامِنَةُ» بمعنى أن تكون مختلطةً مع الماء، فيكون ترابٌ بماء، فكأنها جُعلت ثامنةً حينذاك.

إذن هذا المقصود بالفائدة الثانية.

الفائدة الثالثة أو الحالة الثالثة من أحوال الزيادة من الثقة: قالوا: أن يزيد لفظًا، ولا يكون ذلك اللفظ مبيِّنًا للمجمل، وليس على سبيل التخيير، وإنما يكون من سبيل التخصيص للعموم والتقييد للمطلق، فهذه التي سنتكلم عنها بعد قليل.

يقول الشيخ: (الزِّيَادَة من الثِّقَة الْمُنْفَرد بهَا) طبعًا سيتكلم عنها أن المراد بـ (الْمُنْفَرد بهَا) أي المنفرد بها عن غيره من الرواة، (مَقْبُولَة لفظيةً كَانَت أَو معنوية).

قال: (لِإِمْكَان انْفِرَاده) قوله: (لِإِمْكَان) اللام للتعليل، والمعنى أن هذا التعليل الذي سيذكره المصنِّف هو دليل المسألة لقبول زيادة الثقة، فإن الإمكان العقلي يدل على الإمكان الشرعي، أو الوقوع الشرعي، فذكر عددًا من المعاني التي تدل على الإمكان العقلي.

فقال: (لِإِمْكَان انْفِرَاده)؛ أي انفراد الثقة (بِأَن عرض لراوي النَّاقِص شاغلٌ) يعني أن الذي لم يذكر الزيادة عرض له شاغلٌ فلم ينقُل الحديث، وقد جاء في ذلك حديث عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، أو عن أصحاب النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فقد ثبت من حديث عمران بن الحصين -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- أنه قال: "دخلت مسجد النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناسٌ من أهل اليمن فقالوا: يا رسول الله، جئنا لنتفقه في الدين، ولنسألكَ عن أول هذا الأمر ما كان؟ فقال النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَعَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ» قال عمران -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "ثم أتاني رجلٌ فقال: يا عمران، أدرِك ناقتك فقد ذهبت، قال: فانطلقت أطلبها فإذا السراب يتقطَّع دونها، وأيمُ الله" لبُعدها، قال: "وأيمُ الله لوددت أنها ذهبت ولم أقم".

هذا الحديث يدلنا على أن بعضًا من الصحابة كان قد عرض له عرضٌ، فجعله يروي بعض الحديث دون بعض، فمن باب أولى مضن كان بعده.

يقول الشيخ: (أَو دخل فِي أَثْنَاء الحَدِيث) أي دخل الراوي في أثناء الحديث فسمع آخره، ولم يسمع أوله، عكس الأول، فإن الأول سمِع أول الحديث ولم يسمع آخره.

وقوله: (دخل) هذه أصح من لفظ الداخل؛ لأن بعض النُسَخ فيها داخل، وبعضها دخل، ودخل أفضل لمناسبة العطف من جهة؛ ولأنها هي الموافقة لما في الطوفي.

من الأمثلة التي فيها دخل الراوي في منتصف الحديث: ما جاء من حديث عقبة بن عامر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، فذكر أنه كانت نوبته على رعاية الإبل، قال: فَرَوَّحْتُهَا بِالعَشِيِّ، فلما رَوَّحْتُهَا بِالعَشِيِّ أَدْرَكْتُ رَسُولُ اللهِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قائِمًا يُحَدِّثُ النَّاسَ. فَأَدْرَكْتُ مِنْ قَوْلِهِ «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وُضُوءَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، مُقْبِلٌ عَلَيْهِمَا بِقَلْبِه وَوَجْهِهِ، إلاَّ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» قَالَ فَقُلْتُ -يعني عقبة-: مَا أَجْوَدَ هَذِهِ! فَإِذَا عُمرو بَيْنَ يَدَيَّ يَقُولُ: الَّتِي قَبْلَهَا أَجْوَدُ -أي مما لما تسمع- قَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَأُ فَيُسْبِغُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّ لاَ إِلهَ إلاَّ اللهُ، إِلَّا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ، يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ» هذا يدل على ما ذكره المصنِّف.

الحالة الثالثة: قال: إذا وقع الحديث في مجلسين، وفي أحد المجلسين زيادة على الآخر، ومثَّلوا لذلك أيضًا من حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مع الصحابة، فقد جاء في حديث أبي سعيد في قصة الرجل الذي يُمنِّيه الله -عزَّ وَجَلَّ- في الجنة، قال: فَيَتَمَنَّى حَتَّى تَنْقَطِعَ بِهِ الْأَمَانِيُّ فَيُقول الله -عزَّ وَجَلَّ-: «فَإِنَّ لَكَ مَا تَمَنَّيْتَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»، وكان أبو هريرة حاضرًا فقال: "إني سمعت النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يقول: «وَعَشَرَةَ أَمْثَالِهِ»" ذكر الشُّرَّاح أن هذا يحتمل احتمالين:

- إما أن أبا سعيد سمع أول الحديث، ثم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد ذلك قالها بعد ذلك في آخر المجلس، فيكون من الصورة السابقة.
- ويحتمل أن يكون في مجلسين، مرةً قالها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «وَلَهُ مِثْلُهُ»، ثم جاءه وحيٌّ فقالها بعد ذلك «وَلَهُ عَشَرَةُ أَمْثَالِهِ».

"فَإِن عُلِمَ اتِّحَاد الْمجْلس فَإِن كَانَ غَيره لَا يغْفل مثلهم عَن مثلهَا عَادَة لم تُقبَل".

يقول الشيخ: (فَإِن عُلِمَ اتِّحَاد الْمجْلس) الصورة السابقة: لاحتمال اختلاف المجلس، هنا: فإن تُيقن باتحاد المجلس، وكيف يُعرَف اتحاد المجلس في ألفاظ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- خاصةً؟

قالوا: يُعرَف ذلك فيما إذا كان الحديث من حكاية الحال، فما كان من حكاية الحال فإنه يدل على أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قاله مرَّة، نصَّ على ذلك الشيخ تقي الدين.

ومنه: إذا كانت الواقعة لم تقع مرَّةً واحدة، فقطعًا إحدى الروايات تكون هي الأصح من الأخرى. طبعًا هو أيضًا اتحاد المجلس يعرِض على من بعد أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

يقول الشيخ: (فَإِن كَانَ غَيره) أي غير مَن لم يورِد هذه الزيادة (لَا يغْفل مثلهم) قوله: (لَا يغْفل مثلهم) بالجمع يدلنا على أن غيره لا بد أن يكونوا جماعةً، وهو ما صرَّح به ابن مفلح وغيره؛ كابن رجب وغيره، فكلهم صرَّحوا على أنه إن كان غيره جماعةٌ لا يغفل مثلهم، ولكن المصنِّف للاختصار حذف كلمة جماعة، ويدل عليه قوله: (مثلهم) فحينئذٍ يكون المخالفون له عددٌ كبيرٌ.

(لَا يغْفل مثلهم عَن مثلهَا) أي عن مثل هذه الزيادة عادةً، بظهور تلك الزيادة مثلًا.

قال: (لم تُقبَل) أي لم تُقبَل الزيادة؛ لأن مثل هذه لا يُغفل عنها لظهورها، مثل قضية الاستثناء في الحديث ونحو ذلك، وسيأتي إن شاء الله في محله.

طبعًا قوله: (لم تُقبَل) نقل ابن مفلح أنه بإجماع أهل العلم أنها لا تُقبَل، وألا خلاف في هذه المسألة، ونازع بعضهم فأثبت خلافًا كما نقله ابن النجار وغيره.

"وإلَّا قُدِّم قَول الْأَكْثَر، ثمَّ الأحفظ والأضبط، ثمَّ الْمُثبَت".

قال: (وإلَّا) أي وإن لم يكن غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادةً، بأن كان يُتصور غفلتهم عادةً، أو جُهِل الحال: هل يتصور غفلتهم أو لا يتصور غفلتهم؟ فإنه إذا جُهِل الحال أو شُكَّ فيه، ففهي هذه الحال معناه أننا لم نتيقن أنه من النوع الأول.

قال: (قُدِّم قَول الْأَكْثَر) أي الأكثر من الرواة، سواءً كان الأكثر هم المثبتون للزيادة أو النافون لها.

قال: (ثمَّ الأحفظ والأضبط) أي الأحفظ في أصله، بكونه أحفظ في الأسانيد عمومًا، والأضبط في الرواية، وقد نصَّ على تقديم (قَول الْأَكْثَر ثمَّ الأحفظ والأضبط) أبو الخطاب، وتبعه غالب فقهاء الحنابلة.

قال: (ثمَّ الْمُثبِت) والمراد بالمثبِت هنا؛ أي المثبِت على النافي، أي مثبِت الزيادة على نافيها، وزيادة (ثمَّ الْمُثبِت) ذكرها الطوفي وتبعه عليها المصنِّف هنا، وأما المتقدمون فلم يذكروها، فلم يذكرها الموفق، ولا أبو الخطاب، ولم يذكرها في [المسوَّدة]، ولا ابن الحافظ، ولا كثير من الحنابلة، وإنما ذكرها الطوفي.

"وَقَالَ القاضي: فِيهِ مَعَ التساوي رِوَايَتَانِ".

قوله: (وَقَالَ القاضي) المراد بالقاضي: القاضي أبو يعلى، وهذا النقل عن القاضي أبي يعلى ليس موجودًا في [العُدَّة] كما نصَّ عليه في [المسوَّدة]، وإنما نقله عنه أبو الخطاب في [التمهيد]؛ لأنه قال: قال شيخنا، ونقل هذا الكلام، فربما نقله من غير [العُدَّة]، و[العُدَّة] أهم كتب القاضي أبو يعلى في الأصول.

قال: (فِيهِ) أي في هذه المسألة (مَعَ التساوي) أي مع تساوي مثبِت الزيادة ونافيها فيما مضى؛ أي في العدد والحفظ والضبط دون الإثبات؛ لأنني قلت لكم قبل قليل: أن الإثبات زادها الطوفي وليست موجودةً عند غيره.

قال: (فِيهِ مَعَ التساوي فِيمَا مَضَى رِوَايَتَانِ) أي روايتان عن الإمام أحمد، وهاتان الروايتان حكاهما أبو الخطاب كما قلت لكم نقلها عن الشيخ:

أولى هاتين الروايتين: أن الأخذ بالزيادة أولى، قال: وقد قالها أحمد في رواية الميموني، وهو قول أكثر الفقهاء.

قال: والرواية الثانية: أن الزيادة مطَّرحة، قال: وأومأ إليها في رواية المَرُّوذي وأبي طالب.

وهذه المسألة التي مرَّت معنا قبل أن نتكلم عن التحقيق في هذه المسألة، هذا العرض الذي ذكره المصنِّف، ذكره القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والموفق ابن قدامة، وابن الحافظ، والطوفي، وكثيرٌ من الذين كتبوا في الأصول من الحنابلة، وأغلبهم اعتمدوا على كلام أبي الخطاب، والحقيقة أن طريقة الإمام أحمد على خلاف ذلك كما سيذكر المصنِّف بعد قليل.

ولذلك يقول ابن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يقول: "أصحابنا الفقهاء ذكروا في كتب أصول الفقه في هذه المسألة روايتين عن أحمد:

- بالقبول مطلقًا.
- وعدمه مطلقًا.

ولم يذكروا نصًّا له بالقبول مطلقًا -يعني نص صريح في ذلك- مع أنهم رجَّحوا هذا القول، ولم يذكروا به نصًّا عن أحمد، وإنما اعتمدوا على كلامٍ له لا يدل على ذلك" ثم ذكر كلامًا نقلوه عن أحمد، وبيَّن أنه غير صحيح.

فقد جاء عن أحمد أنه قال في فوات الحج: جاءت فيه روايتان إحداهما فيها زيادة الدم، وأن أحمد قال: "والزائد أولى أن يؤخذ"، ثم ذكر ابن رجب أن هذا ليس من باب زيادة الثقة؛ لأن هذا من باب تنازع قولي الصحابي، فإنما هو يتكلم عن أحمد عن قولين للصحابة: أحدهما أخذ بأمرٍ، والآخر لم يأخذ به، فيكون حينئذٍ لمعنًى مختلفٍ تمامًا عن رواية الحديث.

وهذا يدلنا على أن نصوص أحمد يجب أن تؤخذ في سياقها، وألا تؤخذ على لفظها المجرد، إذ كثير من الأخطاء التي تقع في فَهم نصوص أحمد هو من هذا الباب.

إذن هذا لكلام أنكره جمعٌ من أهل العلم، وقلت لكم: كابن رجب وغيره، ومنهم المصنِّف، وذكر أن تحقيق كلام أحمد على خلاف ذلك، وألا نفصِّل التفصيل السابق، بل لها تفصيل سيورده بعد قليل.

"وَالتَّحْقِيق فِي كَلَام أَحْمد".

قال: (وَالتَّحْقِيق فِي كَلَام أَحْمد) يعني هذا هو بعد سبر كلام أحمد في المسألة، والنظر في طريقته ومسلكه، ومسلَك علماء الحديث فهو ما ذكره هنا، وهذا التحقيق الذي ذكره المصنِّف هو بنصه كلام شيخه أبي الفرج بن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، نقله بالنص من كتاب شرح [العلل]، وهو

كذلك كما قال، والشيخ تقي الدين أيضًا ابن تيمية له كلام في أكثر من موضع يؤيد هذا الكلام في الجملة.

"أَن راوي الزِّيَادَة أَن لم يكن مبرِّزًا فِي الْحِفْظ والضبط على غَيره مِمَّن لم يذكر الزِّيَادَة وَلم يُتَابع عَلَيْهَا فَلَا يُقبَل تفرُّده".

يقول: (وَالتَّحْقِيق فِي كَلَام أَحْمد) أنه على حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان راوي الزيادة، طبعًا راوي الزيادة لا بد أن يكون ثقةً كما تقدَّم معنا، قال: (أَن راوي الزِّيَادَة أَن لم يكن مبرِّزًا فِي الْحِفْظ والضبط على غَيره) من الذين لم يُثبتوا هذه الزيادة، ولذلك قال: (مِمَّن لم يذكر الزِّيَادَة) وهذا هو القيد الأول.

قال: (وَلم يُتَابع عَلَيْهَا) فليس له من الرواة من يُتابعه على هذه الزيادة، قال: (فَلَا يُقبَل تفرُّده)، وهذا هو العلم الدقيق الذي يُسميه العلماء بـ"علم العلل"، وليس كل أحدٍ معنيٍّ بالحديث يستطيع أن يعرف ذلك، وإنما هو لآحاد العلماء في هذه المسألة، وسأذكر إن شاء الله مَن يعنى بزوائد الثقات في الأحاديث بعدما ننتهي من كلام الإمام أحمد.

قال: (فَلَا يُقبَل تفرُّده) بهذه الزيادة لكونه قد خولف بمن هو أوثق منه، نصَّ على ذلك أحمد في رواية الميموني، فإنه ذكر حديث أبي هريرة في الاستسعاء، ومرَّ معنا في أكثر من موضع شرح حديث الاستسعاء، وهو أن العبد إذا كان بين اثنين، ثم أعتقه أحد الشريكين، وكان هذا المعتِق غير قادرٍ على دفع بقية الجزء الآخر للمملوك الثاني فهل يُستسعى العبد فيؤمَر بالسعي، ثم يكتسب من باب المهايأة ويُعطي مالك جزئه الثاني قيمة ما لم يعتُق منه؟ أم يعتق منه ما عتق ويبقى؟ هذه مسألة الاستسعاء.

قال أحمد في رواية الميموني: "حديث أبي هريرة في الاستسعاء يرويه ابن أبي عروبة، وأما شعبة وهمامٌ فلم يذكراه ولا أذهب إلى الاستسعاء".

إذن زيادة الاستسعاء الموجودة في مسلم أحمد ضعَّفها لكونها شاذة، فقد تفرَّد بها ابن أبي عروبة، والثقات لم يُثبتوها، وإنما وقفوا على قوله: "فقد عتُق منه ما عتُق"، وحينئذٍ فلا يؤمر العبد بالاستسعاء، ولا يؤمر سيده بأن يُعتقه إذا وجد عنه مال، سيده أي سيد الجزء الآخر الذي لم يعتق حينذاك، وهذا صريحٌ من أحمد أن العبرة بالتوثيق.

ومثله أيضًا ما جاء كما تعلمون في حديث التكبيرات، في رفع اليدين، فإن رفع اليدين بالتكبير في أربعة مواضع وقيل ثلاثة:

- في تكبيرة الإحرام، وهذا فيه أحاديثُ كثيرة.
- وفي الهوي للركوع، وفي الرفع منه وهذا فيه حديث ابن عمر.
- وعند الرفع من التشهُّد الأول، وهذا فيه حديث ابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كذلك، أو بعض طرق حديث ابن عمر، وأحمد جاء أنه ضعَّف هذا الموضع، وقال: "إنه لا يثبت" فقد تفرَّد به بعض الرواة، وردَّ عليه ابن القيم في جزءٍ كامل، وتكلَّم في هذه الزيادة وأثبتها، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[يوسف:٧٦]، ولعل الأقرب ثبوتها وهي في مسلم، لكن ربما ابن القيم خانه التعبير في بعض الألفاظ في هذه الرسالة. هذه الحالة الأولى.

الحالة الثانية:

"وَإِن كَانَ ثِقَةً مبرِّزًا في الْحِفْظ والضبط على من لم يذكرهَا فروايتان".

قال: (وَإِن كَانَ ثِقَةً) أي كان راوي الزيادة ثقةً.

(مبرِّزًا في الْحِفْظ والضبط) أي معروفًا بذلك لا مجرد الثقة فقط، بل هو ضابطٌ ضبطًا عاليًا.

قال: (مبرِّزًا في الْحِفْظ والضبط على من لم يذكرهَا) أي مَن لم يذكر هذه الزيادة قال: (فروايتان) أي عن الإمام أحمد:

الرواية الأولى: أن الأخذ بالزيادة أولى من عدم الأخذ بها، وهذا قول أغلب الفقهاء.

والرواية الثانية: أن الزيادة غير مقبولة، وأن النقص أولى، وهذا نُسِب لطريقة كثيرٍ من المحدثين.

وأُخذت هاتان الروايتان كما قال ابن رجب من قول أحمد في زيادة مالك: من المسلمين في زكاة الفطر، قال أحمد: "كنت أتهيَّبه حتى وجدته من حديث العُمَري"، وقال مرة أحمد: "إذا انفرد مالكٌ بحديثٍ هو ثقة، وما قال أحدٌ بالرأي أثبت منه"؛

- فمرةً رد زيادة مالك.
- ومرةً أثبتها.

ثم رجَّح ابن رجب بعد ذلك أن العبرة بالمقارنة بين المثبِت والنافي من حيث الثقة، ومن حيث الفقه، ولذلك أهل العلم علماء الحديث وصيارفته قواعد، فإن عندهم بعضًا من الرواة إذا روى حديثًا جاء به على وجهه، فينقله كما هو، ومن هؤلاء شعبة نُقِل عنه، ومن المتأخرين المصنِّفين ابن خزيمة مثلًا وهكذا، ومنهم من شُهِر عنه أنه ينقل بالمعنى، فحينئذٍ تُقدَّم رواية الأول على الثاني، وهكذا في معايير أخرى كثيرة جدًّا ذكرها العلماء في هذا الباب.

قبل أن ننتقل من هذه المسألة، مسألة الزيادة في الحديث، هذا علمٌ من العلوم التي عُني بها الفقهاء خصوصًا، وقد ألَّف فيها بعض العلماء كتابًا مستقلًا، فقد ألَّف أبو الوليد النيسابوري كتابًا اسمه [الزيادات على المزني] أورد فيه الأحاديث التي فيها زياداتٌ في ألفاظها، وينبني على تلك الزيادات أحكام فقهية، وهذا الكتاب مطبوع في مجلد.

وأما أهل السنن فإن أكثر من يُعنَى بزيادات الأحاديث التي تُبنى عليها الأحكام هو أبو داود، نصَّ على ذلك ابن رجب وغيره، ولذلك فإن أبا داود -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- يُعنَى بالزيادات ومن أوردها، وقد يحكم على كثيرٍ منها، أو يومئ في الحكم عليها، وله طرقٌ في الإيماء:

- إما بمخالفة التبويب.
- أو التصريح بالرد.
- أو بنقل كلام بعض أئمة الباب.

ولذلك من أراد أن يعرِف الزيادات في كثيرٍ من الأحاديث والحكم عليها وأثرها في الفقه، فلينظر في [سنن أبي دواد]، وهذا الكتاب من أعظم كتب السنن حقيقةً، بل ربما يكون هو المقدَّم من الأربعة في الصنعة في الفقه، وهو في الأصل جُعِل للاستدلال على مذهب الإمام أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وطريقة أهل الحديث عمومًا، فإن طريقتهم متقاربةٌ في هذا الباب.

"مَسْأَلَة".

هذه المسألة عكس السابقة، فإن السابقة في زيادة في الحديث، وهذا في النقص منه.

"حذف بعض الْخَبرِ جَائِزٌ عِنْد الْأَكْثَر".

يقول الشيخ: (حذفُ) المراد بالحذف أي النقص من الحديث، وقوله: (بعض الخْبر) يعني سواءً كان حديثًا مرفوعًا للنبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أو من غيره، وهذا كثير جدًّا.

(حذف بعض الخْبر) يضرب الأصوليون مثالًا في قول النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ» فقد يوحي له السؤال، فهذا حذفٌ لبعض الخبر، وإن لم يكُ هو قول النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-؛ لأن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سُئل قبل أن يقول هذا الكلام عن ماء البحر فقال: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ».

كذلك يصح لك أن تحذف بعض الحديث، فتأتي بالجملة الأولى دون الجملة الثانية، أو العكس فتقول: «الْحِلُّ مَيْتَتُهُ» وتسكت، فهذه من باب حذف بعض الخبر.

وقوله: (جَائِزٌ) أي يجوز ذلك، ولكن الأولى الإتيان بالحديث كاملًا فإنه أتم، ومن أشهر من عُني بتجزئة الأحاديث على الأبواب هو الإمام محمد بن إسماعيل البخاري مؤلف [الصحيح]، فإن البخاري كان يجزئ الأحاديث بخلاف مسلم، فإن مسلمًا كان يذكر الحديث كاملًا، وهذه من الأمور التي فُضِّل فيها سياق مسلمٍ على البخاري؛ لأن مسلمًا يريد الحديث كاملًا في محله، بخلاف البخاري فقد يُجزئه على أكثر من موضع، وأحيانًا بنفس الإسناد في أكثر من موضع.

أما المتأخرون فإن أشهر كتابٍ عُني بتجزئة الأحاديث، وحذف بعض الأخبار، وهذا الكتاب من أجمل الكتب حقيقةً للقراءة فيه، وهو كتاب [الجامع الصغير] للسيوطي، فإنه جمع فيه أحاديث كثيرة، وجزَّأ كثيرًا من أحاديث، فجعل الحديث مجزأً على أحاديث كثيرة.

وهذا الكتاب جمع ما في السنن وفي غيرها، وزان هذا الكتاب عناية الشيخ ناصر محمد ناصر الدين الألباني به، وسهَّل على كثيرٍ من الناس في الجملة؛ لأن الإنسان ستغيَّر اجتهاده، وقد يُخطئ مرةً ويُصيب أخرى، فسهَّل عليهم الانتفاع بهذا الكتاب، وهذا الكتاب الحقيقة من أجمل الكتب،

ليقرأ فيه المرء أحاديث في الغالب أنها لا تتجاوز سطرًا أو سطرين، وقد جزَّأ فيها المصنِّف كثيرًا من الأحاديث.

قال: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، والمخالف في هذا الباب، ذكر ابن السبكي في شرحه لـ[جمع الجوامع] أن الذين خالفوا في هذا الباب هم الذين خالفوا في منع الرواية بالمعنى، فحيث منع من الرواية بالمعنى فإنه منع من حذف بعض الخبر والنقص منه.

"إِلَّا فِي الْغَايَة وَالِاسْتِثْنَاء وَنَحْوه".

قول المصنِّف: (إِلَّا) هذه هي الحالات التي لا يجوز فيها حذف بعض الخبر، وقبل أن يورِد المصنِّف الأمثلة ونقِف معها، نذكر ضابطًا لما لا يجوز فيه حذف بعض الخبر، نقول:

الضابط فيه: إذا كان الحذف مخلًّا بالحكم الذي يتضمنه باقي النص؛ لأنه متعلقٌ به، فحينئذٍ لا يجوز حذفه.

قال: (إِلَّا فِي الْغَايَة) الغاية مثل: (إلى وحتى) فإنها لانتهاء الغاية.

قال: (وَالِاسْتِثْنَاء) مثل: (إلَّا ونحوها).

قال: (وَنَحْوه) أي ونحو الغاية والاستثناء؛ كحذف جواب الخبر وإبقاء الخبر، أو إثبات الشرط دون جوابه، ونحو ذلك، ثم قال: أمثلة.

"مثل: حَتَّى تزهي، وَإِلَّا سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ فَإِنَّهُ مُمْتَنِعٌ اتِّفَاقًا".

قال: (مثل: حَتَّى تزهي) فـ «النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهَى»، فلو جاء امرؤٌ وروى أول الحديث دون باقيه فهو مخطئ، بل يجب أن يقول الذي يقتضي عن حذفه الأخير النهي عن بيع جميع الثمار، ولم يقل بذلك مسلم.

كذلك وقوله: (وَإِلَّا سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ) فـ «النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ بَيْعِ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ إلى آخره إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ»، ولو لم تُذكر هذا الاستثناء لكان نهيًّا عن بيع المتماثلين من الربويات، ولم يقل بذلك أحد فإن الصرف جائز، ولذلك فإنه لا بد من إتمام هذا الاستثناء.

قال: (فَإِنَّهُ) أي فإن حذف الغاية والاستثناء (مُمْتَنِعٌ)، ومعنى قوله: (مُمْتَنِعٌ) أي لا يجوز هذا الفعل (اتِّفَاقًا) أي باتفاق أهل العلم.

قبل أن ننتقل إلى المسألة التي بعدها، ناسب في ذهني الآن ذكرت مسألةً: وهو أن بعض الأحاديث قد ترِد بلا استثناء، ويرِد بعضها بالاستثناء، فنقول: إن هذا الاستثناء يكون حينذاك من باب زيادة الثقة، فقد يكون الأول لم يسمع الحديث تامًّا، فإن ثبت إسنادها عُمِل به.

مثاله: ما ثبت في صحيح مسلم أن «النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ الثُّنْيَا»، أي الاستثناء في البيع، لكن جاء استثناءٌ خارج الصحيح، وصححها أحمد وغيره، إلا أن تُعلَم، فحينئذٍ تصح الثُنيا إن كانت معلومةً، فنقول: إن الحديث الذي جاء فيه النهي عن الثُنيا محمولٌ على الثُنيا المجهولة غير المعلومة، لا على مطلق الثُنيا، فيكون الاستثناء حينئذٍ من باب الزيادة التي رواها الثقة، وهي معمولٌ بها، وقد عمل بها أصحاب أحمد، وهي تصلح للتمثيل أيضًا في مسألة زيادة الثقة.

"مَسْأَلَة: خبر الْوَاحِد فِيمَا تعمُّ بِهِ الْبلوى؛ كرفع الْيَدَيْنِ فِي الصَّلَاة، وَنقض الْوضُوء بِمَسِّ الذّكر وَنَحْوهَا مَقْبُولٌ عِنْد الْأَكْثَر، خلافًا لأكْثر الْحَنَفِيَّة".

يقول المصنِّف: إن (خبر الْوَاحِد فِيمَا تعمُّ بِهِ الْبلوى) المراد بما تعمُّ به البلوى:

- قيل: إنه ما يكثر وقوعه، ويحتاج جميع الناس إلى العلم به.

- وقيل: إن ما تعمُّ به البلوى هي ما تدعو الدواعي إلى نقله.

وعلى العموم فالمعنى فيهما متقارب.

وقول المصنِّف: (كرفع الْيَدَيْنِ في الصَّلَاة) هذه يستدل بها الحنفية على أن رفع الدين في الصلاة في التكبير في غير تكبيرة الإحرام، قالوا: لم يرِد إلا من حديث ابن عمر، وجاء أيضًا من حديث أبو حُميدٍ الساعدي، فحينئذٍ لا نعمل به؛ لأن الصلوات نقلها كثيرٌ من أصحاب النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ولم ينقُل رفع اليدين بالتكبير في غير تكبيرة الإحرام إلا واحدٌ أو اثنان، فتكون مما تعمُّ به البلوى.

قال: (وَنقض الْوضُوء بِمَسِّ الذّكر) قالوا: ولأنه لم يرِد فيه إلا حديث واحد، والحقيقة أنه ورد فيه أكثر من حديث.

قال: (وَنَحْوهَا) أي ونحوها من المسائل، مثل: حديث أبي هريرة في غسل اليدين «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ» أي من نوم ليل.

قال: (مَقْبُولٌ عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، وقد نصَّ عليه أحمد وغيره، وكثيرًا ما يعمل به فقهاء الحنابلة ويُنكره بعض الحنفية.

ومن الأمثلة التي يُمكن أن تصلح لهذا الباب: ما أخذ به فقهاء الحنابلة بأن المدينة لها حرَم، وأنه يحرُم الصيد فيها، وأنه يجوز تأديب على المشهور مَن صاد فيها، قلت: على المشهور؛ لأن الرواية الثانية أنه يجوز أخذ السلَم مطلقًا لكل آحاد الناس، وهكذا أحاديث أخرى ذكروها.

قال: (خلافًا لأكْثر الْحَنَفِيَّة) هذا القول:

- تارةً يُنسب للحنفية جميعًا.

- وتارةً يُنسب لأكثرهم كما ذكر المصنِّف هنا.
- وتارةً يُنسب لبعضهم، مثل: ابن برهان في الوصول، فقد نسبه لبعض الحنفية.

وممن نصَّ عليه: صاحب [التأسيس]، فإنه قد نصَّ على هذا القيد وذكر أنه من أصول الحنفية، وهو أبو زيد الدُّبوسي، هذه طبعًا التأسيس [تأسيس النظر].

هذا القول قول الحنفية مردود، ممن يُردُّ عليهم في ذلك أن الحنفية قد أخذوا بكثيرٍ من أخبار الآحاد مما تعمُّ به البلوى، وهذا كثير جدًّا عندهم؛ منها أنهم قالوا: إنه لا يجوز بيع رباع مكة، والحديث فيها حديث آحاد، وهذا كثير جدًّا تتبعوه، يعني حتى في السنن لما ذكروا أن الجنازة يُشرَع المشي خلفها، وهذا يتكرر كثيرًا، ومع ذلك لم ينقله إلا واحد، ومع ذلك أخذوا به، بل أشد من ذلك أنهم حكموا بوجوب الوتر، وإنما النقل فيه حديث آحادٍ فحسب.

"مَسْأَلَة: خبر الْوَاحِد فِي الْحد مَقْبُول عِنْد الْأَكْثَر".

قول المصنِّف: (خبر الْوَاحِد) سواءٌ كان فردًا أو جماعةً؛ أي ما لم يصل إلى التواتر، هذا مراده بخبر الواحد.

وقول المصنِّف: (فِي الْحد) الحد: إفراد مفرَد الحدود، ومرادهم بالحدود هي العقوبات الشرعية التي رُتبت على عددٍ من المحرَّمات المشهورة عند الفقهاء التي تُدرأ بالشُّبهة وهي ستةٌ أو سبعة، وقلت: سبعة لَمَا؟ لأن البغي ليس فيه عقوبةٌ في ذاته، وإنما هي مقاتلة، والحدود هي: الزنا، والقذف، والشرب، والحرابة، والردَّة، والبغي عند من رأى أن البغي حد.

وقول المصنِّف: (خبر الْوَاحِد فِي الْحد) هذا التعبير فيه نظر، لماذا؟ لأن هذا القول نسبه للكرخي، أبي الحسن الكرخي، وأبو الحسن الكرخي إنما عبارته هي أن خبر الحد فيما يُدرَ

بالشُّبهة، ولم يقل: في الحد، ولا شك أن عبارة ما ينتفي بالشبهة أو يُدرأ بالشبهة أشمل من عبارة الحد، هذا أولًا.

ثانيًا: أن الكرخي يُسقِط الحدَّ بخبر الواحد، ولا يُثبت الحد بخبر الواحد، لكن الجمهور يرون أنه مقبول.

يقول المصنِّف: (خبر الْوَاحِد فِي الْحَد مَقْبُول) أي يكون حُجَّة يُعمل به (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر أهل العلم، ونص عليه أحمد.

قال: "خلافًا للكرخي" والمراد بالكرخي أبي الحسن من فقهاء الحنفية، "والبصري" المراد به أبو عبد الله وليس أبا الحسين؛ لأن أبا الحسين صاحب المعتمد نقل هذا القول عن شيخه أبي عبد الله البصري، وكثيرًا في كتب الأصول ما يُطلقون البصري ويقصدون به أبا الحسين، لكن في هذا الموضع المقصود به أبو عبد الله.

"مَسْأَلَة: يجب الْعَمَل بِحمْل مَا رَوَاهُ الصحابي على أحد محمليه عِنْد الْأَكْثَر".

هذه المسألة التي أوردها المصنِّف تُذكر عند العلماء بمسألة: "إذا قال الراوي في الحديث شيئًا؛ هل يُقبل قوله فيه أم لا؟".

- فتكون هذه المسألة من زيادة الصحابي في الحديث من قوله هو.
- والمسألة المتقدمة هي الزيادة في الحديث منسوبةً للنبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

إذن هذه المسألة تتعلق فيما كان الصحابي قد قال في الحديث قولًا بلفظه أو فعلًا بجوارحه يُفسِّر الحديث، أو يحمله على أحد محامله.

قبل أن نذكر كلام المصنِّف، عندي مسألتان:

المسألة الأولى: أن هذه المسألة ذكر كثيرًا من فقهاء الحنابلة كما نقله المرداوي، يقولون: إن هذه المسألة متفرعة على القول بأن قول الصحابي ليس بحُجَّة، وأما من قال بأن قول الصحابي حُجَّة فإنه يرى أن كل المسائل التي ستأتي بعد قليل يُعتبر قوله فيها حُجَّة، أو غالب المسائل التي ستأتي أن قوله يُعتبر فيها حُجَّة، فتكون متفرعة على الخلاف: هل قول الصحابي حُجَّة أم لا؟ وهذا مبنية وتفريع على من قال: إنها ليست بحُجَّة، هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية معنا: وهو أن حمل الصحابي للحديث له خمسة أحوال، سيتكلم المصنِّف عن بعضها، ويُرجئ الحديث عن بعضها الآخر:

الحالة الأولى: أن يكون الخبر المرويُّ عامًّا، ثم إن الراوي له -وهو الصحابي- يخصه ببعض أجزائه، فحينئذٍ يكون من باب تخصيص العموم، وهذه المسألة سيتكلم عنها المصنِّف بعد ذلك في مسألة قول الصحابي حينما يتكلم فيقول: مذهب الصحابي يُخصص العموم، فهي خارجة عن موضوعنا.

الحالة الثانية: أن يكون الحديث مطلقًا، ويأتي قول الصحاب لتقييده، فهي داخلةٌ أيضًا في المسألة السابقة، وليست داخلة معنا هنا.

الحالة الثالثة: أن يكون الحديث مثبتًا لحكم، ثم إن الصحابي يذكر نسخه وأنه منسوخ من قول الصحابي، ولا يرفع ذلك للنبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وهذه المسألة سيوردها المصنِّف بعد ذلك، ليس الآن، وإنما في قول الصحابي، فيورِد مسألة نصُّها: "إذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة، هل يُقبَل قوله أم لا؟" ستأتي أيضًا كذلك، كل هذا من حمل الصحابي، لكنه ليس مرادًا معنا هنا.

الحالة الرابعة: أن يترك الصحابي نصَّ الحديث ويعمل بخلافه، هذه المسألة سيوردها المصنِّف بعد قليلٍ كذلك، وهو عندما يقول: "وَإِن كَانَ نصًّا لَا يحْتَمل التأويل وَخَالفهُ" ثم سيورِد الحكم بعد قليل.

الحالة الخامسة -هي المرادة في هذه المسألة-: وهو أن يروي الصحابي خبرًا، ويكون ذلك الخبر محتملًا لمعنيين، ثم إن الصحابي يحمل الخبر على أحد معنييه، ليس من باب تقييد المطلق، ولا تخصيص العام، ولا النسخ، ولا ترك العمل، وإنما من باب الحمل على أحمد المعنيين، فانتبه لهذه المسألة.

أحد المعنين:

- قد يكون لفظٌ مشتركًا، وهذا الاشتراك من باب التناقض والتضاد.
- وقد يكون من باب الاختلاف الذي لا يكون من باب الاشتراك، وسيأتي لها أمثلة بعد قليل.

نرجع لكلام المصنِّف:

يقول المصنِّف: (يجب الْعَمَل) أي أن يكون حُجَّةً فيؤخذ به ويجب العمل به.

قال: (بِحمْل مَا رَوَاهُ الصحابي) قول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (بِحمْل)، معنى قوله: حمل؛ أي بتفسيره باختيار أحد المعنيين، أو تفسيره بفعله؛ بأن يفعل فعلًا معينًا يدل على هذا الحديث وهذا كثير، مثل عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- عندما روت حديثًا وعملت بخلافه وغيره من الصحابة.

وقول الصحابي: (بِحمْل مَا رَوَاهُ الصحابي) بعض علماء الأصول يُعبِّر "بما رواه الراوي"، ولكن المؤلف هنا عبَّر بالصحابي، وهذا يدلنا على أن هذه المسألة خاصةٌ بالصحابي فقط دون من بعده من التابعين، فإن حملهم وتفسيرهم لأحد المعنيين ليس داخلًا في هذا الخلاف وليس معتبرًا، وإنما يكون قوله كقول واحدٍ من مجتهدي الأمة، وأما الصحابي فلا، وهذا الذي ذكره المصنِّف هو الذي جزم به القاضي أبو يعلى، وهي طريقة الآمدي، وابن الحاجب، خلافًا إمام الحرمين والرازي، فإن إمام الحرمين والفخر الرازي يقولون: بل كل راوٍ للحديث يدخل في هذا النزاع، وهذا غير صحيح، وإنما الذي جزم به فقهاء الحنابلة أن هذا الحكم خاصٌّ بالصحابي دون من عداه.

قال: (على أحد محمليه) قوله: (على أحد محمليه) بمعنى أن يكون الحديث له معنيان، ثم إن الراوي يرجِّح أحد المعنيين، أو يحمله على أحد المعنيين.

انظر معي من باب القسمة العقلية؛ لأنه سيأتي بعد قليل صورة متعلقة بهذه القسمة فانتبه لها، الحديث الذي يُروى عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إذا كان له معنيان فله ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون المعنيان متساويين في الدلالة، فيحمل الصحابي الحديث على أحد المعنيين، هذه هي المسألة التي معنا.

الحالة الثانية: أن يكون الحديث له معنيان أحدهما راجحًا، ويحمل الصحابي الحديث على المعنى الراجح كذلك، فتكون هذه أيضًا داخلةً في مسألتنا.

الحالة الثالثة -انتبه للحالة الثالثة-: أن يكون للحديث معنيان، أحدهما راجح والآخر مرجوح، فيحمل الصحابي الحديث على المعنى المرجوح، هذه ليست مرادة هنا، وإنما هي في المسألة التي بعدها مباشرة التي سيذكرها المصنِّف بعد قليل.

قول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (عِنْد الْأَكْثَر) أي عند أكثر العلماء، وقد نص عليها الإمام أحمد، أو أومأ إليه الإمام أحمد، فقد نقل أبو طالب أن أحمد سُئل عن العبد يتسرَّى، فقيل له: إن من الناس من يحتج بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المؤمنون:٥-٦]. فأي ملكٍ للعبد؟ فقال أحمد: "القرآن أُنزل على أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهم يعلمون فيما أُنزل يتسرَّى العبد".

هذا من باب الإيماء لا من باب النص، وقلنا: إنها من باب الإيماء لَمَا؟ لأن الصحابة نقلوا القرآن، نحن نتكلم عن الخبر من باب الإشارة، وأن تفسير الصحابة مقدَّمٌ في القرآن فمن باب أولى من باب الإيماء تفسيرهم لحديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

"فَإِن حمله على غير ظَاهِرَة فالأكثر على الظُّهُور".

هذه المسألة ذكرناها قبل قليل، وهو: إذا كان للحديث معنيان، أحدهما راجح والآخر مرجوح، ثم إن الصحابي حمله على المعنى المرجوح، فهذه فيها خلاف.

يقول المصنِّف: (فَإِن حمله على غير ظَاهِرَة) مثل أن يكون الحديث ظاهره يدل على الوجوب فيحمله على الندب وهكذا.

قال: (فالأكثر على الظُّهُور) أي فأكثر العلماء أنه يُحمَل على المعنى الظاهر الذي هو راجحٌ، ويُترَك قول الصحابي في هذا التفسير، وهذا معنى قوله.

"وَعَن أَحْمد رِوَايَة يعْمَل بقوله".

(وَعَن أَحْمد رِوَايَة) أخرى: أنه (يعْمَل بقوله) أي بقول الصحابي ويُترَك الظاهر لذلك.

"وَإِن كَانَ نصًّا لَا يحْتَمل التأويل وَخَالفهُ فَالْأَظْهر عندنَا لَا يردُّ الْخَبَر وفَاقًا للشَّافِعِيَّة".

هذه المسألة التي ذكرت لكم عندما قلنا الأحوال الخمس.

يقول: (وَإِن كَانَ) أي وإن كان الخبر الذي نقله الصحابي (نصًّا لَا يحْتَمل التأويل) صريحًا في الحكم، (وَخَالفهُ) أي أن الصحابي راوي خالفه وترك العمل به، لم يحمله على أحد المحملين، وإنما ترك العمل به بالكلية، ولم يقل: إنه منسوخ؛ لأن كلمة إذا قال: إنه منسوخ سيأتينا إن شاء الله حكمها.

قال: (فَالْأَظْهر) قوله: (فَالْأَظْهر) هذه أحد صيغ الترجيح عند الحنابلة وهو التعبير بالأظهر، وهذا الأظهر جزم القاضي بأنه الأصح، وكذلك صححه المرداوي وغيره.

قال: (فَالْأَظْهر عندنَا لَا يردُّ الْخَبَر) يعني لا يُرد الخبر بمخالفة الراوي له؛ أي الراوي الصحابي له، وعمله بخلافه، وقد نصَّ على ذلك الإمام أحمد، فقد نقل الأثرم عنه في السنن أن أحمد سُئل عن الحجَّام، فقال أحمد: "نحن نُعطي كما أعطى النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ولكن صاحبها لا يأكله، يُطعمه الرقيق، ويعلفه الناضح" فلما سُئل عن قول ابن عباس: "لو كان حرامًا لم يُعطه النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-" فقال أحمد: "هذا من تأويل ابن عباس".

النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ثبت عنه أنه قال: «إِنَّ أُجْرَةِ الْحُجَّامِ خَبِيثٌ» وقال: «أَعْلِفْهُ نَاضِحَكَ» وقد ثبت عنه أنه أعطى الحجَّم أجرةً، وهو لما حجمه أبو طيبة أعطاه أجرة، فأحمد يقول: أعمل بالحديثين:

- يجوز إعطاء الحجَّام الأجرة.
- ولا يجوز للحجَّام أن يأخذ منها شيئًا، وإنما يجعلها للناضح وغيره.

طبعًا في توجيه لهذا الحديث الجمع بينهما، وهو طريقة الشيخ تقي الدين يقول: "إن هذا من باب أن الحلال درجات؛ فبعضه أطيب من بعض، وما كان طيبًا في كمال درجات الطيب يجعله المرء يدخل بدنه أكلًا وشربًا، ثم ما كان دونه يجعله مواليًا لبدنه لبسًا، ثم ما كان دونه يجعله مواليًا لبدنه سكنًا، ثم ما دونه يجعله لخادمه ولغيره من الناس ضيافةً ونحوه".

"وَعَنْ أَحْمد لَا يعْمل بِهِ وفَاقًا للحنفية".

قوله: (وَعَن أَحْمد) أي وعن أحمد روايةٌ (لَا يعْمل بِهِ) أي لا يُعمل بالحديث الذي خالفه صاحبه فيه، أُخذت هذه من كلام أحمد في رواية حرب أنه لما... طبعًا هذا القول لأحمد كان في أول أمره ثم رجع عنه، لكن أذكر كلام أحمد الأول.

أحمد كان في أول الأمر كان لا يصحح حديث «لَا نِكاحَ إِلَّا بوَلِيٍّ» يقول: إنه لا يثبت عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ويقول: إنما العمل فيه على قول الصحابة كعمر وغيره، ثم بعد ذلك ثبت عنده الحديث فصححه.

في أول أمره حينما كان لا يصحح الحديث كان من أسباب عدم تصحيحه الحديث: مخالفة عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- الحديث، فقد قال أحمد لما ذُكر له هذا الحديث في رواية حرب قال: "لا يصح الحديث عن عائشة؛ لأنها زوَّجت بنات أختها والحديث عنها"، فأحمد ردَّ الحديث بمخالفة عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- له، وكذلك ردَّ حديثًا آخر بمخالفة الزهري له، وهذا معنى قوله: (لا يُعمَل به).

وللشيخ تقي الدين نظرٌ في كلام الإمام أحمد جميلٌ جدًّا، والحقيقة أن من المتأخرين الذين يُحسنون النظر في كلام الإمام أحمد مباشرةً، ويُحسنون التصرف فيه اثنان أو ثلاثة لا يُقاربهم أحد:

- الشيخ تقي الدين.

- ومسعود الحارثي صاحب شرح [المقنِع].

- وابن رجب.

هؤلاء الثلاثة لا يوجد من المتأخرين من ينظر لكلام أحمد ويُفصِّل فيه مباشرةً، قد يكون غيرهم أقل منهم، لكن هؤلاء الثلاثة بالدرجة الأولى.

الشيخ تقي الدين قال: "إن هاتين الروايتين الحقيقة أنها ليست من باب اختلاف الروايات، وإنما هي من باب اختلاف الحال"، كيف ذلك؟ يقول الشيخ تقي الدين: "إن نصوص أحمد تقتضي أن مخالفة الصحابي لما رواه لا يمنع الاحتجاج بالحديث، لكن مخالفته له علَّةٌ في الحديث" فإذا كانت علَّة إذا انضافت إليها عللٌ أخرى.

وذكر من العلل: أن يكون الحديث روي بألفاظٍ متعددة، فإنها حينئذٍ تكون من باب اجتماع القوادح في الحديث فتردُّ هذه اللفظة أو يتوقف فيها، والحقيقة أن نظر الشيخ تقي الدين في هذه المسألة نظرٌ دقيق، وهو أقرب لطريقة أحمد وعلماء الحديث في هذه المسألة.

"وَإِن كَانَ الظَّاهِر عُمُومًا فسيأتي فِي التَّخْصِيص".

نعم سيأتي في التخصيص، طبعًا هذا قوله: كان عمومًا عرَفنا منه حالات خمس، وهو إذا حمل الصحابي الحديث على خاصٍ، فخصص كلامه عموم الحديث، أو قيَّد مطلقه، هذه ستأتي إن شاء الله في قول الصحابي.

"وإن عمِل بِخِلَاف خبر أَكثر الْأمة لم يُردَّ إجماعًا".

قوله: (وإن عمِل بِخِلَاف خبر أَكثر الْأمة) الأحاديث المروية عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-

:

- قد يُخالفها جميع الأمة.
- وقد يُخالفها بعض الأمة.

فالأحاديث التي خالفها جميع الأمة لم يتناولها المصنِّف هنا، وإنما ربما يأتي لها ذِكر بعد ذلك، لكن سأذكر الحكم فيها بسرعة، فقد قيل: إنها أربعة أحاديث نقلها الترمذي في سننه أنه ليس عليها العمل؛ أي لم يعمل أحدٌ من الأمة بها.

- من هذه الأحاديث: قتل شارب الخمر في الرَّابعةِ.
- ومن هذه الأحاديث أيضًا: ما يتعلق بوجوب الغُسل على من غسَّل الميت.

وغير ذلك من الأحاديث الأربعة التي أوردها.

وعندنا هنا مسألتان فيها أجمعت الأمة:

نقول أولًا: إن بعضًا من أهل العلم يقول: لا يصح مطلقًا أن الأمة أجمعت على خلاف حديث مطلقًا، بل ما من حديثٍ إلا وقد عُمِل به، ولكن قد يكون من باب التأويل.

فعلى سبيل المثال: قتل شارب الخمر في الرابعة هي رواية مذهب الإمام أحمد، ولكن يقولون: هو من باب التعزير، وليس من باب الحد، فعُمِل بالحديث ولكنه صُرِف على التعزير غير الواجب، ويُعمَل إجماع المسلمين على الحدِّ الواجب أنه ليس بواجب، فعمِلنا بالحديث وبالنص، وهذا هو الرواية الثانية مذهب الإمام أحمد.

وهذا القول هو الذي انتصر له الشيخ تقي الدين وأطال عليه، فقال: "ما من حديث إلا وقد عُمِل به قد عمل به من عمِل" قطعًا، لا يمكن أن تجمع الأمة على خلاف حديث، هذا واحد.

ثانيًا: أن بعض المعاصرين ألَّف كتابًا ضخمًا فيما أجمعت الأمة على العمل بخلافه، والحقيقة أن أغلب ما أورده في هذا الكتاب كله أحاديث منسوخة، فقد ورد النص بنسخها، فحينئذٍ لم تُجمِع الأمة، وإنما ورد النص بنسخها، وفرقٌ بين النسخ وبين الإجماع على تركه.

الحالة الثالثة: أنه عند من يقول: إن الأمة أجمعت على خلاف الحديث، لا نقول: على عدم العمل بالحديث، وإنما على خلاف الحديث، فنقول: إن المراد بذلك أن الإجماع ليس هو الناسخ، وإنما المراد بذلك أن هذا الحديث قد نُسِخ بحديثٍ آخر، ولكنه لم يصلنا الناسخ بإسنادٍ صحيح، وإنما الإجماع كاشفٌ له.

يقول الشيخ تقي الدين: "وهذا الظن بمن قال هذا الكلام من الفقهاء، لولا أني وجدت كلامًا للنظَّام" هذا الكلام الذي وجده الشيخ تقي الدين للنظَّام يوهِم ذلك، وهذا خطير جدًّا، فكيف يكون من بعد النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ينسخ كلامه ويُلغيه؟!

وهذا خطير جدًّا، وهذا باطل، وهذا الذي يسعى له بعض العقلانيين المعاصرين أن يقول: إن العمل يقتضي عدمه، وترك أهل الزمان له يقتضي بطلان العمل، وهكذا من الأمور الخطيرة جدًّا، الإجماع لا ينسخ، الإجماع كاشف، كما قلنا قبل في الإجماع وربما أشرت إلى هذه المسألة؛ الإجماع إنما هو كاشفٌ للحكم، والأصل أن الإجماع لا بد أن يكون لدليل قبل، لا بد أن يكون دليل:

- قد يكون واضح.
- وقد يكون خفي.

نرجع إلى مسألة الباب:

يقول المصنِّف: (وإن عمِل بِخِلَاف خبر أَكثر الْأمة) المراد بـأكثر الأمة يعني أكثرهم لا جميعهم، وقد تقدَّم معنا في باب لإجماع؛ هل قول الأكثر يكون حُجَّةً أم لا؟ نقول: نعم هو حُجَّة لكنه ليس إجماعًا، فلو كان حُجَّةٌ في ذاته ما لم يُعارضه دليلٌ آخر، فقد يعارضه دليل النص في هذه المسألة، فحينئذٍ يتعارض الدليلان فيُقدَّم النص عليه، أو يُقدَّم قول الأكثر، هذا ما سنتكلم عنه بعد قليل.

يقول: (وإن عمِل بِخِلَاف خبر أَكثر الْأمة لم يُرَد) أي لم يُرَد الحديث إجماعًا؛ أي بإجماع أهل العلم، هذا الإجماع حكاه جماعة منهم ابن مفلح، والمرداوي، وكثيرٌ من أهل العلم، وقد نصَّ عليه الإمام أحمد فقال في رواية إسماعيل بن سعيد الشالنجي وقد سُئل عن أمورٍ مختلفة عن رسول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وقد ردَّ أحد الأمرين بعض الخلفاء، مثل حديث فاطمة بنت قيس سُئل طبعًا: هل لنا العمل بما يرد الخليفة؟ فقال أحمد: "إنما كان ذلك منه على احتياط، وقد كان عمر يقبل من غير واحدٍ قوله وحده" يعني هذه تدل على نص أحمد أن قول الأكثر ليس حُجَّة في معاملة النص، بل يبقى الترجيح بين الحديث وبين الأدلة الأخرى في هذه المسألة.

تطبيقات هذا الحديث بسرعة لضيق الوقت:

أن حديث فاطمة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- "أن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لَمْ يَجْعَلْ لِها سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً" أخذ منه فقهاء الحنابلة أن المطلقة البائن ليس لها نفقة؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يجعل ها سكنى ولا نفقة، طبعًا ما لم تكن حملى، وهل النفقة للحمل أم لها؟ المشهور أنها للحمل.

ذكر الزركشي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن من خالف في هذه المسألة وأثبت النفقة للمرأة البائن ردَّ حديث فاطمة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- بأن من شرط قبول خبر الواحد ألا يُنكره السلف، والمراد بالسلف أي أكثر الأمة، وأن هذا الخبر قد أُنكر، وذكر أن كثيرًا من السلف أنكره؛ كالشعبي،

وأنكر هذا الحديث أيضًا الأسود بن يزيد، وكثير من الأوائل أنكروا هذا الحديث، فردَّ عليهم بأن هذا الإنكار من المتقدمين لا يدل على عدم العمل به، فإنه قد يكون لهم معنًى آخر هو الذي يكون سبب إنكارهم، وبذلك ردَّ مَن ردَّ هذا الحديث بذلك.

"وَاسْتثنى بَعضهم إجماع الْمَدِينَة بناءً على أَنه إِجْمَاع".

قوله: (وَاسْتثنى بَعضهم) المراد ببعضهم ابن الحاجب؛ لأن هذه عبارته قال: "إلا إجماع المدينة".

قال: (بناءً على أَنه إِجْمَاع) وتقدَّم معنا أنه ليس بإجماع بل وليس بحُجَّة على ما ذكر المصنِّف، وإن كان أحمد قال: "إنه من الأدلة الاستئناسية وتقدَّم".

"مَسْأَلَة: خبر الْوَاحِد الْمُخَالف للْقِيَاس من كل وَجه مقدَّمٌ عَلَيْهِ عِنْد الْأَكْثَر".

قول المصنِّف: (خبر الْوَاحِد الْمُخَالف للْقِيَاس من كل وَجه) المراد بالقياس هنا ليس قيس العلة فقط، وإنما المراد بالقياس مطلق القياس:

- قياس العلة.
- أو قياس المناط الكلي.

وأما قياس الشبه فلا عبرة به عند جمهور الفقهاء، وسيأتينا في محله.

وقول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (من كل وَجهٍ) مراده بكونه مخالفًا من كل وجه بمعنى أنهما يكونان ضدين، بأن يكون أحدهما مثبتًا والآخر نافيًّا لوجوبٍ، أو لحرمةٍ، أو لغير ذلك من الأمور، فهذا معنى كونه من كل وجه.

وأما إذا كان مخالفًا من وجهٍ دون وجه، فهذه التي سيذكرها المصنِّف بعد ذلك حينما يتكلم عن قضية خبر الواحد وتخصيصه بالقياس.

يقول: (مقدَّمٌ عليه) أي أن خبر الواحد هو المقدَّم على القياس عند الأكثر، وقد نصَّ على ذلك أحمد كثير جدًّا، ومنها قوله: "خبر الضعيف أحبُّ إليَّ من القياس" وغير ذلك، وهذا تقديم الخبر الواحد على القياس هو قول أحمد والشافعي، نصَّ عليه الشافعي في الرسالة كثيرًا، وسيأتي أنه هو التحقيق عند أبي حنيفة ومالك -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما-؛ لأن ما نُسِب لهما قد يكون فيه بعض النظر.

قال المصنِّف: "وَعند الْمَالِكِيَّة الْقيَاس" أي أن المالكية يرون أن القياس مقدَّم، وقول المالكية هذا؛

- بعضهم ينسبه لمالك.
- وبعضهم ينسبه لبعض المالكية.

وقد نقله أبو الطيب الطبري عن الشيخ العلامة أبي بكر الأبهري شارح مختصر ابن عبد الحكم، والحقيقة أن فيه نظرًا، فإن الظنَّ بمالكٍ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن يُقدِّم حديث الآحاد، أو حديث خبر الواحد على القياس.

ولذلك قال صاحب [كشف لأسرار]: "يُحكى عن مالكٍ أن القياس مقدَّمٌ على الحديث إذا لم يشتهر، قال: وهذا المذهب عنه فيما نُقل قال صاحب [القواطع] وهو من الحنفية: "وقد حُكي عن مالكٍ أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يُقبَل، قال: وهذا القول باطلٌ، سمجٌ، مستقبحٌ، عظيمٌ، وأنا أُجلُّ منزلة مالكٍ عن مثل هذا القول، ولا يُدرَى ثبوته عنه".

فكثير من أهل العلم أنكر ذلك، ولكن ربما بعض المالكية نسبوا هذا القول لمالك؛ لأنه ردَّ بعض الأخبار بالقياس، فقد نُقل عنه بعض الأمر أنه ردها بالنظر، والحقيقة أنه لم يردَّها بالنظر فقط، وإنما بالنظر مع اجتماع أمورٍ أخرى قد تكون مؤيدةً لذلك، مثل ردَّه لحديث ابن عمر لعدم عمل أهل المدينة به وهكذا.

"وَقَالَ الْحَنَفِيَّة: يُردُّ خبر الْوَاحِد إِن خَالف الْأُصُول أَو معنى الْأُصُول لَا قِيَاس الْأُصُول".

قول المصنِّف: (وَقَالَ الْحَنَفِيَّة: يُردُّ خبر الْوَاحِد إِن خَالف الْأُصُول أَو معنى الْأُصُول) إلى هذا الموضع، هذا الكلام نقله المصنِّف عن ابن مفلح، وابن مفلح نقله بنصه عن القاضي أبي يعلى، وعن أبي يعلى نقله ابن عقيل وغيره، فهذه نُقلت في كتب الحنابلة أنهم يقولون: (يُردُّ خبر الْوَاحِد إِن خَالف الْأُصُول أَو معنى الْأُصُول).

وقبل أن أتكلم عن هذا القول، الموجود في أكثر كتب الحنفية على خلاف ذلك، فقد نصَّ السرخسي وغيره أن المعتمد عند أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وجمهور أصحابه: أن خبر الواحد مقدَّمٌ على القياس، طيب ما الذي نقلوه هذا؟ الذي نقلوه هو عن بعض الحنفية، ومعلومٌ أن القاضي أبي يعلى ينقل عن بعض فقهاء الحنفية أو أصول الحنفية الذين كتبهم في الأصول معدومة، مثل: أبي سفيان، ومثل أبي حاتم صاحب [القواطع] وغيره.

يقول: (وَقَالَ الْحَنَفِيَّة: يُردُّ خبر الْوَاحِد إِن خَالف الْأُصُول) عبارة (إِن خَالف الْأُصُول) أشكل على ابن عقيل، وذكر لها احتمالين:

قال الاحتمال الأول: أن تحتمل خالف القياس، فيكون موافقًا لمذهب مالك.

قال والاحتمال الثاني: هو ما سأورده بعد قليل.

كما أن الطوفي قال: إن هذه الكلمة -وهي عبارة (إِن خَالف الْأُصُول)- هي عبارة مستشكلة، فما معنى يُخالف الأصول؟

ذكر -أي ابن عقيل والطوفي- أن معنى مخالفة الأصول أي مخالفة الأدلة الكلية في الشريعة وهي: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والاستصحاب، والاستحسان، وغيرها من الأدلة المعترَف بها عند بعض أهل العلم، فإن خالف الحديث وهذه الأدلة فإنه في هذه الحال يُرَد.

وهذا القول في الحقيقة لا محصِّل له، فقد ذكر ابن عقيل أنه إن خالف الحديث جميع هذه الأدلة، فلا شك أنه مردود؛ لأنه فيه علَّة قطعًا، ولا يوجد حديثٌ كذلك إن كان صحيح الإسناد، لكن إن فُرِض ذلك، فهذه الكلمة مشكلة في الحقيقة.

قال: (أَو ما كان في معنى الْأُصُول) المراد بمعنى الأصول ما ذكره المصنِّف في كتاب القياس أن معنى الأصل المراد به القياس الجلي بنفي الفارق، وسيأتينا إن شاء الله في باب القياس أن نفي الفارق يُسميه العلماء الأصول يُسمونه معنى الأصل، أو نُسميه معنى الأصول.

الأمر الثالث: قال: (لَا قِيَاس الْأُصُول) قوله: (لَا قِيَاس الْأُصُول) أي لا القياس الأصولي الذي يُجمَع فيه بعلَّة، وهذه الكلمة (لَا قِيَاس الْأُصُول) ليست موجودة عند القاضي أبي يعلى، ولا عند ابن عقيل، بل إن ابن عقيلٍ صرَّح بخلاف ذلك فيما نقله عن كتب الحنفية، فقال: "إن قول أصحاب أبي حنيفة: إن خبر الواحد إذا كان مخالفًا لقياس الأصول لم يُقبَل"، وهذا يدلنا على أن هذا القول الذي نقلوه هو لأحد فقهاء الحنفية لا عن جمهورهم، كما أن هذا النقل غير محرر في فهم وضبط هذه المسألة.

"فَأَما إِن كَانَ أَحدهمَا أعمَّ من الآخر خُصَّ بِالْآخرِ على مَا يأتي إِن شَاءَ الله تَعَالَى".

هذه ذكرناه في أول الحالات، قال: (إِن كَانَ أَحدهمَا) أي أحد القولين (أعمَّ من الآخر) يعني بمعنى أن كان القياس أعم من حديث الآحاد أو حديث خبر الواحد، فهل يَخصُّ خبر الواحد القياس أم لا؟ هذه سيتكلم عنها المصنِّف بعد ذلك عندما يتكلم عن مسألة العام هل يُخص بالقياس؟ والقياس هل يُخص بخبر الواحد أم لا؟

"مَسْأَلَة: مُرْسل غير الصاحبي قَالَ رَسُول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-".

قول المصنِّف: (مُرْسل غير الصاحبي) بدأ يتكلم عن الحديث المرسل فقال: (مُرْسل غير الصاحبي قَالَ رَسُول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-) هذا تعريف مرسل غير الصحابي؛ يعني أن غير الصحابي إذا قال: قال رسول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فإنه يُسمى حينئذٍ مرسلًا؛ لأنه لم ينسبه إلى واسطةٍ من الصحابة -رضوان الله عليهم-.

عندنا هنا مسألة قبل أن ننتقل لكلام المصنِّف:

قول المصنِّف: (مُرْسل غير الصاحبي) قوله: (غير الصاحبي) هذه كلمةٌ عامة تشمل عموم مَن ليس صحابيًّا من التابعين ومن بعدهم، وقد ذكر بعض الأصوليين ومنهم ابن عقيل أن الخلاف الذي سيورِده المصنِّف بعد قليل هو عامٌ في جميع الرواة، سواءً كان تابعيًّا، أو تابع تابعيٍّ، أو تابعًا لهم وهكذا، وقد ذكر ذلك ابن عقيل فقال: "إن ثبت أن المرسل حُجَّة فلا فرق بين مرسل أهل عصرنا ومن تقدَّم" ثم نسب ذلك لكلام أحمد فقال: "وهو ظاهر كلام أحمد".

والحقيقة أن كلامه غير صحيح البتة، ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: "ما ذكره ابن عقيل أنه ظاهر كلام أحمد ليس مذهب أحمد بالكلية" لا من قريب ولا بعيد، بل هذا كلامي أنا لا من قريب ولا من بعيد، يقول الشيخ: "فإنا نجزم أنه لم يكن يحتجُّ بمراسيل محدِّثي وقته وعلمائهم" ثم ذكر كلامًا في هذه المسألة.

والصحيح المعتمد عند فقهاء الحنابلة أن الخلاف في هذه المسألة ليس خاصًّا بالتابعين، بل هو خاصٌّ بكبار التابعين فقط دون من عداهم، ولذلك يقول ابن عبد الهادي وله رسالة ألَّفها في أحكام المرسل مطبوعة، يقول ابن عبد الهادي أحمد بن محمد يقول: "مرسَل مَن بعد كبار التابعين لا يُقبَل، ولم يحكي الشافعي عن أحدٍ قبوله" ثم علَّل ذلك بالتسلسل وغير ذلك.

يقول المصنِّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (مُرْسل غير الصاحبي قَالَ رَسُول الله -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

قبل هنا فائدة عرضت لي الآن: قد يكون بعض الصحابة يأخذ حكم المرسل وهم صغار الصحابة الذين... صغارهم جدًّا فقالوا: إنه يأخذ حكمه حكم المرسل غير الصحابة أي كبار التابعيين.

قال: "أطلق جمَاعَة فِي قبُوله قَوْلَيْنِ".

قوله: (أطلق جمَاعَة) أي من الحنابلة وغيرهم؛ أما من الحنابلة فمنهم ابن عقيل، وابن أبي يعلى في الروايتين وغيرهم.

قال: (فِي قبُوله قَوْلَيْنِ) وهما روايتان منسوبتان لأحمد:

الرواية الأولى: أنه مقبولٌ ويكون حُجَّةٌ مطلقًا، وقد نصَّ عليه أحمد في مواضع كما قال في المسودة وهي كثيرة جدًّا.

الرواية الثانية: أن المرسل ليس بحُجَّة، ونقلها القاضي من بعض نصوص الإمام أحمد، وشكك في صحَّة هذه الرواية عن أحمد المجد في [المسودة]، وقال: "إن ما أخذه منه القاضي فيه نظر وتأمُّل فلا يصح نسبته لأحمد" وهو عدم الاحتجاج بالمرسل.

وعلى العموم فإن بعض صور المرسل انعقد الإجماع على الاحتجاج به، وسأذكر لكم الكلام بعد ذلك إن شاء الله بعد هذا الأمر، وممن حكى الإجماع الشيخ تقي الدين في أربعة مواضع، بل إن أبا داود السجستاني في رسالته لأهل مكة ذكر أن المراسيل كان يحتجُّ بها العلماء فيما مضى، مثل سفيان بن سعيد الثوري، ومثل مالك بن أنس، والأوزاعي، قال: "حتى جاء الشافعي فتكلَّم فيها"، مع أن الشافعي لم يقل: إنها ليست بحُجَّة، وإنما جعل قيودًا سيتكلم عنها المصنِّف بعد قليل، قال: "وتابعه على ذلك أحمد وغيره -رضوان الله عليهم-" ثم ذكر كلامًا قد أُشير له بعد ذلك.

المقصود أن إطلاق أن فيه قولين، هذا أطلقه عدد من أهل العلم، وأنه لا يصح عن أحمد القول بأنه ليس بحُجَّة مطلقًا، لم يقله أحمد مطلقًا، وإنما عن أحمد روايتان:

- إما أنه حُجَّةٌ مطلقًا.
- والتحقيق ما سيأتي بعد قليل أنه يكون حُجَّة بقيود إذا عضده أمرٌ وشهِد له ذلك.

"وَاعْتبر الشافعي لقبوله في الراوي أَلَّا يُعرَف لَهُ رِوَايَة إِلَّا عَن مَقْبُول، وَأَلَّا يُخَالف الثِّقَات إِذا أَسْند الحَدِيث فِيمَا أسندوه، وأن يكون من كبار التَّابِعين".

قال: (وَاعْتبر الشافعي لقبوله في الراوي) هذه شروط اشترطها في الراوي، وهذه الشروط عند الشافعي وعند غيره كذلك.

الشرط الأول: قال: (أَلَّا يعرف لَهُ رِوَايَة إِلَّا عَن مَقْبُول) بمعنى أنه إذا كان الرجل يُعرَف له رواية عن مجاهيل، وعن أُناس يُرسل عنهم فإنه لا يُقبَل، ولذلك قال الشيخ تقي الدين في ردِّه على البكري: "الحديث المرسَل عن المجهول من الكتاب الذي لا يُعرَف علمه ولا صدقه، لا

يُقبَل باتفاق المسلمين"، ولكن الأصل أن كبار التابعين لا يُعرَف لهم رواية إلا عن مقبول وهم الصحابة -رضوان الله عليهم-، ولذلك قيَّدنا هذه المسألة بكبار التابعين.

الشرط الثاني: قال: (وَأَلَّا يُخَالف الثِّقَات إِذا أَسْند الحَدِيث فيمَا أسندوه) معنى هذا القيد: أن هذا الذي يُرسِل يُنظر في مراسيله؛ فإن كانت مراسيله التي يُرسلها قد وافق غيره فيها، وكانت مرسلةً من غيره، فإن هذا من باب الاستقراء لأغلب خبره، وجدنا أن أغلب خبره يُسنده الثقات، حينئذٍ معنى ذلك أنه لم يأتِ بشيءٍ على خلاف طريقتهم.

قال الثالث: (وأن يكون من كبار التَّابِعين) والأصل أن من كان من كبار التابعين فإنه يتحقق فيه الأول والثاني، ولذلك فإن كبار التابعين في الغالب أنهم يُقدَّمون، مثل سعيد بن المسيب، وقد ذكر الشيخ تقي الدين أن عامة العلماء يحتجون بمراسيل سعيد بن المسيب، وخاصةً ما أرسله عن عمر بن الخطاب -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-.

"وفي الْمَتْن".

قوله: (وفي الْمَتْن) هذه ليست شروط وإنما شواهد تكون في المتن، إذا وجد أحدها فإنه يُقوِّي العمل بالحديث.

"أَن يُسنِد الْحفَّاظ المأمونون عَن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- من وَجهٍ آخر معنى ذَلِك الْمُرْسل".

يعني أن الحديث المرسل يأتي له شاهدٌ بإسنادٍ ثابت، فحينئذٍ يُعمل بالمرسل.

"أَو يُرْسِلهُ غَيره وشيوخهما مُخْتَلفَة".

بمعنى أنه إذا لم يُسنَد من وجهٍ آخر، لكن نُظِر في هذا المرسل؛ هل أرسله غيره من الذين يُقبَل إرسالهم؟ قال: (وشيوخهما مُخْتَلِفَة) بمعنى أنهم ليسوا متهمين، والأصل أن من وجد فيه الشروط الأولى لا يتحقق فيه ذلك.

"أَو يعضده قَول صحابي".

قوله: (أَو يعضده قَول صحابي) أي قال بمضمون ذلك الحديث، وذكر الشيخ تقي الدين في شرح العمدة أن الإجماع منعقد، -أو قال باتفاق نسيت الآن- أن الحديث المرسل إذا اعتضد بقول صحابيٍّ فإنه يصير حُجَّة، وقال هذا باتفاق العلماء".

"أَو قَول عَامَّة الْعلمَاء".

قال: (أَو قَول عَامَّة الْعلمَاء) أي قال العلماء بمضمونه، ومن أشهر الأمثلة عليه كتاب عمرو بن حزم -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ورحمه- في الديَّات، فإنه مشهور عند العلماء وقد قبلوه، فليس لأحدٍ أن يردَّه بعد ذلك، وهذا استُدلّ به على قبول صحيفة عمرو بن حزم كلها، ومن ذلك الحديث الذي جاء عند الترمذي: «وَأَلَّا يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ» فإن صحيفة عمرو بن حزم جاءت فيها عقول والديَّات، وهي مقبولةٌ بإجماع أهل العلم، فكذلك مراسيله الأخرى من باب أولى.

ولذا فإن بعض الفقهاء يردُّ حديث «وَأَلَّا يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ» بأنه مرسل، ورأى أن المرسل غير محتج به، وهذا غير صحيح.

"وَكَلَام أَحْمد فِي الْمُرْسل قريبٌ من كَلَام الشافعي".

كلام أحمد كثير جدًّا لكن الوقت ضاق وإلا ذكرت بعضه، قال: (قريبٌ من كَلَام الشافعي) وذكرت لكم أن أبا داود -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- قال: "إن أحمد قد وافق الشافعي في كثيرٍ من كلامه،

والشافعي كلامه في الرسالة، والرسالة هي التي أخذها ابن عبد الهادي، ثم فصَّل القيود فيها كما تقدَّم.

قبل أن أنتقل إلى المسألة الثانية:

عندما نقول: إن الحديث المرسل حُجَّة، لا يلزم منه أن يكون صحيحًا، يجب أن نُفرِّق بين التعبير بالصحيح، وبين كونه حُجَّة، فلا يلزم أن يكون صحيحًا لكن يُعمَل به؛ لأن بعض الناس قد يتجوَّز في دلالة الصحيح، وبعضهم يُضيِّق فيها، وأما العمل فإن عمل المسلمين عليه.

وهذا التفريق بين الصحَّة والحُجيَّة نستطيع بها أن نحل إشكالًا عند بعض طلبة العلم عندما يرى أن جماهير المحدِّثين يرون أن المرسل ضعيف، نوعٌ من أنواع الضعيف، فنقول: نعم هو ضعيفٌ، لكنه يكون حجةً بإجماعٍ إذا اعتضد به غيره.

والسبب في ذلك: أن بعضًا من أهل العلم قد يُصحح الحديث بشواهده، وبعضهم يقول: لا يبقى الحديث ضعيفًا، لكن الشواهد تجعلنا نعمل بهذا الحديث الضعيف، وهذا الذي نُقل عن جمعٍ من أهل العلم كأحمد وغيره لما قالوا: أننا نعمل بالحديث الضعيف، أي حيث وُجدت له شواهد كقياسٍ، وغير ذلك من الأمور، فلأن نستدل بحديثٍ فيه بعض ضعفٍ كإرسال أولى من أن نستدل بقياسٍ مجرد.

طبعًا هذه طريقة أهل الحديث، لما قلت ذلك؟ لأن بعضًا من الأصوليين من الحنفية وهو عيسى بن أبان قال: "إن الحديث المرسل صحيحٌ، بل هو أقوى من الحديث المسند"، وهذا ليس طريقة أهل الحديث، فرقٌ بين الطريقتين؛ لأنه يقول: ما أرسل تابعيٌّ حديثًا إلا وقد سمعه من جمعٍ، وقد جزم بسماعه من النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وهذه ليست طريقتهم، بل فرقٌ بين اتصال الإسناد، وبين ما يتعلق بحُجيَّة الحديث.

"وَقَالَ السرخسي يُقبَل".

طبعًا السَرْخَسِي والسَرَخْسِي وجهان صحيحان، نبَّه على ذلك الحافظ في [تبصير المنتبه].

"يُقبَل فِي الْقُرُون الثَّلَاثَة".

قوله: (فِي الْقُرُون الثَّلَاثَة) لأننا ذكرنا أن الشرط في الراوي أن يكون من التابعين أو من كبار التابعين، والمعتمد عند محققي أصحاب أحمد أنه من كبار التابعين فقهًا وزمانًا.

"وَابْن أبان وَمن أَئِمَّة النَّقْل أيضًا".

ابن أبان هذا من فقهاء الحنفية، توفي سنة مئتين وواحد وعشرين، اسمه عيسى بن أبان.

قال: (يُقبَل من أَئِمَّة النَّقْل أيضًا) ابن أبان يقول: "إن من أرسل حديثًا ولو كان من أئمة عصره"، انظر توفي مئتين وواحد وعشرين، قال: "ولو كان من أئمة عصرنا، وهو من الأئمة الذين يُحمَل عنهم العلم والحديث؛ قُبِل مرسله كما يُقبَل مسنده"، وهذا طبعًا فيه بُعد، ولا أظن أن أحدًا وافق عيسى ابن أبانٍ في ذلك.

"أما مُرْسل الصحابي فحُجَّةٌ عِنْد الْجُمْهُور".

قوله: (مُرْسل الصحابي) المراد بمرسل الصحابي، قيل كما عرَّفه البعلي أو ابن أبي الفتح قال: هو أن يروي الصحابيُّ ما لم يحضره، مثل: إخبار عائشة عن أمورٍ كانت قبل النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وهكذا.

وبعضهم يقول: ما رواه الصحابي بواسطة راوٍ لم يُسمى، والمعنى فيهما متقارب.

قوله: (مُرْسل الصحابي) نعم هذه المسألة هنا قد أذكرها أنسب، المسألة السابقة ذكرنا فيها مرسل غير الصحابي، وهنا ذكرنا حكم مرسل الصحابي.

بعض فقهاء الحنابلة ومنهم المرداوي يقولون: إن صغار الصحابة الذين لا تُعرَف لهم رواية عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وسماع، وتقدَّم معنا متى يصح تحمُّل السماع، إذا قال: قال النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فإنه مرسله ملحقٌ بغير الصحابي، وليس ملحقًا بالصحابي، ومثَّلوا له بمحمد بن أبي أبكر، فإن محمد ولدته أمه أسماء -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- في حجَّة الوداع؛ أي قبل وفاة النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بقليل، فلا يثبت له سماعٌ من النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فقطعًا أن كل حديثٍ يرويه عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هو لم يحضره ولم يسمعه منه، وهناك واسطةٌ لم يذكرها، ولذلك ذكر هذا الأمر ورجَّحه وصححه، وقال: إن هذا واضحٌ جدًّا وهو مقبول، ونقل ذلك أيضًا عن الحافظ بن حجر.

قوله: (فحُجَّةٌ عِنْد الجُمْهُور) أي أن جماهير أهل العلم يرون أنه حُجَّة، بل قد حكى ابن عبد البر في [الاستذكار] الإجماع على أن مراسيل الصحابة حُجَّة.

"وَخَالف بعض الشَّافِعِيَّة".

مراده بـ (بعض الشَّافِعِيَّة) الأستاذ أبو إسحاق؛

- إذا قلنا: الأستاذ أبو إسحاق فالمراد به الاسفراييني.
- وإذا قلنا: الشيخ أبو إسحاق فنقصد به الشيرازي.

هذا مصطلح عند الشافعية وعند الأصوليين؛ لأن هذين العالمين -أعني أبا إسحاق الشيرازي، وأبا إسحاق الاسفراييني- لهم كتبٌ في الأصول، فينقل عنها الأصوليون كذلك.

"إِلَّا أَن يُعلَم بنصِّه أَو عَادَته أَنه لَا يرْوى إِلَّا عَن صحابي".

قوله: (إِلَّا أَن يُعلَم بنصِّه أَو عَادَته أَنه لَا يرْوى إِلَّا عَن صحابي) فإنه في هذه الحالة يكون مقبولًا وإلا فلا، وهذا القول حكم عليه ابن قدامى بالشذوذ، وأن اتفاق الأمة على خلافه، فإنه ذكر على أنه أجمعت الأمة على قبول أخبار ابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- وغيره من صغار الصحابة -رضوان الله عليهم-.

نقِف عند هذا الجزء، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد.

أنا عندي موعد، لكن بما أنه يوجد سؤالان فسأجيب على هذين السؤالين، وأعتذر منكم عن البقية لأجل أن عندي موعد مهم الساعة العاشرة.

الأسئلة:

س/ أخونا يقول: اشتريت كتابًا من الكتاب المستعمل، ووجدت عليه ختم وقفٌ لله تعالى على طلبة العلم، وتاريخ الختم قديمٌ جدًّا له ما يُقارب ستين سنة، فما حال صحَّة عقد البيع، وهل أحتفظ بالكتاب أم أردُّه؟

ج/ أولًا: سأذكر الحكم، ثم سأذكر لكم نكتةً شبيهةً بهذه القصة:

الوَقف نقول: له حالتان:

- إما أن يكون وقفًا على معين.
- وإما أن يكون وقفًا على غير معين.

فإن كان وقفًا على غير معين كما هو صفة هذا الوقف، وقف على طلبة العلم، فيجوز لك شراؤه والانتفاع به، ويكون وقفًا عليك، يبقى الوقف، بل إن بعض أهل العلم يقول: يُستحَب

لك شراؤه لاستنقاذ الوقف؛ لكي تستنقذ الوقف، طبعًا إذا كان ممن يُنتفَع به، ما لا يُنتفع به تشتريه ثم لا يُنتفع به؛ كأن يكون الكتاب لا يستحق الوقف، أو متمزق، أو غير ذلك من الأمور التي لا يُنتفَع بها.

الحالة الثانية: إذا كان الكتاب الموقوف على معينٍ فيجب عليك أن ترد المعين على محله، مثاله: مرَّ بي كتابٌ وهو تفسير الخطيب الشربيني، بيع وإذا به مكتوبٌ عليه: "وقفٌ لرواق" أحد الأروقة في الأزهر، حينئذٍ يلزم ردُّه لمحلِّه، ما دام وقع في يدك اشتريته ولم تعلم بوقفه، فلما علمت وقفه تردُّه إلى محله إلا إذا تعذَّر، هذه مسألة أخرى.

إذن بالنسبة لمن اشترى كتابًا مستعمل ووجد عليه الوقف المطلق، وهو وقفٌ على طلبة العلم، فإنه يردُّه إلى محله.

اللطيفة ما هي؟

الشيخ يحيى بن عطوة -عليه رحمة الله- من علماء القرن العاشر به كتبٌ كثيرةٌ في المكتبة الظاهرية أو العمرية عليها وقفه، يقولون السبب في ذلك: أن هذه المكتبة كانت موقوفةً قبله من أيام الموفق ومن بعده، الشيخ أبي عمر أخو الموفق ومن بعده والضياء؛ لأن بعض الكتب عليها خط الضياء، وقد أوقفوا تلك المكتبات.

المكتبة العمرية كانت أكبر مكتبة في الشام، ثم إن هذه المكتبة قد جاءتها نوائب الضهر، وأشار لهذه النوائب ابن طولون في [القلائد الجوهرية]، وزاد عليها أمورًا أخرى ذكرها المحقق الشيخ محمد الدهمان -عليه رحمة الله-، فسرقت هذه الكتب أكثر من مرة، فذكروا أن الشيخ يحيى وجد هذه الكتب تُباع في الأسواق، فاشتراها استنقاذًا ثم أعادها وقفًا.

ولأن بعض الناس يظن أنه قرأ، وأعرف شخصًا ظنَّ هذا الظن، ظنَّ أنه يمر على المكتبة العامة، ويكتب وقفه وقف يحيى بن عطوة، هو ليس كذلك، وإنما هو تجديد وقفٍ بعدما سُرقت، فجدَّد وقفها، وإلا فهي موقوفةٌ قبله، هو لم يتطفل فينسب لنفسه وقفًا لم يقله، هذه هي حقيقة الأمر، لكن لا بد أن نعرف تاريخها.

***

س/ السؤال الأخير واعذروني عن باقي الأسئلة: أخونا يقول: ما المدة التي تنتهي فيها أحكام المسافر؟

ج/ أظن أن أخانا يقصد مسألة وهي قضية أن الدور ثلاثة:

- سفرٌ.
- وإقامةٌ.
- واستيطان.

متى يكون المرء مسافرًا؟

نقول: إن المرء يكون مسافرًا في ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: إذا كان منتقلًا بين بلدتين، فهو مسافرٌ ولو طال سفره، بعض الناس يجلس في سفره سنين يمشي، فحينئذٍ يُسمى مسافرًا، لا ننظر لمدة.

الحالة الثانية: أن يكون في بلدٍ غير بلد استيطانه، يجب على هذا القيد أن يدخل بلدًا غير بلد استيطانه، ولا يُجمِع الإقامة، لا يدري كم سيمكث.

وقد ذكر الصحابة -رضوان الله عليهم- أنه يكون له حكم المسافر، ابن عمر جلس في أذربيجان ثلاثة أشهر يجمع ويقصر، يترخَّص برخص السفر؛ لأنه ينتظر الثلج أن يذوب، وغالبًا يذوب في أقل من ثلاثة أشهر، لكنه ربما تلك السنة طال الثلج، وهذا الذي جعله يطيل المدة.

النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في تبوك جعل بعضة عشر يومًا يجمع ويقصر؛ لأنه في تبوك كان مسايسًا ولا يعلم متى يرجع، بل لم يدخل بلدًا؛ لأن تبوك في ذلك الوقت إلى عهدٍ قريبٍ جدًّا لم تكن تبوك إلا بيوتًا قليلة جدًّا محصورة، لا تتجاوز ربما أصابع اليد، ولذلك النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- صلَّى في ربوة خارج المكان؛ يعني معروف المكان النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الذي صلى فيه إلى الآن في تبوك.

إذن هذه الحالة الثانية.

الحالة الثالثة: إذا دخل بلدةً غير بلدته التي هو مستوطنٌ فيها، مجمعًا الإقامة، انظر معي يكون مجمعًا الإقامة.

عندنا هنا أصلٌ، وعندنا خلاف أصلٍ، فالأصل أن المسلم متم، وخلاف الأصل هو القصر والترخُّص برخص السفر. إذن عندنا أصل وخلاف أصل.

هذا الذي جلس في بلدٍ مجمعًا الإقامة؛ يعني يعلم أنه سيمكث مدةً معينة، فيه شبهٌ بالأصل، وفيه شبهٌ بغير الأصل؛ لأن الأصل مجمِع الإقامة في بلد الاستيطان، فلذلك نأخذ بدليلٍ استئناسيٍّ وهو أكثر ما ورد.

نعم الدليل في المسألة ليس قطعيًّا، وإنما هو دليلٌ استئناسيٍ، ووجه كونه استئناسي هو الأخذ بأكثر ما ورد، تكلمنا عنه قبل، لما تكلمنا أكثر ما قيل ولم نقول: أكثر ما ورد، ما تكلمت عنه نسيت.

نقول: النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أكثر ما ورد عنه في حجَّة الوداع، فإنه دخل مكة في اليوم الرابع، وجلس فيها إلى اليوم الثامن، حُسبت صلواته فإذا به قد مكث في مكة مجمعًا الإقامة عشرين صلاةً.

فنقول: من أجمع الإقامة في بلدٍ عشرين صلاةً فأقل فإنه يجوز له الجمع والقصر، ويكون قد أخذ حكم المسافر، وهذا قول جماهير أهل العلم، ومن زاد؛ أي واحد وعشرين صلاةً فأكثر، فإنه ليس كذلك.

تعرفون الموفق في [العمدة] فرَّق أو خالف في صلاة، فقال: من جلس عشرين صلاةً فأكثر، ولكن المعتمد عند المتأخرين واحد وعشرين صلاةً فأكثر.

هذه المسألة وهي التحديد بالمدة أربعة أيام؛ يعني لا بد من الصيرورة إليها حقيقةً، القول بأن الناس ليست لهم إلا داران:

- دار استيطانٍ.
- ودار سفر.

قولٌ صعبٌ جدًّا القول به، وقد حكى بعض أهل العلم الإجماع على أن الدور ثلاثة ليست دارين، لا بد من وجود دار تُسمى دار الإقامة، هذه دار الإقامة لا بد أن يكون لها حد، تُفرِّق بين المسافر والمقيم في عدد الأيام، الإجماع الذي ذكرناه قبل قليل، إجماع الإقامة؛ أي العزم، لم نجد دليلًا صريحًا فيها، وإنما نأخذ بأكثر ما قيل.

ولذلك الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله- لما تكلم في هذه المسألة، وكل من جاء بعده عالةٌ على كلامه، الشيخ تقي الدين نظَّر وكلامه من حيث التنظير صحيح، فقال: "إنه لا يوجد فيه

مقدَّر، والقاعدة في المقدَّرات النص، أو اللغة، أو الاجتهاد، فإن عُدمت الثلاث انتقلنا بعد ذلك للعُرف، فقال: نرجع للعُرف فنُقدِّر بالعرف".

لما جاء للتطبيق نص في الفتاوى الجزء الرابع والعشرين، لما سُئل عن هذه المسألة قال: "الأحوط له إذا مكث أجمع الإقامة في بلدٍ أكثر من أربعة أيام ألا يترخص برخص السفر" لذلك الفتوى شيء، والتنظير شيء آخر.

وإذا نظرنا مقاصد الشرع، فإن مقاصد الشرع الاجتماع والائتلاف في الأمور التي فيها اجتماع، الصلاة فيها اجتماع، صلِّ خلف كل برٍّ وفاجر إن صحَّ الحديث عند أحمد.

لكن انظر إلى الثانية: الأمور الخاصة بك مثل الطهارة ما فحُش في نفسك، الصلاة من الأمور التي فيها اجتماع، فلو قلنا بذلك في العرف لقال امرئٌ: أنا أقول بالعرف في هذه المسألة أنها إقامة، والثاني يقول: لا أقول بالعرف، ولم يقل بذلك أحمد.

ولذلك بعض الناس لم طرد هذه المسألة ظنَّ أن الدور داران فقط، وألزم من ذلك لوازم شديدة جدًّا؛ يعني الآن أهل الرياض يا شيخ خمسة مليون، يسكن الرياض خمسة ملايين على أقل تقدير، لو أردت أن تُطبِّق الاستيطان إنما يصدق الاستيطان في الحقيقة على أقل من ربعهم، وما عداهم يجوز لهم الجمع، ويجوز لهم القصر، ويمسحون ثلاثة أيام بلياليهن، ويتركون الجمعة والجماعة، وغير ذلك من رخص السفر، وهذا صعب جدًّا، وغير موافق لمقاصد الشرع.

نقِف عند هذا الجزء، وأعتذر لأني عندي موعد، بقي عليه دقيقتان بالكاد أصل إليه، فأعتذر من الجميع، وسلامكم وصل إن أراد أحد أن يُسلِّم؛ لأني مستعجل جدًّا، والسلام عليكم.





شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدِ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ–

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس الثامن عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"الأمر".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبد الله ورسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمْ-.

في الدرس الماضي كنا قد وقفنا عند ما تكلم عنه المصنف في الحديث عن السند والمتن، فأنهى المصنف الحديث عن السند، وهو الطريق الذي يُعرف به الدليل، سواءً كان كتابًا أو سُنَّةً أو إجماعًا، ثُم شرع المصنف في الحديث عن المتن فذكر كثيرًا من مسائله، ومن الأمور التي إذا تخلفت قُدح في الدليل بسبب أمرٍ في المتن، وأكمل المصنف حديثه من درس هذا اليوم وما بعده بأمورٍ تتعلق بالمتن كذلك، فإنَّ من الأمور المتعلقة بالمتن الحديث عن ما يتعلق باستنباط الأحكام، فبدأ أولًا بالأمر، ثُم بالنهي، ثُم بعد ذلك تحدث عن العموم والخصوص، والمطلق والقيد، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول، وغير ذلك من الأمور التي ستأتي.

وهذا المبحث وهو مبحث (**الأمر**) في الحقيقة هو من المباحث المهمة جدًّا، حتى إن بعضًا من الأصوليين وهو الطوفي، لما قسَّم مباحث الأصول إلى ضرورياتٍ وتحسينيات عدَّ مباحث الأمر من ضروريات علم أصول الفقه، وذلك أنَّ الفروع المولدة والتي تُبنى على المباحث المتعلقة بالأمر، لا تكاد تعد ولا تحصى، بخلاف غيرها من المباحث التي ربما كانت الفروع المبنية عليه أقل من ذلك بكثير، ولذا فإنَّ مباحث الأمر هو من ضروريات علوم أصول الفقه، كما عبَّر الطوفي مما يدل على أهمية هذه المباحث.

"حقيقةٌ في القول المخصوص اتفاقًا، وعند الأكثر مجازٌ في الفعل، وفي الكفاية مشتركٌ بينه وبين الشأن والطريقة، ونحو ذلك، واختار الآمدي متواطئ".

شرَّع المصنف -رحمه الله تعالى- في أول مسألةٍ في مباحث الأمر، في تفصيل دلالة كلمة (**أمر**) فإنَّ كلمة أمر هذه ما معناها؟

بيَّن المصنف أنها تطلق على معانٍ، فتطلق على الأمر القولي الذي يكون ضد النهي، وتطلق كذلك على الفعل، وتطلق كذلك على الشأن والطريقة، ومنه قول الله -عزَّ وجل-: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود:٩٧]، فكل هذه الأمور الثلاث يطلق عليها مصطلح **أمر**، فإذا كان الأمر يطلق على هذه الأمور الثلاثة كلها؛ فإنَّ القسمة العقلية تقتضي ثلاثة أشياء:

- إمَّا أن يكون حقيقةً في أحدها، مجازٌ في غيره من المعاني، وهذا هو القول الأول الذي ذكره المصنف.

- وإمَّا أن تكون حقيقةً في الجميع، ولكنها حقيقةٌ في جميع الألفاظ من غير تعيينٍ لأحدها، فيكون من باب الاشتراك اللفظي، فإذا أُطلقت كلمة أمر، فقد يقصد به أمر القول، وقد يقصد به أمر الفعل، وقد يقصد به أمر الشأن والطريقة، على سبيل الاشتراك، فلا بد من دليلٍ خارجٍ يدل على أحدها.

- وإمَّا أن يكون حقيقةٌ في جميع المعاني الثلاث، ولكنه ليس على سبيل عدم التعيين، وإنما مع تعيين القدر المشترك. وهذا هو المتواطئ.

إذن فالأقوال الثلاثة في حقيقة الأمر هي مبنية على القسم العقلي، أول هذه الأقوال:

- وهو أن يكون حقيقةً في أحدها مجازٌ في غيره:

يقول المصنف: "**حقيقةٌ في القول المخصوص اتفاقًا وعند الأكثر مجازٌ في الفعل**" هذا هو القول الأول أنه حقيقةٌ في القول مجازٌ في الفعل، فأمَّا قولنا أنه: **حقيقةٌ في القول المخصوص اتفاقًا**، فإنَّه باتفاق الأصوليين، حكاه المصنف، وقبله ابن مفلح والآمدي وغيرهم، أنَّ لفظ **الأمر** يطلق على القول حقيقةً عند الجميع.

وقوله القول المخصوص يعني في صيغة (افعلْ) وغيرها من الصيغ سنذكرها بعد قليل.

قوله: "**وعند الأكثر**" أي وعند أكثر الأصوليين، وأكثر الحنابلةِ كذلك، هو مجازٌ في الفعل، فلا تطلق لفظة الأمر على الفعل إلا على سبيل المجاز، وهذا كثير جدًّا في اللغة، لكنه ليس بكثرة اطلاق الأمر على القول، ومنه في كلام الله -عزَّ وجل-: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[هود:٧٣] أي من فعله -سُبحانه وتعَالَى- بالخلق، وفعله بها، وهذا من باب اطلاقه على الفعل لا على القول، فذكر المصنف أنَّ الأكثر أنَّه يكون مجازًا.

- **القول الثاني: قال المصنف وفي الكفاية:**

يعني بالكفاية لكتاب أبي يعلى القاضي، وأبو يعلى له كتبٌ قديمة وكتبٌ حديثة، فمن كتبه القديمة [المجرد]، و [الكفاية] ومن كتبه الحديثة [العدة] و [الروايتين] و [الخلاف] الذي هو التعليق، ففي كتاب الكفاية للقاضي أبي يعلى، قال: مشتركٌ بينه وبين الشأن والطريقة ونحو ذلك، قوله مشتركٌ بينه، أي بين القول وبين الشأن والطريقة، وقوله ونحو ذلك أي الفعل، إذن فمؤدى قول صاحب الكفاية وهو أبو يعلى، أنَّ لفظة أمرٍ حقيقة القول وهي قولٌ مشتركٌ بينه وفي الفعل، وهي قوله ونحو ذلك، وفي الشأن والطريقة، والشأن والطريقة هو المنهج، والطريقة التي يمشي عليها الشخص، ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[هود:٩٧].

قول الصنف هنا: **الشأن والطريقة** هذا من باب التوضيح؛ فإنَّ الطريقة هي الشأن، ممن نصَّ على ذلك أبو الحسين البصري المعتزلي، وهو من أول من قال بهذا القول وهو: **"أنه مشتركٌ بين القول والشأن والطريقة، وبين الفعل"**، فقد بيَّن أنَّ الشأن هو الطريقة، فيكون قول المصنف: **"والشأن والطريقة"** من باب التوضيح لا من باب المغايرة، فليست عطف مغايرة، وإنما هي عطف توضيحٍ وتبيين، هذا القول الثاني في المسألة.

- **القول الثالث في المسألة:**

هو الذي ذكره المؤلف ونسبه للآمدي، وذكر أنَّ الآمدي اختار أنه متواطئ، ومعنى كونه متواطئًا أي أنه حقيقةٌ في جميع المعاني الثلاث: (في القول، وفي الفعل، وفي الشأن والطريقة)، ولكنه يصدق ابتداءً على القدر المشترك بينها، بينما الذي يقول أنه حقيقةٌ في الجميع ويسكت؛ فإنَّه يقول: لا نعلم ما المراد بلفظة الأمر إلا أن يأتي دليلٌ عليه.

وقول الآمدي هذا الذي نسب له المصنف، وهو أنه متواطئ، ذكر بعض الأصوليين ومنهم شارح هذا المختصر الجرَّاعي؛ تبعًا لما نقله ابن السبكي وغيره، أنَّ نسبته للآمدي فيه نظر، ووجه ذلك قالوا بأن الآمدي ذكر هذا القول ثُم اعترض عليه، ذكره احتمالًا ثم اعترض عليه، هكذا ذكر الجرَّاعي تبعًا لغيره، والصواب أنَّ الآمدي قد صرح باختيار أنه متواطئ، ففي آخر هذا المبحث من كتاب الأحكام للآمدي قال: "والمختار -يعني عنده- أنَّه متواطئ"، فصرح بأنَّه مختارٌ وأنَّه يكون متواطئًا، فقول المصنف: "أنَّه اختيار الآمدي تبعًا لابن الحاجب" هو صوابٌ وليس خطئًا.

"حد الأمر"

بدأ المصنف بعد ذكره لمعنى الأمر وأنه يصدق على ثلاثة أشياء، وعرفنا ما يكون فيه حقيقةً وما يكون فيه مجازًا، شرع بعد ذلك المصنف في الحديث عن حد الأمر وهو تعريفه، فأورد ثلاثة تعريفات كذلك واختار الثالث منها بدأ بالأول فقال:

"قيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور، بفعل المأمور به"

هذا التعريف هو الذي ذكره الموفق ابن قدامة، وتبعه عليه الطوفي، وشُهر في كتب كثيرٍ من الفقهاء المتأخرين مثل برهان بن مفلح وغيره، وقد ذكروا أنَّ أول من ذكر هذا التعريف هو أبو بكر الباقلَّاني، وتبعه عليه أبو المعالي الجويني، وكثير من الأصوليين كالغزالي، بل حكى الآمدي أن أكثر الأصوليين يقولون هذا التعريف.

هذا التعريف فيه أنَّ الأمر هو القول، ففيه بيان أنَّ الأمر إنما يكون بالقول، وهذا فيه إشارة لما سبق الحديث عنه قبل قليل، أنَّ الأمر إنما هو حقيقةٌ في الأمر مجازٌ في الفعل، وفي الشأن والطريقة.

وقوله: (**المقتضي طاعة المأمور**): يفيد أنَّ هذا الأمر، أو أنَّ هذه الصيغة إذا لم يكن الغرض منها طاعة المأمور فلا يسمى أمر الحقيقة، وإنما يكون إما تهديدًا، أو يكون تكوينًا، أو يكون غير ذلك من المعاني التي سنذكرها بعد قليل في كلام المصنف.

وقوله: (**بفعل المأمور به**): يعني أنَّ الطاعة تكون بالامتثال، والامتثال بالفعل، هذا التعريف الذي أورده المصنف بلفظة **قيل** على سبيل التضعيف، أُعترض عليه بعددٍ من الاعتراضات.

- **الاعتراض الأول**: ما أورده القاضي أنَّ تعريفه بكونه طاعةً فيه استدراك، من جهة أنَّه لا يلزم الطاعة بل يلزم الامتثال، وفرَّق القاضي بين الامتثال وبين الطاعة.
- **الأمر الثاني**: من الاعتراضات على هذا التعريف وهذا الحد أنه عرفه بكونه بفعل المأمور به، قال: وقد يكون الامتثال بغير الفعل وإنما يكون بالقول؛ فإنَّ بعض الأقوال واجبة، وهي ليست فعلًا، لكن قد يقال إن المعتمد في المذهب أنَّ القول فعل.
- **أيضًا الأمر الثالث**: قالوا أنَّ هذا التعريف فيه دورٌ فإنَّه عرَّف الأمر بفعل المأمور، والمأمور لا يُفهم إلى بمعرفة الأمر، فحينئذٍ يلزم الدور.

نعم.

"وقيل: استدعاء الفعل بالقول".

نعم هذا هو التعريف الثاني، وهو الذي يورده يعني في الحقيقة كثير من الحنابلة، أورده القاضي، وأورده تلامذته، كأبي الخطاب، وابن عقيل، وأورده أيضًا ابن الزاغوني في كتابه الايضاح، والشيخ تقي الدين وكثير من المتأخرين كابن الحافظ، وقدمه ابن أبي الفتح في المطلع وغيرهم.

هذا التعريف وهو: **الاستدعاء**، قالوا استدعاء الفعل بالقول، عبارة الاستدعاء معناه الطلب، لكي يخرج في قضية الطاعة فجعلها استدعاءً، والفعل أورِد عليه أنه يلزم قد يكون مستدعى قولًا فكيف تقول إنه فعل، وأجيب عنه كذلك وقوله بالقول هذه لتُبيِّن أنَّ الأمر إنا هو بالقول، وأما الفعل فليس هو المراد هنا.

هذا التعريف أُعترض عليه باعتراضات، أهمها اعتراضٌ واحد أو اعتراضان:

- **أنَّ التعبير باستدعاء الفعل بمعنى الطلب**: وليس كل طلبٍ يسمى امرًا، فإنَّ الشفاعة والدعاء كلاهما فيها طلبٌ ومع ذلك لا تسمى أمرًا، بل لابد من زيادة قيدٍ يدلُ عليه.

ثُم ذكر المصنف قال: "**والمختار**": هذا الاختيار من المؤلف فهو من عند المؤلف لذلك زاد جملًا من عنده، قال استدعاء إيجاد الفعل، فزاد كلمة إيجاد، وهذه الزيادة ذكر الشُراح وهو الجرَّاعي أنه لا فائدة منها، فقد ذكر الجرَّاعي أن زيادة المصنف لكلمة إيجاد يغني عنها وجود الفعل وطلبه؛ فإنَّ طلب الفعل يكون بإيجاده.

قال: **استدعاء إيجاد الفعل بالقول أو ما يقوم مقامه**، فزاد كلمة (**أو ما يقوم مقامه**) وهي الزيادة الثانية والضمير في قوله أو ما يقوم مقامه، يعود إلى القول، فإنَّ الأمر أحيانًا قد يكون بالإشارة، وقد يكون أيضًا بالرمز، وقد يكون بنحو ذلك.

وهذه أيضًا ما يقوم مقام القول هو من باب الرجوع للقول، فهي دالةٌ على قولٍ، ولذلك فإنَّ الاختيار الذي اختاره المصنف في الحقيقة لا يخرج عن التعريف الثاني في الجملة، والجملتان اللتان زادهما المصنف ليستا ذات ثمرةٍ كبيرة كما قال الشراح.

"وهل اشترط العلو والاستعلاء، أو لا؟ أو العلو دون الاستعلاء أو عكسه، أقوال"

نعم، شرع المصنف في مسألةٍ مهمة، وهي بيان شروط الأمر القولي لكي يصدقوا عليه أنه قول، وذلك أنَّ الصيغة افعل تدل على معانٍ مثيرة أوصلها المصنف إلى نحو ستة عشر معنى، ولا نستطيع التفريق بين هذه المعاني إلا إذا عرفنا الشروط التي تشترط في الأمر، فحيث اشترطت الشروط وتحققت؛ فإنَّ صيغة **افعل** القولية حينئذٍ تكون أمرًا، وإن اختل أحدها فإنَّها لا تكون أمرًا، وإنما تكون معنى آخر من المعاني التي ستأتي، والمصنف أورد ثلاثة شروط:

١- **الشرط الأول العلو.**

٢- **والشرط الثاني الاستعلاء.**

٣- **والشرط الثالث الإرادة.**

وهناك شروطٌ أخرى غيرها أهمها الشرط الرابع الذي سأذكره الآن وهو:

٤- **المصلحة.**

فإنَّ أغلب الأصوليين يذكرون أنَّه لا بد لكي يكون الأمر أمرًا أن تكون فيه مصلحة، ولكن هذا لشرط لم يرده المصنف؛ لأنَّ الصحيح عند أصحاب الإمام أحمد خلافًا للجمهور، أنَّ الأمر يجوز ولو لم تكن فيه مصلحة، إذ المصلحة الدنيوية ليست شرطًا، فقد تكون مصلحة التكليف، وهو الامتثال لله -عزَّ وجل- وهذا من كمال الامتثال له -سُبحانه وتعالى- وقد قرره في المسوَّدة وفي غيرها.

بدأ المصنف في ذكر الشرط الأول والثاني فقال: **"وهل يشترط العلو والاستعلاء"** وسيُعرِف المصنف العلو والاستعلاء بعد قليل.

فقال: "**وهل يشترط العلو والاستعلاء أو لا، أو العلو دون الاستعلاء، أو عكسه أقوال**".

أي أربعة أقوال:

- **القول الأول: أنَّه يشترط العلو والاستعلاء معًا:**

وهذا القول نَسَبه ابن قاضي الجبل لأصحاب الإمام أحمد، وفي نِسبته لأصحاب أحمد وأنه هو المعتمد عندهم نظر، فقد ذكر المرداوي أنَّ ابن قاضي الجبل له بعض الخطأ في نسبته للإمام أحمد، إذ اعتمد على كلامٍ للمجد ابن تيمية ولكنه لا يدل على ذلك، والصحيح أنَّه قولٌ عند بعض الحنابلة، لكن لي قولًا معتمد عند الحنابلة، هذا هو القول الأول وهو اشتراط العلو والاستعلاء.

- **القول الثاني: لا:**

بمعنى أنه لا يشترط لا العلو ولا الاستعلاء لكي تكون صيغة افعل أمرًا، وهذا القول هو قول ابن حسن الأشعري ومن تبعه من الشافعية، واختاره أغلب الأشاعرة كما قال الأبهري، وهذا مبني عندهم على أنَّ الكلام النفسي ليست له صيغة، فحيث لا صيغة له فلا تشترط له علوٌ ولا استعلاء.

- **القول الثالث: أنَّه يشترط العلو دون استعلاء:**

وهذا القول هو الموجود في أكثر كتب الحنابلة، ممن نصَّ على ذلك القاضي ابن عقيل، وابن البنا في كتاب [الخصال] الذي طُبع، والفخر إسماعيل، والمجد بن تيمية، وكثيرون أخذوا بهذا القول.

- **القول الرابع: وهو اشتراط الاستعلاء دون العلو:**

وهذا ذهب له كثير من محققي مذهب الإمام أحمد، كابن قاضي الجبل، والطوفي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وأبو الخطاب الكلوذاني، والموفق، وأبو محمد الجوزي، وأنا أذكر لكم دائمًا أن نفرِّق بين الجوزي وابن الجوزي، فابن الجوزي هو الأب أبو الفرج، والجوزي هو ابنه أبو محمد بن الجوزي، لكنهم إذا أرادوا أن يذكروا لقبه اختصارًا قالوا: قال الجوزي فيعنون ابنه.

إذن هذه الأقوال الأربعة، الأكثر على القول الثالث، ومحققو المذهب على القول الرابع، وهو أنه يشترط الاستعلاء دون العلو، طبعًا ثمرة معرفة هذا الشيء هو كيف نفرق بين صيغة الأمر وبين غيرها من الصيغ التي ستأتي، وسيأتي تطبيقه إن شاء الله.

شرع المصنف بعد ذلك أن يتكلم عن التفريق بين العلو والاستعلاء كيف يكون، نعم:

"والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت، والعلو أن يكون الطالب أعلى مرتبة قرره القرافي"

بدأ المصنف يذكر ما الفرق بين العلو والاستعلاء ونقله من كلام القرافي، وذكر أنَّ هذا هو حاصل كلام القرافي فبدأ بالاستعلاء، فقال: **الاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل، بل بغلظةٍ ورفع صوت،** هذا عادةً يكون في كلام الآدميين بعضهم مع بعض يكون كذلك، هذا الاستعلاء، فلا يكون فيه تذلل، إذ لو كان فيه تذلل لكان دعاءً ورجاءً وليس أمرًا، وبناءً عليه فالاستعلاء ليس صفةً في المتكلم، وإنما هو صفةٌ للكلام، فالكلام فيه غلظة ورفع صوت، وليس فيه تذلل، وأما العلو فإنَّه صفةٌ في المتكلم.

قال: **"بأن يكون الطالب الذي قال افعل أو غيرها من السياق أعلى مرتبةً"**، ففي المخلوقين المدير مع موظفيه، والأب مع أبنائه، والسيد مع عبده، يكون أعلى مرتبةً فإتيانه بصفة افعل يدل على أنه أمر، والله -عزَّ وجلَّ- ما صدر منه ومن نبيِّه باعتباره مبلغًا فإنَّه يكون كذلك أمرًا؛ لأن الله -عزَّ وجلَّ- أعلى مكانةً ومكانًا -سبحانه وتعالى-.

إذن هاذان الشرطان عرفنا ما الذي يشترك منهما، فعلى أحد القولين الأكثر أن يشترط العلو فقط ولا يشترط الاستعلاء، والتحقيق عند المحققين أنه يشترط الاستعلاء ولا يشترط العلو، فقد يكون الأمر أمرًا وإن كان من أدنى منزلةً لمن هو أعلى منه، وهذا يكون في كلام المخلوقين لا في كلام الخالق -جلَّ وعلا-.

"ولا يشترط في كون الآمر آمرًا إرادته، خلافًا للمعتزلة، فاعتبر الجبَّائي وابنه إرادة الدلالة، وبعضهم إرادة الفعل، ولا يشترط الإرادة لغةً إجماعًا".

بدأ يتكلم المصنف -رَحِمهُ الله تَعالى- عن الشرط الثالث من شروط الأمر، وهو اشتراط الإرادة، واشتراط الإرادة في الحقيقة من المسائل الدقيقة جدًّا، حتى إنَّ كثيرًا من كتب الأصول قد تخلو من القول الثالث المهم الذي سأنبه عليه.

يقول المصنف: **"ولا يشترط في كون الآمر آمرًا إرادته"**، وبناءً عليه فلو لم يُرِد الآمر الفعل، أو أراده لا أثر له، هكذا كلامه، قال: **"خلافًا للمعتزلة"** فإنَّ المعتزلة يقولون يشترط الإرادة، فإن لم يكن الطالب مريدًا للمأمور فإنَّه لا يكون أمرًا، وبنوا عليه أنَّ الشخص عندما يأتي بلفظٍ على سبيل الاستهزاء وسيأتي أمثلته بعد قليل، فإنَّ المستهزئ لا يريدك، وكذلك المتحدي لا يريدك أن تأتي بالمطلوب، وأن تمتثل للطلب، فحينئذٍ يكون الشرط الإرادة، وقبل أن أتكلم عن كلام الجبَّائي وبعده، أريد أن أبين هذه المسألة كيف هي:

أولًا: من المهم جدًّا أن نعرف أنَّ المتكلمين لما تكلموا عن الارادات قالوا إن الإرادة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **أولها: إرادة الصيغة:**

ومعنى إرادة الصيغة: أن يكون المتكلم عندما تكلم بالأمر أراد وجود اللفظ، هذه الإرادة الأولى.

- **الإرادة الثانية: إرادة الدِلالة:**

ومعنى إرادة الدلالة أي أن المتكلم أراد أنَّ هذه اللفظة صيغة افعل، أو ما يقوم مقامها تدل على الأمر.

- **الإرادة الثالثة: إرادة الامتثال:**

بمعنى أنَّ المتكلم عندما تلفظ باللفظة أراد أنَّ المطلوب منه يمتثل هذا الأمر.

هذه الإرادات الثلاث.

انظروا الأقوال كي نفهمها، قول المصنف: "**لا يشترط في كون الآمر آمرًا إرادته**" معنى ذلك أنه لا تشترط الإرادة الثانية ولا الثالثة؛ لأن إرادة اللفظ مرادةٌ بالإجماع، بلا خلاف إلا ما نقله ابن السبكي، عن ابن المطهر الحلي أنه قال: (**إنها لا تشترط، وأخطأ الطوفي فتابع الشيعة في هذه المسألة**)، وهذا غير صحيح، تمامًا غير صحيح، بل لا بد أن يكون المتكلم بإجماع، حتى من أغلب المتكلمين حتى المعتزلة حكوا الاجماع عليه، أنَّ إرادة التكلم للفظ مجمعٌ على أصلها، فقوله: "**لا يشترط في كون الآمر آمرًا إرادته**" مراده الإرادة الثانية والثالثة وهي إرادة الدلالة وإرادة الامتثال.

ثُم قال: "**خلافًا للمعتزلة فإنَّ المعتزلة قالوا تشترط الارادات الثلاث**" (إرادة اللفظ والدلالة والامتثال).

قال: "**فاعتبر الجبَّائي وابنه إرادة الدلالة**" فقط، أي دون إرادة الامتثال الذي هو الفعل، فيكون الجبَّائي اشترط إرادتين: إرادة الصيغة، وإرادة الدلالة، ولم يُرد إرادة الامتثال.

قال: "**وبعضهم**" أي وبعض المعتزلة "**إرادة الامتثال فقط**"، وبعضهم اشترط الإرادات الثلاث لكي تكون أمرًا، هذا كلامهم في المسألة، والحقيقة أنَّ هذا الكلام الطويل جدًّا الذي أطال فيه الأصوليين في هذه المسألة مبنيٌ على أمور متعلقة بالاعتقاد، وأمَّا طريقة علماء السلف وأهل السُنَّة ونصَّ عليه جماعة من الحنابلة كابن الزاغوني في [الايضاح]، وشيخ الإسلام ابن تيمية كثيرًا، وغيرهم كثير من علماء الحنابلة، فهم يقولون: ليس الصواب مع أصحاب القول الأول على اطلاق، وليس الصواب مع أصحاب القول الثاني على الاطلاق، بل نقول إن الأوامر نوعان:

- **أوامر كونية.**
- **وأوامر شرعية.**

والإرادة كذلك نوعان:

- **إرادةٌ كونية.**
- **وإرادةٌ شرعية.**

فأما الأمر الكوني فهو أن يأمر الله -عزَّ وجلَّ- بشيءٍ فيكون، وهو الذي يسمى بأمر التكوين، وسيأتينا إن شاء الله بعد قليل.

وأما الأمر الشرعي: فإنَّه أمر التكليف، ولا يكون الأمر أمرًا مبحوثًا في مسائل الأصول إلا أن يكون أمر تكليف، وأمَّا أمر التكوين الذي هو أمر كوني فقد يكون ملفوظًا لكنه ليس هو المراد في هذه المباحث.

والإرادة إرادتان: إرادةٌ كونية وشرعية.

- **الإرادة الكونية:** واقعةٌ لا محالة.
- **وأما الإرادة الشرعية:** فإنَّه قد تقع، وقد لا تقع.

وبناء على ذلك فنقول: أنَّ إرادة الله -عزَّ وجلَّ- للفظ موجودة، مع إجماع المسلمين جميعًا، وأما إرادة الله -عزَّ وجلَّ- للدلالة فإنَّها موجودةٌ كذلك، وأما إرادة الفعل أو الامتثال فإنَّها موجودةٌ شرعًا أي إرادةً شرعية ولا يلزم وجود الإرادة الكونية، فقد يأمر الله -عزَّ وجلَّ- بعض العباد بأمرٍ ولا يمتثلون، فلا تتحقق الإرادة الكونية.

وبذلك يتضح المعنى وتستقيم الأدلة، وإذا عرفت نوعي الأمر، ونوعي الإرادة انحل عندك كثير من الإشكالات، سواءً في النصوص الشرعية من الكتاب والسُنَّة، وعدم الحاجة لجعل المجاز والتكلف في تأويل النصوص الشرعية، أو في الأمور المتعلقة بالقدر وأفعال الجبَّار -جلَّ وعلا-، وبذلك تلتأم النصوص وتجتمع وهو الذي عليه أهل السُنَّة وكل فقهائنا على هذه الطريقة.

أنا ذكرت أنَّ شيخ الإسلام تكلم عنها كثيرًا، وقد سُبق يعني على سبيل المثال: القاضي له كلام في هذه المسألة، ابن الزاغوني في [الايضاح]، أطال عن هذه الجزئية وقرر مثلما قرر الشيخ تقي الدين ونسب هذا الكلام لأحمد وأصحابه.

ثُم قال المصنف: **"ولا يشترط الإرادة لغةً إجماعًا"** هذا الاجماع حكاه كثير ممن حكاه ابن مفلح وغيره، وهذا الاجماع أيضًا نقله الطوفي، وقالوا: "إن الإرادة في اللغة لا تشترط في الأمر، فإنَّه من خالف الأمر رُتب عليه الذنب، ومن وافقه وامتثله رُتب عليه المدح، ولو لم نعلم إرادة الآمر له".

قد يكون أمرًا من شخص لا نعرف إرادته، فلا يلزم وجود الإرادة للحكم بالأمر؛ لأنَّ اللغويين يحكمون على الصيغة بأنها أمر بمجرد ذات الصياغة، ولذلك عند اللغوي كما سيأتي بعد قليل، الصياغة لها ألفاظٌ أو الأمر له صياغةٌ محددة.

"وللأمر عند الأكثر صيغةٌ تدل بمجردها عليه لغة".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعالَى- يتكلم عن مسألة متعلقة بصيغة الأمر، مرَّ معنا شرط العلو، وشرط الاستعلاء، وشرط الإرادة، وما ذكره بعض الأصوليين من اشتراط المصلحة، هذه الشروط وغيرها مما يذكره غيرهم، إذا وجدت مع صيغة افعل التي هي صيغة الأمر، فإنَّ هذه الصيغة تكون أمرًا يترتب عليه الأحكام، فقال المصنف والأمر عند الأكثر صيغة، قوله عند الأكثر أي اكثر العلماء حتى بعض الأشاعرة يقول بذلك، ويحتمل أنَّ قوله عند الأكثر أي عند أكثر أصحاب الإمام أحمد، فإنَّ اكثر أصحاب الإمام أحمد نصوا على أنَّ للأمر صيغة، وهذا مبنية على إثبات الحرف والصوت عندهم.

قال: "**وللأمر عند الأكثر**" أي أكثر العلماء عمومًا، والأكثر من أصحاب الإمام أحمد صيغة تدل بمجردها عليه لغةً، قوله تدل عليه أي تدل على الأمر حيث وجدت الشروط سواءً من العلو أو الاستعلاء أو الإرادة أو غير ذلك من الأمور، وقوله لغةً يدلنا على أنَّ هذه الصيغة موضوعةٌ في اللغة.

هنا عندنا مسألة مهمة أريد أن تنتبهوا لها، وهي من أهم الأمور المتعلقة بالصيغة، وهي ماذا؟ ما هي صيغُ الأمر؟ العلماء سواءً كانوا نحويين او أصوليين حرصوا على تعديد صيغ الأمر، وذكروا أنَّ هذه الصيغ تنقسم إلى قسمين:

- صريحةٌ ببنائها.
- وغير صريحةٍ ببنائها وإنما تدل على الأمر.

فالصريحة ببنائها أربع صيغٍ:

١. **أولها صيغة افعل**: مثل: قُم، أقم الصلاة، وغير ذلك، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:١١٠]، فصيغة افعل هذه من أصرح الصيغ، بل إنَّ البصريين يرون أنَّ الصيغ الأخرى للأمر الصريحة ترجع لصيغة افعل، ولذا فإنَّ الأصوليين إذا قالوا صيغة الأمر افعل فإنَّهم يأتون بأشهر الصيغ

التي ترجع لها الصيغ الأخرى على قول البصريين من اللُغويين، لا أنهم يقولون ليس للأمر إلا صيغة افعل فقط، بل لها صيغة افعل وصيغٌ أخرى سأذكرها بعد قليل.

٢. **الصيغة الثانية الصريحة للأمر باعتبار البناء**: وهو الفعل المضارع إذا دخلت عليه لام الأمر، لتفعل، أو ليفعل، أو ليفعلوا وهكذا، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]، وهذه الصيغة قال الكوفيون أنها هي الصيغة الأصلية، وأما البصريون فيرون الأولى، وأغلب النحويين كما قال الشيخ تقي الدين لا يعرفون لصيغة الأمر إلا هاتين الصيغتين فقط.

٣. **الصيغة الثالثة الصريحة باعتبار بنائها**: قالوا اسم فعل الأمر: كصه، ومه، «مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ مِنَ الأَعْمَالِ، فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا» ومنه الزم أو عليكم بمعنى الزم، ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة:١٠٥]، أي الزموا أنفسكم، فيكون من باب اسم الفعل.

٤. **الأمر الأخير**: المصدر النائب عن فعل الأمر، مثل قوله –عزَّ وجلَّ–: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام:١٥١]، أي احسنوا إحسانًا وهكذا كثير جدًّا، كثير جدًّا في كتاب الله منها قول الله –عزَّ وجلَّ– في الكفارات: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة:٣] أي فحرروا رقبةً، فهو من باب النائب، هذه الألفاظ الصريحة.

أما الألفاظ غير الصريحة، وعبروا بأنها غير صريحة ليست لأنها كنائية، وإنما لأن بنائها لا يدل على الأمر، وإنما يدل عليها أمر آخر، فالأمر الأول وسيذكر المصنف بعضها لكن أذكره على سبيل السرعة:

- ما كان بلفظ أوجب.
- والثاني ما كان بلفظ فَرض.
- والثالث ما كان بلفظ كُتب.
- والرابع ما رتب عليه وعيدًا، فإنَّه إذا رُتب الوعيد على ترك شيءٍ دلَّ على وجوبه.

ومن الصيغ التي أوردوها كذلك إذا قال: **على**، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:٩٧] فإنَّه يكون كذلك صريحًا فيه، ومنها أيضًا ما سيذكره المصنف أيضًا نسيت، هو قضية الجملة الخبرية إذا قُصد منها الأمر، إذن هذا ما يتعلق بالصيغ الأمر اللغوية، يجب أن يعرفها باعتبار اللغة، وباعتبار الدلالة، وإن لم يكن تركيب اللفظة وبنائها يدل على صيغة الأمر، هذه مهم جدًّا أنَّ الشخص يعرفه، وسيذكر المصنف أغلبها بعد قليل.

"القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغةٌ تخصه".

قال: **"القائلون بالنفسي"** أي بالكلام النفسي، وهم أبو الحسن الأشعري وأتباعه، اختلفوا في كون الأمر له صيغةٌ تخصه، فالمتقدمون على المذهب الأشعري كانوا يقولون إنه يقول: إنَّ الأمر لا صيغة له، وكثيرٌ من المتأخرين حقق أنَّ للأمر صيغة، ومنهم إمام الحرمين، وأنتم تعلمون أنَّ مذهب الأشاعرة مذهبٌ متغير، فلم يكُ في وقت أبي الحسن الأشعري كطريقته في وقت أبي المعالي الجويني، فإنَّ أبا المعالي في [الإرشاد] وفي غيرها من كتبه، اختار أشياء جديدة ونسبها لهذا المذهب، وكثيرٌ من الأشاعرة كالباقلاني له آراء تخالف السائد عند الأشاعرة، بل إن أبا بكر الباقلاني رؤي بخطه أنه كتب أنه أبو بكر الباقلاني الحنبلي، أي أنه على مذهب الإمام أحمد في اعتقاده، كما قال أبو الحسن الأشعري أنه على مذهب أحمد في الاعتقاد، الذي هو مذهب السلف.

حتى جاء الفخر الرازي بعد ذلك وألف كتبه ومنها [التأسيس] وغيره، فاعتمد كثيرٌ من الأشاعرة على كتبه، ومع ذلك خالفهم في كثير المسائل، ولذا فإنَّ مذهب الأشعري في الحقيقة أنَّ فيه في كثيرٍ من المسائل المهمة اختلاف، كما أنَّ كثيرًا من مسائله الدقيقة تخفى على كثيرٍ من المنتسبين له، وهذا يدل على أنَّ هذا المذهب يعني فيه مرةً يكون مع أهل الأثر، ومرةً يكون مع أهل الاعتزال، وهذا الذي جعل بعض أهل العلم يصم هذا المذهب بوصمٍ أنه وسطٌ بين مذهبين فتارةً يميل لهؤلاء وتارةً لهؤلاء، فيكون غير منضبط.

قال: **"اختلفوا هل للأمر صيغة أم لا"** نقل هذا الاختلاف أبو المعالي إمام الحرمين الجويني، في [البرهان] وحقق أنَّ له صيغة، ولهم تفصيل طويل جدًّا لا ثمرة له.

"والخلاف عند المحققين منهم في صيغة: افعل".

قال: **"والخلاف عند المحققين منهم"** أي من الأشاعرة القائلين بالكلام لنفسي، ومن وافقهم، كبعض الفرق التي كانت سابقةً لهم، إنما هو **"في صيغة: افعل"**، هذا الكلام نقله المصنف بنصه من ابن الحاجب، وأيده عليه كثيرٌ من الشراح، كالأصبهاني، وقالوا: إنَّ المحققين يرون أنَّ الخلاف ليس في مطلق الصيغة التي سبقت، سواءً بالبناء أو بغيره، وإنما الخلاف فقط في صيغة افعل، وأما صيغة أوجبت عليك وفرضت عليك فإنها عندهم متفقٌ عليها أن لها صيغةً عندهم.

"وترد صيغة افعل لستة عشر معنى".

بدأ المصنف في قوله: **"وترد صيغة افعل لستة عشر معنى"**، أجاد المصنف في التعبير بقوله: **"وترد صيغة افعل"**؛ لأن بعض الأصوليين يقول: "ويرد الأمر لستة عشر معنى" وقد عبَّر المصنف بقوله بصيغة افعل لأمرين:

- **الأمر الأول**: الإفادة أنَّ هذه الصيغة وإن كانت موضوعةً للأمر، إلا أنها قد تخرج عنه لمعنًى آخر فتكون مجازًا حين ذاك.

- **والفائدة الثانية**: أنَّ صيِّغ الأمر كثيرة جدًّا كما تقدم معنا، بعضها بالبناء وبعضها بغيره، فصيغ الأمر التي تكون بغير البناء لا يرد عليها المعاني التي سيرد ذكرها، فإنَّ أوجبت وفرضت تدل على الوجوب فقط، أو الندب عند بعضهم، إذا نُسخ حكم الوجوب، ولكنه في الغالب أنها على الوجوب، وسيأتي الخلاف فيها إن شاء الله في كلام المصنف.

إذن هذه التعبير أجاد فيه المصنف أجود من التعبير بقوله: وصيغة الأمر.

وقوله: **"لستة عشر معنى"** هذه المعاني الستة عشر التي ذكرها المصنف مذكورةٌ بالنص تمامًا في [المحصول] للرازي، منقولة بالنص منه، وقد نقلها الرازي عن الأصوليين لكن هو الذي سردها بهذه الطريقة، وأنتم تعلمون أنَّ الرازي جمع في كتاب [المحصول] الكثير من الكتب، واعتمده كثيرٌ من الأصوليين بعده.

المصنف فقط زاد عليه معنىً واحدًا وهو (**إرادة الأمر للخبر**)، وسيأتي إن شاء الله هل هو مسَلم أم ليس بمسَلم، وهذه ليست على سبيل الحصر، كونها من خمسة عشر أو ستة عشر معنى؛ لأن بعضهم أوصلها إلى ما يزيد عن عشرين مثل الشيخ ذكريا في [لُب الأصول] ونقل الشيخ ذكريا الأنصاري في لب الأصول أنَّ بعض الأصوليين أوصلها إلى ما يزيد عن ثلاثين معنىً.

المهم عندنا أنَّ لفظة (افعل أو لتفعل) قد ترد لأحد هذه الأمور الخمسة عشر أو الستة عشر تستطيع أن تفرق أهي للأول أم للثاني أم للثالث أم لغيره؛ بناءً على اختلال أحد الشروط السابقة، أو لدلالة السياق، نعم الأول:

"الأول: الوجوب: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة: ١١٠]"

الوجوب: وهذا هو الأصل فيها وسيأتي التفصيل فيه ومثاله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾.

"الثاني: الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[النور:٣٣]"

الثاني أيضًا تصدُق على الندب ومثل له المصنف في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ فإنَّ قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ تدل على الندب.

"الثالث: الإرشاد: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾[الطلاق:٢]"

الثالث قال: أنها تدل على الارشاد، ومثَّل له بقول الله –عزَّ وجلَّ-: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾ والمصنف –رَحِمهُ الله تَعالى– تبعًا للرازي وغيره فرَّقوا بين الندب والإرشاد، ومشى على ذلك كثير من المتأخرين ومنهم الطوفي وصاحب التحرير، ومختصره، وغيره، بينما بعض فقهاء الحنابلة جعلوا الندب والإرشاد واحدًا، ومنهم ابن أبي موسى في مقدمته الأصولية، والموفق، فجعلوا الارشاد والندب واحدًا.

لأُفرق لكم بينهما، وأذكر لكم ربطًا بأمرٍ سابق، هل هناك فرق بين الندب والإرشاد أم لا؟

الذين فرقوا بين الندب والإرشاد يقولون هناك فرق، فإنَّ الندب يكون لأجل ما يترتب عليه من ثوابٍ أخروي، وأما الإرشاد فإنَّه يكون لأجل مصلحةٍ دنيوية، وهذا هو المشهور في كتب الأصول عند الذين يفرقون بين الندب وبين الارشاد.

ثمرتها الفقهية أنَّ المندوب يكون مسنونًا مطلقًا، بينما المرشد إليه فإنَّه لا يكون مسنونًا مطلقًا وقد سبق معنا إن كنتم تتذكرون في مباحث الندب، أنَّ الشيخ تقي الدين كان يقول: "إن المرغَّب فيه لا يلزم أن يكون فيه أجر" وقصده بالمرغَّب فيه هو المرشد إليه، إرشادًا لا ندبًا، فهناك فرق بين المرغَّب فيه وهو الذي دلَّت عليه دلالة الارشاد، وبين المندوب الذي دلَّ عليه دليل الندب.

من أمثلة التطبيق عند فقهاء الحنابلة في التفريق بين أمرٍ شرعي هل هو للندب أم للإرشاد، قول النبي –صَلَّى الله عَلِيْهِ وَسَلَّمْ-: «أَبْرِدُوا بِصَلاَةِ الظُهرِ» فحينما قال –عَليه الصَّلاةُ والسَلَام-: «أَبْرِدُوا بِصَلاَةِ الظُهرِ» هل أمره هذا أمر ندبٍ؟ فيستحب لكل أحدٍ في شدة الحر أن يبرد؟ وهذا هو المذهب، أم أنَّ الأمر أمر ارشادٍ؟ فيكون لأجل المصلحة، فيكون رخصةً دنيوية، فحيث وُجد الحر المتأذى به فإنَّه يُبرد، لا تؤخر صلاة الظهر عن أول وقتها، فيكون الأفضل التعجيل، هي روايتان في المذهب، نقلهما في الإنصاف والمعتمد أنَّ الأمر في هذه الآية أمر ندبٍ.

ولذلك .. سنتكلم إن شاء الله عن قضية أوامر الندب والإرشاد إن شاء الله عندما نتكلم عن القرائن.

"الرابع: الاباحة: ﴿فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]".

قال الرابع الإباحة: أنَّ الأمر قد تأتي صيغة افعل للإباحة لكنها لا تكون أمرًا، وإنما تكون نسميها أمرًا من باب المجاز، وأما في الندب وفي الوجوب فمن باب الحقيقة، ومثَّل له المصنف في قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ والتمثيل بهذه الآية فيه نظر؛ لأنها مبنيةٌ على مسألةٍ ستأتينا إن شاء الله بعد قليل، هل الأمر بعد الحظر للإباحة، أم أنه للوجوب، أم أنه لما كان عليه قبل الحظر؟ فإن قلنا إنه للإباحة صحَّ التمثيل بهذه الآية، وإن لم نقل إنه للإباحة فإنَّ التمثيل بهذه الآية لا يصح، ولكن هناك أمثلة أوضح وأظهر ومنها قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠]، هذه واضحة ولا تحتاج إلى بنائها على أصلٍ آخر.

"الخامس: التهديد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]، ومنه: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم:٣٠]"

قال: الخامس التهديد، فمن دلائل صيغة افعل أنه يدل على التهديد، ومثَّل له المصنف بقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، والذين أرادوا أن يفرقوا بين التهديد وبين غيره قالوا: إنَّ التهديد لا يريد به المهدِدُ الامتثال فاختل فيه شرط الإرادة عند من قال باشتراط الإرادة، قال ومنه أيضًا: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ فإنَّه حينئذٍ يكون تهديدًا، وبعضهم يُفرِق بين التهديد وبين قوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ فيرى أنَّ قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ نوعٌ مستقل وهو الإنذار، هو من باب الإنذار، فرَّق بين التهديد والانذار، ولذلك بعضهم شقق بعض الأقسام وجعلها أكثر من قسم، مثل ما بعضهم فرق الارشاد فجعله مختلف عن التأديب، وهكذا.

"السادس: الامتنان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام:١٤٢]".

قال: السادس الامتنان، بمعنى أنَّ الله -عزَّ وجلَّ- يمتنُ على عباده بشيء، ومثاله كما قال المصنف: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، فهذا من امتنان الله -عزَّ وجلَّ-.

هناك شيءٌ شبيهٌ بالامتنان وهو الإباحة التي تقدمت والفرق بين الاباحة والامتنان: أنَّ الاباحة مجرد إذنٍ بالمباح، بينما الامتنان يكون إذنًا مع بيان حاجة الناس لهذا المأذون إليه، فيكون فيه معنىً زائد على الاباحة، لكنه دالٌ على الإباحة ومعنىً زائد.

"السابع: الاكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ﴾ [الحجر:٤٦]"

يفرق العلماء بين عند من يرى شرط الاستعلاء، بين أمر الاكرام وغيره فيقول: إنه إذا اختل شرط الاستعلاء فإنَّه يكون إكرامًا، فإنَّ وجد الاستعلاء صار أمرًا للوجوب أو الندب، ومثَّل بقوله: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ﴾.

"الثامن: الإهانة: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان:٤٩]"

الإهانة: أي الإهانة لمن وجه له الخطاب، وبعض الأصوليين يسميه التهكم، ويُفرقون بينه قالوا: إن ظاهره خالف باطنه، فظاهره إرادة الخير، والباطن والمقصود منه إنما هو ضد ذلك.

"التاسع: التسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة:٦٥]"

نعم التسخير هناك أقوال في معنى التسخير كثيرة جدًّا، لكن نكتفي بقول واحد وهو أنَّ المراد بالتسخير هو الانتقال من حالةٍ كريمةٍ إلى حالةٍ ممتهنة، ومثاله قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾، وبعض الناس يجعل هذه الآية من باب التكوين، أي القلب.

"العاشر: التعجيز: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ [يونس:٣٨]"

قال المعنى العاشر: التعجيز، ومعنى التعجيز يعني أنَّ الله -عزَّ وجلَّ- يُعجزهم أن يأتوا بذلك، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ أي بسورةٍ من القرآن، هذا مثالها، فإنَّكم حينئذٍ ستعجزون.

"الحادي عشر: التسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا﴾ [الطور:١٦]"

التسوية: بمعنى أنه مثال قول الله -عزَّ وجلَّ-:﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا﴾، فإنَّ الله -عزَّ وجلَّ- لما قال: ﴿اصْلَوْهَا﴾ فهذا هو الأمر الذي سيئول إليه حالهم، فسواءً صبرتم أو لم تصبروا على العذاب فإنَّه سواء، هذا معنى التسوية، فإنَّكم ستصلون نار جهنم.

"الثاني عشر: الدعاء: اللهم اغفر لي".

الدعاء وهذا واضح أنه يكون من الأدنى إلى الأعلى، وهو فاقدٌ للعلو وفاقدٌ للاستعلاء كذلك، فإنَّه يكون على وجه التضرع، ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ [الأعراف:٥٥]، ومثاله: اللهم اغفر لي.

"الثالث عشر: التمني: ألا أيها الليل الطويلُ ألا انجلي"

هذا بيت مشهور جدًّا لامرؤ القيس، فهو يتمنى أن ينجلي الليل الطويل وأن يظهر النهار.

"الرابع عشر: الاحتقار: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [يونس:٨٠]"

الاحتقار: هو احتقارٌ للموجه له الخطاب، ومثَّل له ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾.

"الخامس عشر: التكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]".

قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ هذا معنى التكوين، هنا مسألة متعلقة بالتكوين؛ لأنها تحتاج لمسألة في الاعتقاد مهمة، ينبغي أن ننبه عليها، التكوين هي مأخوذةٌ من لفظ **كان**، وهي تفعيلٌ من **كان** بمعنى الوجود، فتكوين الشيء معنى إيجاده بعد أن لم يكن موجودًا، وهذه التسمية للتكوين تسمية سماها به كثير من العلماء من الحنابلة وغيرهم، ومنهم الشيخ تقي الدين وغيره، وبعض الأصوليين كالغزالي والآمدي، أعرضوا عن هذه التسمية ونقلوها إلى أمر آخر، وهو فقالوا: الأمر بكونها بمعنى كمال القدرة، وهذه لها أصل اعتقادي أشار له أبو نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد، وهذه من الرسائل المهمة في الاعتقاد، وعلى العموم فملخص الكلام أنَّ قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

أهل السُنَّة يقولون إن الأمر هنا أمرين:

- **أمرٌ ملفوظ.**
- **وأمر تكوين المعنى.**

فالأمر الملفوظ دلَّ عليه قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ﴾ فالأصل في القول أن يكون حقيقة، ولذا فلا مانع أن يكون كل مخلوقٍ يقول الله -عزَّ وجلَّ- له قبل خلقه وتكوينه (كُنْ) لفظًا حقيقيًا، وهذا ما نبَّه له أبو نصر السجزي في رسالته لأهل زبيد.

الأمر الثاني التكوين الذي هو الخلق: فحينئذٍ سيكون، وبناءً على ذلك فاللفظ الأول المراد منه الأمر الكوني وليس المراد منه الأمر الشرعي الذي يقتضي التكليف، ومسألة التكوين هذه من المسائل التي ذكرت لك أنَّ بعض الأصوليين اختلفوا في تسميتها بناءً على اختلافٍ عقديٍ متعلقٌ بها.

"السادس عشر: الخبر: «فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»"

قال: السادس عشر هذا الذي زاده المصنف الخبر، بمعنى أن يأتي صيغ افعل ويراد به الخبر، ومثَّل له المصنف بقول النبي -صَلَّى الله عَلِيْهِ وَسَلَّمْ-: «فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»، «إِنْ لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا

شِئْت»، هذه الجملة: «إِنْ لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْت»، ذكر المصنف وغيره أنها أمرٌ أُريد به الخبر، وقال بعض المحققين ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية وأومأ له ابن القيم في [بدائع الفوائد] أنَّ هذا الأمر على حقيقته، وأنه أمر تهديد كذلك، أو أنه أمر إباحة، وحينئذٍ يبقى أمرًا. **عفوًا** قلت أمرًا على حقيقته وإنما هو أمرٌ من الأنواع الخمسة عشر السابقة، وليس المقصود به الخبر ابتداءً، وإنما هو أمر تهديدٍ أو أمر إباحة.

واختار ابن القيم والطوفي في شرح الأربعين أنه أمر تهديد، وأنه ليس خبرًا محضًا، ولذلك نقل الشيخ تقي الدين ابن تيمية أنَّ أهل التحقيق يقولون: إن استعمال الأمر بقصد الخبر ليس له شاهدٌ صحيح، وهذا اختيار الشيخ تقي الدين، ذكره في [بيان الدليل] وابن القيم والطوفي ذكروا أنَّ هذا الحديث إنما هو أمر تهديد فيدخل في أحد الصيغ الخمسة عشر السابقة.

"عكسه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ [البقرة:٢٣٣]"

نعم هذا الباب للمقابلة وإلا لا دخل له، وسيأتينا إن شاء الله تفصيله.

قال: وعكسه أن تأتي لفظ خبرٍ ويراد منه الأمر ومثل له المصنف بقول: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾، والأولى بالمصنف أن لا يذكر هذا العكس هنا، وإنما يذكره في الموضع الذي سيورده بعد قليل إن شاء الله.

"مسألة: الأمر المجرد عن القرينة، الحق أنه حقيقةٌ في الوجوب وهو قول الأكثر".

هذه المسألة من المسائل المهمة جدًّا، وهي من الفروع التي يبنى عليها من الفروع الفقهية ما لا يعد من فروعها، وهذه المسألة يقول العلماء أنها متفرعة على قول أكثر أهل العلم، أنَّ للأمر صيغة، فحيث قلنا إنَّ للأمر صيغة فصيغته هذه إذا تجردت عن القرينة الدالة على الوجوب، أو على الندب، أو على الإباحة؛ فإنَّه في هذه الحال ما الذي يدل عليه الأمر المجرد؟ هذا الذي أشار له المصنف بعد قليل.

أو قبل أن نتكلم عن هذه المسألة أريد أن أبين مسألة ستتعبكم بعض الشيء لكنها سأوجز فيها جدًّا:

كلام المصنف في الحقيقة قد لا يكون مستقيمًا على مذهب الحنابلة؛ لأنَّ صيغة الأمر يُبحث فيها عند الحنابلة مبحثان:

- **المبحث الأول:**

أنَّ صيغة الأمر هل هي حقيقةٌ في جميع المعاني الخمسة عشر أو الستة عشر الماضية؟ أو في بعضها؟ هذا المبحث الأول.

- **المبحث الثاني:**

صيغة الأمر المجردة عن القرائن تدلُ على أيٍ من المعاني الحقيقية؟

إذن أعيدها مرةً أخرى: صيغة الأمر افعل، يستخدم لخمسة عشر أو ستة عشر معنى، في أي هذه المعاني يكون حقيقةً، وما عداها يكون مجازًا، فلا ينقل عنه وينقل إليه إلا بدليل، وإن قلنا أنه حقيقةٌ في أكثر من معنى، فهذه المعاني التي هو حقيقةٌ فيها في أيُها يكون يقتضي المعنى الأول يقتضيه؟ يقتضيه المعنى أي الحقائق ابتداءً؟ ولا ينقل إلى غيره إلا بقرينة، فقد يكون حقيقةً وينتقل بقرينة، بعض العلماء دمج المسألتين وجعلهما مسألةً واحدة، وبعضهم لم يدمج وهذا هو مذهب الحنابلة.

فالحنابلة يقولون -وانتبه لهذه المسألة-: أنَّ الأمر مجازٌ فإنَّ جميع المعاني السابقة الستة عشر إلا في معنيين:

- وهو الوجوب.
- الندب.

فهو حقيقةٌ في الوجوب وفي الندب، وأما الإباحة وما عداها فهو مجاز، ولذلك إن كنت تتذكرون قديمًا قلنا أنَّ المندوب مأمورٌ به على المذهب فهو حقيقةٌ عندهم، بينما المباح قالوا: ليس مأمورًا به على المذهب، إذن أريدك أن تعلم هذه المسألة أنَّ على المذهب أنَّ الأمر حقيقةٌ فإنَّ الوجوب والندب معًا جيد؟

المسألة الثانية: أنَّ الأمر المجرد عن القرائن يقتضي من حقيقتيه الوجوب، يقتضي من هاتين الحقيقتين الوجوب، ولذلك فإنَّ عبارة المصنف هذه يعني فيها ما فيها على مذهب الحنابلة؛ لأن الذين يقولون إنه حقيقةٌ في الوجوب فقط انتهت المشكلة، صارت عبارة المصنف صحيحة، لكن على مذهب الحنابلة في عبارة المصنف نظر، ولذلك لو أنَّ المصنف قال مثلًا: والأمر حقيقةٌ في الطلبِ، ويقتضي عند التجرد عن القرينة بوجوب أو نحو هذه العبارة يكون وافق مذهب الحنابلة

تمامًا؛ لأن الحنابلة كلهم يجزمون أنه حقيقة في الوجوب وفي الندب معًا، نصَّ عليه القاضي، وأبو الخطاب، والشيخ تقي الدين، وقال أكثر أصحاب أحمد على ذلك.

إذن هذه مسألة الأمر المجرد على القرينة وعرفنا أنها مسألتين وقول المصنف: "**الحق أنه حقيقةٌ في الوجوب**" مراده أو تحقيق ذهب أحمد أنه حقيقةٌ في الوجوب والندب معًا، وعند الاطلاق والتجرد عن القرائن فإنَّه يقتضي الوجوب من حقيقته.

"شرعًا أو لغةً أو عقلًا، مذاهب".

قوله **شرعًا**: أي هل يقصد الوجوب **شرعًا أو لغةً أو عقلًا مذاهب؟**

بدأ أولًا في قوله: **شرعًا** هذا هو المذهب الأول، وهذا المذهب رجحه الجويني، بناءً على أنه لا يرى اللغةً دالة على الوجوب، فقال إنَّ الشرع هو الذي وضع صيغة افعل للدلالة على الوجوب.

وقوله **لغةً**: هذا الذي رجحه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في [شرح اللُّمَّع]، وهو مطبوعٌ، ولماذا ركزت عليه؟ لأن المؤلف في كتاب [القواعد] نسب لأبي اسحق الشيرازي أنه يرى الدلالة شرعية، بينما أبو اسحق الشيرازي رجح الدلالة اللغوية، وللفائدة أنَّ أبا اسحق الشيرازي كثيرًا ما يخالف الأشاعرة ويرد عليهم، ويفرق بين مذهب الشافعي وبين مذهب الأشاعرة، ولذلك فإنَّ بعض كتبه وخاصةً كتاب [التبصرة] هو الذي يقصده الأصوليون حينما يقولون: (وقال الفقهاء من الأصوليين)، فأبو اسحق الشيرازي إلى طريقة السلف في الاعتقاد أقرب بكثير من طريقة الأشاعرة -عليه رحمة الله-.

ولذلك فإنَّ قوله: "إن الدلالة لغوية" هي أقرب لطريقة السلف حيث أثبتوا الصيغة.

قال: "**أو عقلًا**": القول بأنَّ الدلالة عقلية هذه نقلها المؤلف عن كتاب اسمه [المستوعِب] للقيرواني، وأما مذهب الحنابلة فلم ينقل المصنف عنهم نقلًا، ولكن قواعدهم تدل على أنَّ اقتضاء صيغة افعل للوجوب، واقتضاء الأمر للوجوب إنما يكون باللغة والشرع معًا، ولم أقف على أحدٍ من الحنابلة صرح بذلك إلا ابن عقيل في كتابيه [الفنون] وأطال في الاستدلال عليها، وفي كتابه [الواضح]، فقد صرَّح أنَّ الدلالة باللغة ابتداءً، والشرع قد يكون أيضًا دالًا على ذلك والأدلة واضحة: «**وإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا منه ما اسْتَطَعْتُمْ**» فدلَّ على وجوب الامتثال للأوامر، إذن هذا ما

يتعلق بالشرع واللغة، وطريقة فقهاء الحنابلة وهي الأقرب لاستدلالاتهم في مسألة الكلام، أنَّها لغويةٌ وشرعية معًا.

"ولا يَحسُن الاستفهام هل هو للوجوب؟ أم لا؟ ذكره أصحابنا وغيرهم".

قوله "**ولا يحسن الاستفهام**" معنى الاستفهام يعني أنه لا يحسن لمن سمع الأمر صيغة افعل، سمع الأمر في كتاب الله أنْ يستفهم، هل هذا الأمر مجرد للوجوب؟ أم ليس للوجوب وهذا من باب المبالغة والتأكيد على القطع بأنه للوجوب.

وقوله: "**ذكره أصحابنا**" نصَّ على ذلك القاضي وغيره، وهذا الذي نصَّ عليه القاضي تتبعه عليه الشيخ تقي الدين، فقال: إنَّ فيه منعًا وتسليمًا، يعني لا نسلم كل وجه ذلك، وإنما يكون فيه منع بعض الجهات، ولم يفصل ذلك، والدليل على أنَّ كلام القاضي ليس على وجهه وجود الخلاف، فإنَّ من الناس من قال: إنه حقيقةٌ في الندب، بل نقله القاضي هو عن روايةٍ في مذهب الإمام أحمد كما سيأتي.

"وقيل حقيقةٌ في الندب".

قال: **وقيل**، هذا القول الثاني في المسألة، وهو المقابل لقول الأكثر أنه حقيقةٌ في الندب، وهو قول بعض المعتزلة وهو أبو هاشم الجبائي، ونُقِل رواية عن الإمام أحمد نسبه له جمعٌ من الحنابلة كأبي الخطاب والقاضي في كتابه [الروايتين والوجهين].

القاضي له كتاب مشهور اسمه [الروايتين والوجهين]، هذا الكتاب جُزئ في الطباعة ثلاثة أجزا فطُبعت لمسائل الفقهية وحدها بثلاث مجلدات، ثُم طُبع المسائل الأصولية في جزء، ثُم طُبع بعد ذلك في المدينة المسائل الفقهية والأصولية طُبعت في الرياض، وأما المسائل العقدية فطُبعت في مدينة النبي -صَلَّى الله عَلِيْهِ وَسَلَّمْ-، ولذلك فهذا الكتاب مُجزأ في التحقيق والطباعة، ولم يُخرج كما أخرجه مؤلفه كاملًا، فلعله أن يُخرَج بعد ذلك كاملًا كما وضعه المؤلف، ولذلك ابنه ابن القاضي أبي يعلى جعل ذيلًا على كتاب أبيه سماه [التمام]، لـ [الروايتين والوجهين] رتبه بترتيب أبيه المسائل الفقهية، ثُم المسائل الأصولية ثُم المسائل العقدية، وطُبعت في كتابٍ واحدٍ وليست مجزأة.

[الروايتين والوجهين] هذا الجزء الأصولي ذكر فيه روايةً عن أحمد أنه حقيقةٌ في الندب، ونقلها من روايةٍ نقلها أحمد والحقيقة أنَّ هذا النقل فيه نظر، وذلك أنه جاء عن الإمام أحمد أنه قال: "ما أمر به النبيّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فهو عندي أسهل من النهي".

فقال القاضي: "ظاهر هذا أنّ الأمر ليس على الوجوب وإنَّما هو على الندب"، وتبعه على هذا الفهم أبو الخطاب، والحقيقة أنّ هذا غير صحيح، ولذلك قال المجد في [المسوَّدة] أو قال في [المسودة]: "أنّ هذا الفهم غير صحيح وأنّ هذا زعمٌ غير دقيق، وإنَّما مراد الإمام أحمد أنّ الأمر ليس كالنهي ليس من حيث الدلالة، أنَّ هذا يدل على التحريم وهذا لا يدل على الوجوب، وإنَّما باعتبار أنه يخفف في تركه أحيانًا لأجل الحديث".

"وقيل الإباحة".

"**وقيل الإباحة**": هذا هو القول الثالث في المسألة، وهذا القول على خلاف المذهب المجزوم به لا شك؛ لأنّ المذهب يرى أنَّ الإباحة ليس مأمورًا بها مطلقًا فهي مجاز، فلا يكون من الحقائق؛ لأنا قلنا المسألة الثانية الأمر إذا أطلق فيقتضي أي حقائقه فهو دائمٌ بين الندب وبين الوجوب، هذا القول قول الإباحة نقله أبو محمد الجوزي في كتابه [الإيضاح]، وأطال في الرد عليه وأنه ليس بصحيح.

"وقد ذكرت في المسألة خمسة عشر مذهبًا في القواعد".

قال: "**وقد ذكرت في المسألة خمسة عشر مذهبًا**" في هذه المسألة (في القواعد)، وأغلب هذه المذاهب تدور بين الاشتراك وبين التردد وبين إدخال الوجوب والندب والإباحة والإذن وغير ذلك، وتُراجع في كتاب [القواعد]، لكن يهمنا هنا أنَّ هذا يدلنا على أنّ المؤلف ألف هذا الكتاب بعد القواعد.

"فإنْ ورد بعد حظر فالوجوب أو الوجوب إنْ كان بلفظ أمرتكم أو أنت مأمورٌ لا بلفظة افعل".

بدأ المصنِّف يتكلم عن القرائن الحافة بالأمر، فبدأ بأول قرينة وهو وروده بعد حظر، فقال فيه أقوال:

– **أول قول:** أنه للوجوب، والقول بأنه للوجوب هذا القول اختيار هو الفخر الرازي وغيره، وحُكي قولٍ عند الحنابلة.

– **والقول الثاني:** أنه الوجوب إذا كان الأمر الوارد بعد الحظر "**بلفظ أمرتكم أو أنت مأمورٌ**"، فإنه حينئذٍ يكون للوجوب، وأما إذا كان بلفظ افعل فإنه لا يكون للوجوب لما سيأتينا بعد قليل إنْ شاء الله أنّ المذهب أنّ كل ما كان باللفظ الدال على الأمر، فإنه يكون دالًا على الأمر الصريح ولا يقبل التأويل، وهذا قولٌ في المذهب جزم به أبو محمد المقدسي، أو نقله أبو محمد المقدسي، وجزم به أبو البركات الشيخ مجد الدين وقال إنّ هذا التفصيل هو المذهب.

– **القول الثالث:** أنه يكون للإباحة، وهذا قول كثير من الحنابلة ونقله أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول عن الإمام أحمد –رحمه الله تعالى–، وقال به كثيرٌ من الحنابلة كالقاضي وأبو الخطاب وابن عقيل وابن القيم وغيرهم.

– **والقول الرابع الذي ذكره المصنِّف:** أنه يكون للاستحباب، وهذا قال به القاضي حسين المروزي من الشافعية.

– **والقول الخامس:** أنّ الأمر يكون على ما كان عليه قبل الحظر، فيكون على المقتضى الأصلي حينذاك، وهذا قولٌ في المذهب نُسب للقاضي أبي يعلى خلاف ما نص عليه في كتبه وهو الظاهر من ترجيح ابن عقيل، وانتصر لهذا القول وبقوة شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله تعالى–، وكثيرًا ما ينقل عنه هذا القول حتى في كتب الشافعية ينقلونه عن شيخ الإسلام، وأطال في الانتصار له في كتابه [الرد على الإخنائي]، فإنه رد أطال في الاستنصار؛ لأنّ الأمر بعد الحظر يكون لما كان عليه قبل الحظر.

إذًا هناك قولان في المذهب هما المرجحان:

- إما الإباحة وهو القول الأكثر.
- أو أنه لما كان قبل الحظر وهو قول كثيرٍ من محققي المذهب واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب.

هذه المسألة لها فروع كثيرة جدًّا عند الفقهاء أورد بعض فروعها على سبيل الاختصار منها:

- أنّ فقهائنا خرَّجوا حكم زيارة الرجال للمقابر، فإنّ النبيّ -صلى الله عليه وسلم- قال: «**إني كُنْتُ قد نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيارَة القُبُورِ فَزُوروها**»، فقول النبيّ -صلى الله عليه وسلم-: «**فَزُوروها**» في روايةٍ في المذهب أنها مباح، بناءً على هذه القاعدة التي مشى عليها أكثر الحنابلة أنَّ الأمر بعد الحظر يدل على الإباحة.
- والرواية الثانية: أنَّه يكون مستحبًا، وهذه أوفق لتخريج ابن تيمية (لقاعدة ابن تيمية) أن الأمر يكون دلالة الأمر على ما كان عليه قبل الحظر؛ لأنَّ زيارة القبور قبل الحظر الأدلة العامة لا تدل على الوجوب، وإنَّما تدل على الندب، فقد كان مندوبًا إليه قبل ثم نُهي عنه فرجع إليه، والرواية الثانية هي المذهب عند المتأخرين باعتبار الفرع الفقهي لا باعتبار القاعدة الأصولية، وهكذا أمثلة كثيرة مثل أخذ السلاح وغيرها كثير جدًّا.

أما إنْ ورد النهى بعد الأمر فالتحريم أو الكراهة أو الإباحة أقوال".

قال -وهذه عكس السابقة- "**إذا وَرَد النهي بعد الأمر**"، صورة ذلك: أن يأتي أمرٌ بشيء (افعل هذا الشيء)، ثم يأتي بعده نهي (لا تفعله) فيأتي نهيٌ بعد الأمر، فهذا النهي هل يدل على التحريم أو على الكراهة أو على الإباحة؟

ثلاثة أقوال:

- **نبدأ بالقول الأول**: فالقول الأول أنه يفيد التحريم، وهذا القول أورده القاضي أبو يعلى احتمالًا في المذهب، وبه قال أبو الخطاب والموفق.
- **والقول الثاني**: أنه للكراهة وهذا القول قال به من أصحاب أحمد أبو الفرج الشيرازي، وهذا أبو الفرج الشيرازي سيتكرر معنا ذكره كثيرًا.

أبو الفرج الشيرازي هذا يقولون هو أول مَن أدخل مذهب الحنابلة إلى الشام في بيت المقدس، ثم انتقل من بيت المقدس إلى جميع الشام، ولذلك فإنّ المقادسة هم تلاميذٌ له ولتلاميذه وهم الذين انتشر عنهم مذهب أحمد في الشام حتى غلب على دمشق في بعض الأزمنة، وأبو الفرج الشيرازي هذا له مبالغات له كتاب مطبوع اسمه [جزء الامتحان] مشهور جدًّا طبع هذا الكتاب.

ذكر شيخ الإسلام أنّ فيه مبالغة في امتحان السني من البدعي في مسائل الخلاف فيها سائغ، وكثير من المسائل التي أوردها أبو الفرج الشيرازي في جزء الامتحان هذا هي مسائل أصولية تقبل

الأخذ والرد، بينما هو بَدَّأ مَن خالف في هذه المسائل الأصولية أو الفروعية، وهذا القول ضعفه ابن عقيل كثيرًا.

- **القول الثالث الذي ذكره المصنِّف:** أنه يكون للإباحة وهذا القول ذكره القاضي أبي يعلى احتمالًا كذلك وقال به الموفق.
- **وهناك قولٌ رابع:** نقله الزركشي أنه يكون مثل الأمر بعد الحظر.

"قال ابن عقيل: وشيخه والإمام، والأمر بعد الاستئذان للإباحة".

هذه المسألة ذكرها المصنِّف من القرائن في صرف الأمر عن الوجوب، وهو أن يأتي الأمر بعد الاستئذان، ومعنى قولنا إنه يكون بعد الاستئذان أي أن يأتي رجلٌ للآمر فيقول: أءفعل كذا؟ فيقول الآمر: افعل، وكلمة افعل هذه من صيغ الأمر، فحينئذٍ هل تقدم الاستئذان على صيغة الأمر تصرف الأمر عن الوجوب إلى غيره أم لا؟ **ذَكَر المصنِّف –رحمه الله تعالى– طريقين:**

– **الطريق الأول:** قول ابن عقيل وشيخه –والمراد بشيخه القاضي أبي يعلى– أنّ الأمر بعد الاستئذان للإباحة، فكل أمرٍ جاء بعد استئذان فإنه يكون الإباحة، وهذا الذي قدَمه المصنِّف، بل إنّ القاضي أبا يعلى –رحمه الله تعالى– عندما ذكر هذه المسألة حكى الاتفاق عليها، وحكايات الاتفاق فيه نظر كبير جدًّا، فإنّ المسألة فيها خلاف، والحقيقة أنّ قول القاضي أبي يعلى في هذه المسألة وابن عقيل غير مقبولٍ ومشكل على مذهب أحمد، فإنّ كثيرًا من الأوامر التي جاءت عن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ– بعد استئذان لم يقولوا فيها بالإباحة.

اضرب لك مثالًا أو مثالين، من الأمثلة في ذلك: أنّ النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ–**«سُئِل: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، أنتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: لا»**، فلما قال: **«أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم»**، فعلى تطبيق القاعدة يجب أن نقول إنه للإباحة وليس للوجوب، وهناك أمثلة أخرى قد أشير لها عندما ننتهي من ذكر الخلاف.

ولذا فإنّ بعضًا من المحققين ومنهم المؤلف في كتابه [القواعد] قال: إنّ الفروع التي في مذهب أحمد في تطبيق القواعد الأصولية مشكلة على أصلهم هذا، هذا القول الأول، وقبل أنْ ننتقل للقول الثاني، طبعًا قول المصنِّف: "**الأمر بعد الاستئذان**" مراده: الأمر المجرد عن القرائن؛ لأنّ هذه تعتبر قرينة.

قبل أنْ ننتقل للقول الثاني قول المصنِّف: "**وقال الإمام**"، غالبًا المصنِّف إذا أطلق الإمام فهو تبعًا لابن الحاجب يقصد به إمام الحرمين، وهذا تقدم معنا أكثر من موضع إلا في هذا الموضع فإنَّه يقصد بالإمام الرازي، وذلك أنّ مسلك المتأخرين المشهور عندهم إما أن يأخذوا كلام الرازي أو كلام الآمدي، وتعرف أنَّ الآمدي له كتاب على وشك الطباعة قريبًا في الردود على الرازي في المسائل الأصولية، فبينهم ما بينهم من المراجعات.

ابن الحاجب الذي هو مرجع للمؤلف يعتمد كثيرًا على الآمدي، ولا يكاد ينقل عن الرازي إلا أحيانًا إما تصريحًا أو قولًا قاله بعضهم، بخلاف البيضاوي فإنّ البيضاوي في [المنهاج] أخذ أغلب كتابه من الرازي، فإذا أطلق البيضاوي الإمام فإنَّه يعني به الرازي، بينما الحاجب وغيره فيقصدون بالإمام إمام الحرمين.

إذًا عرفنا أنّ الإمام هنا خالف مصطلحه ومراده به الرازي، وذكره هنا مشكل لأنّ الرازي لا يرى هذا الرأي حقيقةً، بل الرازي يرى أنّ الأمر بعد الاستئذان حكمه حكم الأمر بعد الحظر على الخلاف الذي تقدَّم، وقد رجَح في الخلاف في الأمر بعد الحظر أنه يكون للوجوب، فحقيقة قول الرازي أنّ الأمر بعد الاستئذان للوجوب.

لمَّ قال المصنِّف –رحمه الله تعالى– هذه الكلمة؟ الحقيقة أنّ المصنِّف زاد هذه الكلمة زيادةً إذ أتى بهذه الجملة تمامًا من غير كلمة والإمام في كتابه [القواعد] نصًّا، وقلت –لكم قبل قليل– أنه ألف القواعد قبل صرَح بذلك، وزاد كلمة الإمام هنا في هذا الكتاب زادها نقلًا عن كتاب [جمع الجوامع]، وأنقل لك كلام السبكي في [جمع الجوامع] لكي يتضح ذلك.

يقول في [جمع الجوامع]: "إنْ ورد الأمر بعد الحظر قال الإمام أو الاستئذان فللإباحة"، لكن ماذا قال بعد ذلك في نفس النص؟ قال: "وقال أبو الطيب والشيرازي" يعني: أبي إسحاق "والسمعاني والإمام للوجوب".

فهو نفسه صاحب [جمع الجوامع] أتى بلفظ الإمام متواليًا، فمراده بالموضع الأول عندما قال: "إن ورد الأمر بعد حظرٍ قال الإمام أو الاستئذان للإباحة"، فمعناه: أنّ الإمام –يعني به الرازي– جعل حكم الاستئذان كحكم الأمر بعد الحظر.

فالمصنِّف كما ذكرت لكم في أول الدرس أنه أحيانًا ينقل من [جمع الجوامع]، ولكن الغالب أنه يستفيد من ابن الحاجب، هنا نقله من [جمع الجوامع] خطأً، ولذا فالإمام لم يقل بهذا القول وإنَّما ذهل المصنِّف -رحمه الله تعالى- فزاد هذه الكلمة.

قال الشيخ -رحمه الله تعالى-: "**وظاهر كلام جماعةٍ خلافه**" أي: خلاف ذلك، قوله: "**ظاهر كلام جماعةٍ**" أي: جماعة من الحنابلة وغيرهم من الذين استظهروا ذلك، قال خلاف ذلك: هو ابن مفلح فإنّ ابن مفلح رجح أنه للوجوب، ويحتمل أنّ قوله: "**وظاهر كلام جماعةٍ خلافه**" أي: أنه مبنيٌ على الخلاف السابق في الأمر بعد الحظر فيحتمل الوجوب، ويحتمل أيضًا أن يعود إلى ما كان عليه قبل ذلك.

إذن هذه طريقتان:

- الطريقة الأولى: أنه للإباحة مطلقًا.
- والطريقة الثانية: أنه مبني خلافه على الخلاف في الأمر بعد الحظر، ويحتمل أن مراده ليست طريقه، وإنما قول، وهو قول ابن مفلح، أنه يكون للوجوب مطلقًا.

هناك قول ثالث في المسألة أو رابع، هو ثالث في حقيقته، ولم يذكره المصنف، ولكنه هو الراجح، وهي طريقة فقهاء الحنابلة، وهذا القول ذكره الموفق ابن قدامة في [المغني]، وتبعه عليه ابن أخيه، وابن أخيه هو الشارح، صاحب [الشرح الكبير]، وهذا القول مؤداه: أن الأمر بعد الاستئذان يختلف باختلاف السياق فإن كان السؤال عن الإباحة دلَّ على الإباحة، وإن كان السؤال عن وجوب دلَّ على الوجوب، وإن كان سؤالًا عن إجزاء دلَّ على إجزاء، وإن كان سؤالًا عن ندب دلَّ على الندب.

ومسألة السياق هذه من أهم الأمور، وقد أطال ابن القيم في [بدائع الفوائد]، أن من أهم ما يعرف به دلالة الأمر النظر في السياق، ولكن كثيرًا من الناس قد يغفل ذلك، وهذا حقيقة، بعض الفقهاء يقرأ بعض الأحاديث كنصوص مجردة ولا ينظر لسياقها، ومن أجود الناس من المتأخرين في معرفة الاستدلال بالسياق وتراه هذا جلي وواضح جدًا من كلامه شيخ الإسلام في [شرح العمدة]، بل لو نظر في طريقته في الاستدلال بالسياق على الأمر لرأيت عجبًا، وخاصة في كتاب [شرح العمدة]؛ لأنه بسط فيه الاستدلالات الأثرية على الأحكام، في الأجزاء التي طبعت، وأغلبها بل كلها في العبادات، فالنظر في السياق مهم.

والحقيقة أن هذا القول هو المرجح، ومما يدل على ترجيح هذا القول: أن القاضي علاء الدين المرداوي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- لما ذكر استشكال ابن اللحام -وهو المؤلف الي أوردت لكم قبل قليل على قول القاضي وابن عقيل في حديث الوضوء من لحم الجزور- قال: والجواب عن ذلك، فأجاب بأننا ننظر للسياق.

وهذا يدلنا على أن المرداوي رجح قول الموفق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

من الأمثلة أيضًا -لعلي أختم بها إن شئتم أو أكملنا، المفروض أني أسير أكثر من ذلك- حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- حديث كعب بن عجرة، وأبي حميد الساعدي، وأبي سعيد الخدري -رَضِيَ اللهُ عَنْ الجَمِيعِ- أنهم قالوا يا رسول الله! كيف نصلي عليك؟ فقال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ-: «**قُولُوا: اللَّهُمَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ**»، على اختلاف الروايات في تتمة الصيغة.

قوله: كيف نصلي عليك؟ العلماء يقولون: هذه ليست استئذانًا، إنما هذه السؤال عن الماهية بقصد التعليم، وقد ذكر المؤلف -وهو ابن اللحام- أن السؤال عن الماهية بقصد التعليم حكمه حكم السؤال بعد الاستئذان، فيأخذ حكمه تمامًا، وبناء عليه فحيث قلنا أنه يأخذ حكم الاستئذان، فالواجب أن يكون الصلاة على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- مباحة في الصلاة، وهذا الذي، يعني لو أردنا أن نبني على قاعدة القاضي أبي يعلى، وقاعدة ابن عقيل، ولكن المذهب يرى أنها واجبة بالركن، فنقول: السبب أنهم سألوا عن الماهية سؤال تعليم لما استقر عندهم بالدليل الآخر المنفصل أنها واجبة، فحينئذ فهذا الحديث في ذاته لا يدل على الوجوب بذاته إلا حيث أوجبنا التحيات، فحيث أوجبت التحيات فإنه تجب معها الصلاة؛ لأنها مقترنة بها، والسؤال في حديث كعبٍ وغيره إنما يدل على السؤال عن الماهية وتفصيل الحكم.

نستمر أو نقف؟ نقف؟ طيب، إيش رأيكم؟ نأخذ على الأقل جملة واحدة، أنا كان بودي، نكمل ولو جملة، اتفضل يا شيخ.

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: "**والخبر بمعنى الأمر كالأمر**".

نعم، قال المصنف: "**والخبر بمعنى الأمر كالأمر**"، الخبر بمعنى الأمر كثير جدًا في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-، هو الذي تقدم في قول المصنف: وعكسه، أي: بأن يأتي خبر يقصد به الأمر، وهو كثير في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-، مرَّ معنا تمثيل المصنف بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ**

﴿أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]، هذا يدل على وجوب الرضاعة، وكذلك في قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[الواقعة:٧٩]، هذا يدل على الوجوب، فهو خبرُ بمعنى الأمر.

ومما يدلنا على الوجوب: أنه قد جاء عند الترمذي من حديث عمرو بن حزم مرسلًا -أي: بكر بن عمرو بن حزم- أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- قال: «أَلَا يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ»، وهذا أمر، فدلَّ على أن الآية دلَّت على الأمر، ولا ينتفي أنها تدل على مطلق الخبر، أنه يمسه المطهرون من الملائكة، فأنتم تعلمون أن أبا الدرداء -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قال: لا يكون المرء فقيهًا حتى يجعل للآية أوجهًا، فإن اللفظ من كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ- تكون دالة على معان، أو نحو مما قال أبو الدرداء -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-.

وقوله: الخبر بمعنى الأمر كالأمر، أي: أنه يأخذ حكم الأمر تمامًا، في المسائل التي سبقت أنَّ الأصل فيه الوجوب ما لم تدل الدليل والقرينة على أنه للندب.

"قال بعض أصحابنا: لا يحتمل الندب"

نعم، وقال بعض أصحابنا -يعني بعض أصحاب الإمام أحمد-: أنه لا يحتمل الندب، بل كل خبر أريد به الأمر فإنَّه يقصد به الوجوب، فلا يحتمل الندب، بل هو وجوب، ما دام علمنا أنه يراد به الطلب والأمر.

وقول المصنف: قال بعض أصحابنا، لم يسمهم المصنف هنا، وقد نقله عن ابن مفلح، ولم يسمهم ابن مفلحٍ كذلك، وكذلك من بعد المصنف؛ كالمرداوي، والجرَّاعي لم يسموا من قال هذا القول، ولعلهم يقصدون الشيخ تقي الدين، فإنَّ للشيخ تقي الدين كلامًا في بيان الدليل يفيد هذه الفائدة، وعبارة الشيخ يقول الشيخ تقي الدين في بيان الدليل: "إذا استعمل صيغة الخبر في الطلب فإنما استعمل في لازمه، وجعل اللازم لقوة الطلب والإرادة له كأنَّه موجودٌ محققٌ مخبرٌ عنه، فكان هذا طلبًا مؤكدًا".

عبارة الشيخ ليست صريحة بأنه لا يحتمل الندب، وإنما يقول هو مؤكدٌ في الوجوب، إلا أن يكون له نصٌ آخر، أو أنَّ المراد بهذه الجملة غير الشيخ تقي الدين، الله أعلم في هذه المسألة.

"وإطلاق التواعد على ترك الفعل، وإطلاق الفرض أو الوجوب نص في الوجوب لا يحتمل التأويل عند أبي البركات، خلافًا للقاضي".

نعم، بدأ المصنف أيضًا يذكر قرائن أخرى تدل على أن الأمر يدل على الوجوب، ولا يحتمل غيره، لا يحتمل أن يكون الندب، ومن باب أولى ألا يكون مجازًا للإباحة، فمن هذه القرائن قال: إطلاق التواعد على ترك الفعل، تواعد: تفاعل، من فعل أو بمعنى فعل، ذكر أهل اللغة أن التواعد لا بد أن يكون من اثنين فأكثر، مثل تضارب، فحينئذ تكون بمعنى وعد، لكنه بالشر، فالتواعد على الترك يكون هو من باب الوعد بالشر على ترك الفعل، ومعنى كونه على ترك الفعل، يعني: أنك إذا لم تفعل هذا الفعل فإنك معاقب بكذا وكذا، وهو كثير في القرآن وفي السُنَّة.

المذهب في وجوب التوعد على ترك الفعل هل هو نصٌّ في الوجوب لا يحتمل التأويل؟ أو أنه يدل على الوجوب لكنه محتمل للتأويل وقد يكون للندب؟ فيه قولان:

○ **القول الأول:** أنه نصٌّ في الوجوب، وقد نسبه المصنف لأبي البركات، بينما نسبه الجرَّاعي والمرداوي للشيخ تقي الدين، والسبب في ذلك: المسوَّدة نسخها تختلف، فتارةً ينسب في بعض النسخ للمجد ما ينسب في نسخه أخرى للشيخ تقي الدين، بل إذا قارنت الطبعة القديمة مع الطبعة الجديدة التي اعتمد على نسخها تجد فرقًا، ففي بعض الطبعة القديمة تجد أنَّ الكلام منسوب للمجد أبي البركات، وبعضهم منسوب للشيخ تقي الدين، ولا مانع أن يكون قد اختار هذا القول في غير هذا المانع، ليس لازمًا أن يكون أحدهما قال به والثاني لم يقل به، بل نسبته للمجد، دلالة الحال تقتضي أن التقي يوافقه فيه في الغالب؛ لأنه لم يعلق عليه.

طبعًا المسوَّدة ما هي قصتها؟ من باب الفائدة، [المسوَّدة] كتاب ألفه المجد ابن تيمية، جمع فيه مسائل في أصول الفقه غير مرتبه، وكثير من هذه المسائل هي تعليقٌ على [العدَّة] لأبي يعلى، ثُم جاء ابنه الشيخ عبد الحليم فزاد عليها في الهامش مسائل، وعلق على مسائل أبيه، ثُم جاء بعد ذلك حفيده الشيخ تقي الدين، فزاد وعلق واستدرك على جده وأبيه، فكانت النسخة مليئةً بالسواد؛ ولذلك سميت بالمسوَّدة، فكل واحد يزيد فيها -في هامشها- ربما كانت بطول وبعرض وبين السطور، فجاء أحد تلاميذ الشيخ تقي الدين، وهو معروف باسمه لكن نسيته الآن، ذكر اسمه وذكر أنَّه هو الذي جرد المسوَّدة، البرهان ابن مفلح في المقصد الأرشد، ذكر اسمه ولكن نسيته الآن، فجردها.

والنسخ مختلفة في التقديم والتأخير في بعض المسائل، ولذلك فإن بعض المتأخرين المحققين في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو الألوسي فيما أظن، وجدت بخطه أنه قال: إنَّ نسخ المسودة

مختلفة تقديمًا وتأخيرًا كهيئة المسوَّدات، فدائمًا المسوَّدات يكون فيها تقديم وتأخير، هذه قصة المسوَّدة أنها كانت أوراق، جاء أحد تلاميذ الشيخ وهو الذي رتبها بهذه الطريقة.

إذن هذا القول في المذهب، قلت أنه نسب للموفق ونسب لجده المجد، وابن القيم ظاهر كلامه في [بدائع الفوائد] يدل على هذا القول، وهو أنه نصٌّ في الوجوب ولا يحتمل التأويل، وكذلك قال به الطوفي وصححه المرداوي، هذا القول الأول في المسألة.

○ **القول الثاني**: أنها ليست نصًّا في الوجوب، بل تحتمل التأويل، فقد يصرف الوجوب حينئذ للندب، وهذا القول قال به القاضي، قال به القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، كما نسبه لهما ابن مفلح، وقد ضعف هذا القول الشيخ تقي الدين في المسوَّدة، وقال: هذا القول ضعيف، بل الوعيد نصٌّ في الوجوب لا يقبل التأويل.

من أثر الخلاف في هذه المسألة في التواعد على ترك الفعل، هناك مسائل، في المذهب قولان أو أكثر بناءً على اختلاف هذه القاعدة الأصولية، من ذلك:

✓ ما جاء من أحاديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- من إطلاق التواعد على ترك تسوية الصفوف؛ كقوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ-: **«لَتُسَوُّنَّ بين صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ»**، فهذا من باب إطلاق التواعد على ترك تسوية الصفوف، المذهب أنَّ تسوية الصفوف سنة وليس بواجب، وقالوا: إن هذا الأمر وإن كان فيه تواعدًا لكنه محمولٌ على الندب؛ لأدلة أخرى دلَّت على ندب تسوية الصفوف.

✓ الرواية الثانية -وهي اختيار الشيخ تقي الدين بناءً على أصله هنا-: أن كل أمر توعد على تركه فإنه يكون واجبًا لا يقبل التأويل، قال: إن تسوية الصف واجبة، هذه مسألة.

✓ المسألة الثانية أيضًا: ما ورد من أحاديث كثيرة جدًا في التوعد على ترك الجماعة، المذهب أنه على الوجوب؛ لأنَّه على الوجوب ولم يأتِ دليلٌ صارفٌ له للندب، فعلى القولين هو على الوجوب، وقيل: إنها للندب كما هو قول كثير من أهل العلم؛ بناءً على أن الأمر إذا توعد عليه بالترك قد يصرف للندب، ولكن المذهب الذي يجزم به: أن صلاة الجماعة واجبة، ومن أقوى أدلتهم: ما ترتب عليه من تواعدٍ؛ كالتحريق، والوصف بالنفاق، وغير ذلك.

✓ من الأمور كذلك: استعمال آنية الذهب والفضة، منها: تطبيق فقهاء المذهب، الخروج من المسجد، فقد ثبت أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- قال: **«مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ ثُمَّ خَرَجَ مِنَ المَسْجِدِ**

مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَقَدْ عَصَى أَبَا القَاسِمِ»، هذا من باب التوعد، كلها تدل على ذلك، وهي كثيرة جدًا -الفروع الفقهية المتعلقة بهذه- كثيرة جدًا متعلقة بهذه القاعدة لا تكاد تحصى بكثرتها.

قال: "**وإطلاق الفرض أو الوجوب**"، يعني: إذا نصَّ الشرع على أن هذا الأمر واجب، أو أنه فرضٌ، فهل يحتمل التأويل بأن يكون ندبًا أم أنه واجبٌ جزمًا؟ فيه قولان كذلك:

○ القول الأول: أنه نصٌّ في الوجوب ولا يحتمل التأويل، وهذا قول أبو البركات وابن عقيل، مع أنَّه خالف في المسألة السابقة، فابن عقيل خالف في المسألة السابقة فقال: إنها تحتمل التأويل، وهنا قال: هي صريحة في الوجوب، ولا تحتمل التأويل، كذلك ابن القيم وصحَّحه المرداوي وغيرهم، والشيخ تقي الدين كذلك.

○ القول الثاني: أنها ليست نصًّا في الوجوب، وإنما تدل على الوجوب، لكن إن دل الدليل على كونها للندب فإنها تكون كذلك، وهذه أيضًا قال بها القاضي أبو يعلى، من الأدلة عليها حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لما قال: « **غُسْلُ يَومِ الجُمَعَةِ..**»، أو من تطبيقاته، لا تقل الأدلة، وإنما قل: ومن التطبيقات عليه من الأدلة، قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**غُسْلُ يَومِ الجُمَعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ**»، على الرواية الأولى يبقى الوجوب على ظاهره ولا يقبل التأويل إلا بالنسخ، فحيث لم يرد نسخٌ فهي واجبة.

وعلى القول الثاني نقول: يحتمل التأويل أن معنى قوله واجب هنا: أي واجبٌ وجوب أدب، والتعبير بوجوب أدب مذكور عند الفقهاء كثيرًا، وأكثر من يعبر بوجوب الأدب: المالكية، فيقولون: وجوب الأدب، وهذا من باب التأويل للوجوب.

شيخ الإسلام لما قال: إنه واجب، لم يقل إن غُسل يوم الجمعة واجب مطلقًا، وإنما خصص العلة، فيرى شيخ الإسلام ابن تيمية أنَّ غُسل الجمعة واجب على من كان مثل أولئك الأعراب، بأن كانت له رائحة، أو ذا مهنة فإنه يجب عليه غسل يوم الجمعة، فهو أعمل الحديث على ظاهره، ولم يخالف أصله في أن كل أمرٍ أُمِرَ به ونُصَّ على أنَّه واجب في لفظ الشارع فيبقى واجبًا ولا يحتمل التأويل، لكنه خصصه بفئة من باب التخصيص بالسياق فقط.

والحقيقة أقولها: أن الشيخ تقي الدين فيه ميزة، أنه يأتي بالفرع الفقهي بناء على أصل أصله، ونادرًا ما يخالف الأصول التي يقولها، فهو حاضر الذهن عند الفروع الفقهية، بخلاف كثيرٍ من المفتين

الذين لم يؤلفوا، لا نقول: غير المؤلفين؛ لكي لا يوجه كلامي للمؤلفين من الأكابر، فإن كثيرًا من الناس يأتي بالفتوى والقول في موضع، وفي موضعٍ آخر يخالف الأصل الذي بناه عليه، وفي الحقيقة الشيخ تقي الدين من أدق الناس في تطبيقه، وأما المذاهب الأربعة فهم أضبط؛ لأن المذاهب عمومًا القول يتتابع على التنزيل والتخريج عشرات الأئمة فيستحضرون البناء فيه.

"﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ نصٌّ في الوجوب، ذكره القاضي"

نعم، هذه المسألة المتعلقة أيضًا من النصوص، قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾؛ كقوله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[البقرة:١٧٨]، قالوا: هذه نصٌّ في الوجوب لا تحتمل التأويل، وممن نصَّ على ذلك القاضي، ولم أجد نصَّه في [العدة]، وإنما وجدته في [التعليقة] له، فقد نصَّ في [التعليقة] في كتاب الحج عند قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ-: «إِنَّ اللهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعَيَ فَاسْعَوا»، فقال: إن هذا إخبار عن إيجاب الله، ولا فرق بين قوله: أوجبت، وبين أن يقول: «كَتَبَ اللهُ عَلَيْكُم»، هذا نص استدل به على أنَّ السعي ركن في الحج.

هذه بعض القرائن التي أوردها المصنف، وهناك قرائن أخرى ذكرها ابن القيم أذكر بعضها، مثل ما ذكرها الشيخ تقي الدين: أنَّ الحديث أو النص إذا كان فيه رفع للإجزاء للفعل فإنَّه يدل على الوجوب؛ كقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ-: «لَا تُجْزِئُ صَلَاةُ رَجُلٍ لا يُقِيمَ فِيهَا ظَهْرَهُ»، فهذا النص يدل على أن إقامة الصلب وهو الطمأنينة واجب، من القرائن التي تدل على أن الأمر للوجوب ولا يقبل التأويل أن ينص على أن هذا العمل غير مقبول، فإذا نص على أنَّ عملًا ما غير مقبول فإنه نص في ذلك؛ كقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ-: «لا يَقْبَلُ اللهُ صَلاةً بغيرِ طُهُورٍ ولا صَدَقَةً مِن غُلُولٍ»، دلَّ على أنه يكون ممنوعًا.

كذلك ذكر ابن القيم أنه إذا ذمَّ من ارتكبه أو سمي عاصيًا أو جيء بلفظ: حق على العباد، أو حق على المؤمنين، فإنه يدل على الوجوب.

"وإذا صرف الأمر عن الوجوب جاز الاحتجاج به في الندب والإباحة خلافًا للتميمي"

المصنف ذكر نوعين من القرائن:

- النوع الأول من القرائن: القرائن الدالة على الوجوب.

○ والنوع الثاني من القرائن: القرائن الدالة على الإباحة، ومنها: الأمر إذا كان بعد حظر فإنَّه يدل على أن الأمر للإباحة، فيكون مجازًا في حقه، وسكت عن القرائن التي تصرف الأمر من الوجوب إلى الندب، وهذه القرائن كثيرة جدًا جدًا، منها: ترك النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- للفعل أحيانًا، وإذنه بالترك، ومنها: نص النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- على جنس الواجب دون ما عداه.

هل عليَّ غيرها؟ أي: الصلوات الخمس، قال: «**لَا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَع**»، هل عليَّ غيرها من الصيام غير رمضان؟ قال: «**لَا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَع**»، وهكذا من النصوص التي تدل، فالقرائن التي تدل على الندب كثيرة جدًا.

ومن القرائن التي تدل على الندب، وكنت أريد أن أذكرها، ولكن سأشير لها إشارة، وهو أن يكون الأمر الذي ورد من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ- كان أمر أدبٍ، أو تأديبٍ وإرشاد، وهذا أشرت له عندما تكلمنا عن السياق، وأطلت في الحديث عنه في أول كتاب [الجامع من البلوغ]، وما هو تحقيق مذهب أحمد؟ هل هو مطلقًا على أن كل أمر من باب الأدب يكون أمر ندبٍ أم أن فيه خلافًا؟ فالصوارف كثيرة جدًا، وألف المعاصرون فيه أكثر من كتاب.

لكن على العموم ذكر المصنف أنه إذا صرف الأمر عن الوجوب فإنه لا ينتقل للإباحة، وإنما ينتقل للندب، ولكن يجوز الاحتجاج فيه في الندب، يقول المصنف: جاز الاحتجاج فيه في الندب والإباحة، فقد يكون الأمر أمر ندبٍ، وقد يكون الأمر أمر إباحةٍ، ولكنه يكون حينئذ مجازًا عند فقهاء الحنابلة، وأما الحقيقة فإنه يكون أمر ندبٍ؛ لأنه أمر الطلب فيه، وأمر إباحة، فليست أمرًا كما تقدم معنا، وهذا الذي نصَّ عليه أغلب الفقهاء.

ما معنى قوله: **صُرف الأمر عن الوجوب**؟ نقول: إن المراد بصرف الأمر عن الوجوب أمران:

- صرفه بالقرينة.
- ونسخه.

فإذا نُسخ الوجوب يبقى الحكم باقيًا للإباحة أو الندب، فكثير من الأحكام الشرعية، وأمثلته بالعشرات المنسوخة، إذا نُسخ الحكم فنقول: يبقى مطلق الطلب، نُسخ الوجوب يبقى مطلق الطلب، أو يبقى الإفادة بأن الأمر مباحٌ، وهذا مثله: «**كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ الْأَضَاحِي**»، ثم لأجل

[٠١:٤٥:١٧] ثم بعد ذلك أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فنسخ الأمر فيدل على أن الحكم بعد ذلك يبقى على الندب أو الإباحة.

"خلافًا للتميمي"

خلافًا للتميمي: المراد بالتميمي: أبو محمد؛ لأن التميميين عند الحنابلة ثلاثة: أبو محمد، وأبو الفضل، وأبو الحسن، والمراد بالتميمي هنا: أبو محمد صاحب الرسالة الصغيرة المطبوعة في أصول الفقه، وصرح بهذه الرسالة بقوله: "متى قام الأمر على أنَّ الأمر لم يراد به الوجوب لم يدل على الجواز"، وهذا الكلام لأبي محمد التميمي يدلنا على أن عبارة المصنف فيها ما فيها، فقوله: خلافًا للتميمي يوهم أنَّ التميمي يقول: إذا صرف الأمر عن الوجوب لم يجز الاحتجاج به في الندب ولا الإباحة، وليست كذلك، إنما التميمي يقول: لم يجز الاحتجاج به على الإباحة فقط، وإنما هو يجيز الاحتجاج به على الندب، وأما الندب فإنَّه باقٍ جواز الاحتجاج به، هذا هو ما فهمه مذهب أحمد؛ كابن مفلح وغيره نقلوا ذلك.

بذلك نقف عند هذا الحد ونكمل إن شاء الله -عَزَّ وَجَلَّ- الدرس القادم، فيما يتعلق بالتكرار، وباقي المباحث المتعلقة بالأمر بعد النهي، مع أن النهي فيه مسألة مهمة جدًا تحتاج إلى بسط وهي: الفساد، نجعلها في الدرس بعد القادم، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

سؤال: هذا أخونا يقول: كتاب [القواعد] لابن اللحام، هل هو من كتب تخريج الأصول على الفروع؟ وما أبرز هذا النوع من الكتب؟

أولًا: نتكلم عن كتاب ابن اللحام، ابن اللحام هذا كتابه كتاب [الأصول]، كتاب جميل جدًا، ألفه قبل كتاب [المختصر] كما عرفنا قبل قليل، يذكر فيه كثيرًا أراء فقهاء الحنابلة وغيرهم، من ميزة هذا الكتاب، طبعًا إنه لم يذكر جميع المسائل الأصولية كما في المختصر، وإنما ذكر مسائل منتقاة، وأظن القواعد التي أوردها أظنها ١٥٠ قاعدة وأقل من ذلك، ربما.

بعض القواعد التي أوردها قواعد أصولية، وبعضها قواعد فقهية نقلها من كتاب شيخه ابن رجب، القواعد الفقهية، وهم يفرِّقون بين ابن اللحام، وقواعد ابن رجب، فيسمون قواعد ابن اللحام:

[القواعد الأصولية]، وابن رجب يسمون كتابه: [القواعد الفقهية]، مع أن كل واحدٍ من الكتابين لا يخلو من الحديث عن قواعد أصولية وفقهية معًا، لكن في الغالب عليه في الأول أنها فقهية، والثاني أنها أصولية.

مما يتميز به هذا الكتاب كذلك أنه فيه تحقيق، فيحقق بعض الأشياء من عنده، ويبدي رأيه، وهذه ميزة غير موجودة عند كثير من المتأخرين من الأصوليين، فأغلب الأصوليين يعتمد على النقل فقط.

ومن ميزة هذا الكتاب أن فيه تخريجٌ للفروع على الأصول أي: القواعد، وهو تخريجٌ جيد، لكنه في كثير من هذا التخريج يعتمد على كتاب الإسنوي [التمهيد]، يكاد ينقل بعض المسائل بنصها منه، طبعًا هو يعرف المذهب، ويُبين ما هو المذهب؟ وما ليس من المذهب، ولكنه يذكر ما ذكر الإسنوي أنه مبني عليه، وميزة الإسنوي أنه كان مطلعًا على كتب كثيرة، الإسنوي موسوعي، أشبه الناس به الزركشي في اطلاعهم على كتب كثيرة جدًا، وتلخيص هذه الكتب في كتبهم، ولذلك يستفيد من هذه البناء الذي وجد في بعض الكتب فيذكره في كتابه.

كتب تخريج الفروع على الأصول كثيرة جدًا، لكنها نوعان تستطيع أن تقسمها، أو ثلاثًا:

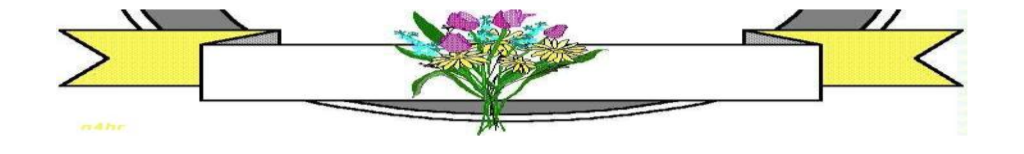
- **النوع الأول**: هو أن تذكر القاعدة ويذكر تحتها البناء، ومنها كتاب: [قواعد ابن اللحام]، وكتاب: [التمهيد] للإسنوي، وأيضًا كتاب التلمساني: [مفتاح الوصول]، ومنها كتاب: [الوصول إلى علم الأصول] عند الحنفية، وخرجت مؤخرًا عددًا من الكتب، ويعدون عادةً من هذه الكتب كتاب أبي زيد الدبوسي [التأسيس]، يذكرون عددًا من الكتب لكن من أهم هذه الكتب التي ذكرت لك.
- **النوع الثاني** وهو الأصل: أن تذكر الفروع، ويبين ما الذي بنيت عليه من الأصول، وهذا هو الأنفع لطالب العلم؛ لأن استحضار الفروع هو المهم، لكن بشرط أن يكون طالب العلم عارفًا للقواعد الأصولية، ما هو الراجح؟ وما ليس براجح؟ ولذلك تجد بعض الإخوان يشرحون بعض المتون الفقهية على مذهب أحمد، ويذكروا قواعد أصولية لا يستدل بها الحنابلة، بناء على أنَّه وجدها في كتابه، نعم قد يكون الحكم مبني على قاعدتين، بناء على استدلال مختلف، والنتيجة واحدة، ولذلك الذي يعرف البناء لا بد أن يكون عارفًا القواعد أساسًا، وما هو المعتمد وغير المعتمد عنده؟

يعني هذه أهم المسائل، ولذلك طبعًا البحوث المعاصرة بدأت تستخرج، تقول: استخراج القواعد الأصولية من كتاب فلان، وكتاب فلان، ومن أول من فعل ذلك العلائي، والعلائي انتفع بطريقته وهو الاستخراج، لو تقرأ كتابه، وهو كتاب نفيس في غاية النفاسة كتاب العلائي، وهو اسمه [المجموع المذهب لقواعد المذهب]، هذا كتاب في غاية النفاسة حقيقة، طبعًا على مذهب الشافعي، أو الشافعية بمعنى أصح.

طريقته: أنه يبحث عن القواعد في كتب الفروع الفقهية ويجمعها، من غير إغفالٍ لما كتب في كتب الأصول، ولذلك جمع من القواعد الشيء الكثير، أيضًا كتاب، وعقد فيه قواعد فقهية جُمعت بعد ذلك مع قواعد العلائي، فجمعها بعضهم في كتاب واحد ثم أصبح بناء المتأخرين من الشافعية على قواعد العلائي وقواعد ابن الرفعة، نعم.

نقف عند هذا الحد.

وَصَلَّىٰ اللهُ عَلَىٰ النَّبِيِّ وعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ-

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس التاسع عشر



بسم الله والحمد لله، وصلى الله على رسول الله، **وبعد**...

غفر الله لنا ولشيخنا وللمستمعين، قال المصنف -غفر الله له-:

"مَسْأَلَة: الْأَمر الْمُطلق للتكرار حسب الْإِمْكَان، ذكره ابْن عقيلٍ، مَذْهَب أَحْمَد وَأَصْحَابه".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

هذه المسألة التي أوردها المصنف هي المسألة المشهورة عند أهل العلم: هل يقتضي الأمر المطلق التكرار أم لا؟ وهذه المسألة فيها خلاف سيأتي بعد قليل: أن لأهل العلم طرائق متعددة في طرق هذا الخلاف.

وقبل البدء في هذه المسألة وبيانها، ثم بعد ذلك في بيان الأثر الفقهي المترتب عليها، أُبيّن من بعض أهل العلم وهو القاضي -عليه رحمة الله- بيَّن أن الخلاف في هذه المسألة هو خلافٌ لغوي باعتبار ما الذي يدل عليه الأمر في لغة العرب؛

- هل يدل على التكرار؟
- أم لا يدل على ذلك؟

ومعنى هذا: أن النظر فيه باعتبار اللغة لا باعتبار دلالة الشرع للأمر.

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(الْأَمر الْمُطلق)** تعبير المصنف بالأمر المطلق يدلنا على أن الأمر نوعان:

- إما أن يكون مطلقًا.
- وإما أن يكون مقيّدًا.

ويُقصَد بالمقيد: أي المقيد بقرينةٍ تدل على التكرار أو عدمه، وعلى ذلك فإن قول المصنف: **(الْأَمر الْمُطلق)** أي الأمر المطلق عن القرينة، ويُقابله الأمر المقيد بالقرينة التي تدل على التكرار وعدمه.

وقد ذكر العلماء أن القرائن نوعان:

- إما قرينةٌ تدل على التكرار
- وإما قرينةٌ تدل على عدم التكرار.

وكلا القرينتين أو وكل أمرٍ احتوى واحدةً من هاتين القرينتين فهو خارجٌ عن محل النزاع في هذه المسألة.

فمثال القرينة الدالة على عدم التكرار: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الحَجَّ فحُجُّوا**» فَقِيلَ: يَا رسولَ اللَّهِ! أَفِي كُلِّ عَامٍ قال: «**لَوْ قُلْتُهَا لَوَجَبَتْ**» هذا نصٌّ منه -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وقرينةٌ اقترنت بالأمر تدل على أن الأمر ليس للتكرار.

وقد ذكر العلماء أن القرائن التي تدل على عدم التكرار أو التي تدل لعدم التكرار متعددة؛

- فبعضها قرائن عقلية.
- وبعضها قرائن عادية.
- وبعضها قرائن شرعية.

فمن القرائن العقلية مثلًا: الأمر بقتل شخصٍ معينٍ فإنه يدل على عدم التكرار، إذ المحل لا يقبل الفعل مرتين، وإنما يُفعل مرةً واحدة.

ومما يدل على عدم التكرار من القرائن الحالية: قالوا: بأن يكون الأمر مستغرقًا للمحل المأمور به، فلو قيل: (صُمْ الدهر) فلا شك أن الدهر لا يكفي إلا لهذا الأمر الواحد ولا يكفي غيره، وهكذا من القرائن المتعلقة بها.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(الْأَمر الْمُطلق للتكرار)** المراد بكونه للتكرار: أي أن المأمور بالأمر يلزمه الإتيان بالفعل مرةً بعد مرة، هكذا عبَّر الأصوليون في تفسير معنى التكرار، فقالوا: إن التكرار هو الإتيان بالفعل مرةً بعد مرة.

وهذا التعريف الذي اشتُهر في كتب الأصوليين للتكرار؛ أنه الإتيان بالفعل مرةً بعد مرة، استدركه بعض الأصوليين فقال: الصواب ألا نقول ذلك، **والسبب**: أن الإتيان بالفعل مرةً بعد مرة غير ممكن؛ لأن الفعل واحد فلا يؤتى به مرةً بعد مرة، وإنما يُقال: الصواب الإتيان بمثل الفعل، وعلى العموم فالنتيجة واحدة وإنما هو النظر في دقة العبارة للدلالة على المعنى.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(الْأَمر الْمُطلق للتكرار حسب الْإِمْكَان)** هذا القيد قيد مهم للرد على من قال: إنه ليس للتكرار؛ لأن من أقوى الأدلة للقائلين على أنه ليس للتكرار، قالوا: إنه لا

يمكن أن ينشغل المرء بفعل المأمور به في كل وقته، فحينئذٍ لا يكون للتكرار، فبيَّن القائلون بالتكرار – ومنهم ابن عقيل بيَّن ذلك– أن التكرار إنما هو حسب الإمكان، وبناءً عليه فإن انشغال المرء بضرورياته التي يحتاجها لحياته وحاجيَّاته في حال ذلك الوقت لا يكون ملزمًا بتكرار الفعل الذي أُمر به.

قال: **(ذكره ابْن عقيل، مَذْهَب أَحْمد وَأَصْحَابه)** أي أن أبا الوفاء بن عقيل –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– ذكر أن هذا القول هو قول أحمد وأصحابه، وقد أخذوا ذلك من قول الإمام أحمد لما تلا قول الله –عَزَّ وَجَلَّ–: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[المائدة:٦] فإن أحمد قال: "إن ظاهرها –أي ظاهر هذه الآية– يدل على أنه إذا قام فعليه ما وُصِف، فدل على تكرار لزوم التطهُّر عند كل صلاة"، وهذا القول هو أكثر أصحاب الإمام أحمد عليه كما قال المجد –عليه رحمة الله–.

ثم قال المصنف: "**وَقَالَ الْأَكْثَر**" وهذا هو القول الثاني: "**وَقَالَ الْأَكْثَر: لَا يَقْتَضِيه**" أي لا يقتضي التكرار، وإنما يدل الأمر على الفعل مرةً واحدة، أو أنه لا يدل على تكرارٍ وعلى عدمه كما سيأتي في تفصيل قول القائلين: بأنه لا يقتضيه، ولذلك فإن قول المصنف: **(وَقَالَ الْأَكْثَر: لَا يَقْتَضِيه)** أي لا يدل على التكرار، لا يقتضي التكرار، لكن ما الذي يدل عليه؟ سيورد بعد ذلك أربعة أقوال في بيانها.

وقول المصنف: **(وَقَالَ الْأَكْثَر)** مراده بالأكثر أكثر العلماء؛

– فقد نصَّ القاضي وتلميذه أبو الوفاء بن عقيلٍ على أن هذا القول هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين معًا، وأنه هو المعتمد عند المالكية والشافعية وكثيرٍ من الحنفية، وهذا معنى قوله: **(وَقَالَ الْأَكْثَر)**.

– وأما أصحاب الإمام أحمد فإن أكثرهم على أنه يقتضي التكرار كما تقدَّم من كلام أبي البركات.

– والذين قالوا: إنه لا يقتضي التكرار هو بعض أصحاب الإمام أحمد؛ كأبي محمد التميمي في رسالته، وهو اختيار أبي الخطَّاب، وبعض محققي مذهب الإمام أحمد كالموفق، والشيخ تقي الدين بن تيمية، والطوفي، فإنهم جميعًا على أن الأمر ليس للتكرار، وأما أكثر أصحاب الإمام أحمد فإنه على القول الأول وهو التكرار.

إذن يهمنا هنا أن قوله: **(الأكثر)** ليس المراد أكثر أصحاب أحمد، وإنما مراده هنا بالأكثر أكثر العلماء، إذ أكثر أصحاب الإمام أحمد على القول الأول وهو التكرار، ثم شرع بعد ذلك يُفصِّل آراء القائلين بأنه لا يقتضي التكرار، فذكر أربعة أقوال.

"فعلى عدم التّكْرَار لَا يقتضي إِلَّا فعل مرّة، أَو يحْتَمل التّكْرَار، أَو لا يدل على الْمرة والمرات، أَو الْوَقْف فِيمَا زَاد على مرّة والمرات؛ أَقْوَال".

يقول المصنف: **(فعلى عدم التّكْرَار)** أي على القول الثاني وهو قول الأكثر أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، فما الذي يقتضيه الأمر المطلق؟ أورد أربعة أقوال:

القول الأول: قال: **(لَا يقتضي إِلَّا فعل مرّة)** يعني أن الأمر المطلق تبرأ الذمة بفعل المأمور به مرةً واحدة، ولا يقتضي فعل أكثر من مرة إلا بدليلٍ خارجٍ عنه وقرينة، وهذا القول الأول نسبه المؤلف في [القواعد] لأبي الخطَّاب مع أنه أتبع ذلك بقوله: "إن أكثر كلام أبي الخطاب على أنه يحتمل التكرار"، وهو القول الثاني الذي سيأتي بعد قليل، وعلى العموم فإن هذا القول الذي نسبه المصنِّف في كتابه [القواعد] لأبي الخطاب قال به أكثر الحنفية، فإنهم يقولون: إن الأمر المطلق يقتضي فعل الأمر مرة فقط.

ثم قال القول الثاني: أنه **(يحْتَمل التّكْرَار)** يعني أن اللفظ في الأمر المطلق يكون محتملًا للمرة وللتكرار، فهو دالٌّ عليهما معًا، وهذا القول ذكر المصنف أن أكثر كلام أبي الخطاب يدل عليه، وأنه قول أبي محمدٍ التميمي في رسالته في الأصول، وهذا الذي رجَّحه وانتصر له السمعاني في كتابه [قواطع الأدلة].

وكتاب [قواطع الأدلة] من الكتب الأصولية التي في الجملة على طريقة الفقهاء وليست على طريقة المتكلمين، فإن كتب الأصول تُصنَّف باعتبار أهي على طريقة المتكلين أم الفقهاء؟ إلى قسمين، ولذلك يقولون: قال الفقهاء من الأصوليين ومن أبرزهم السمعاني في كتابه الجليل [قواطع الأدلة]، وهو الذي رجَّحه أيضًا صاحب [رفع الحاجب] وهو ابن السبكي.

القول الثالث للقائلين بعدم التكرار: قال: **(أَو لا يدل على الْمرة والمرات)** هذا هو الرأي الثالث، فيكون اللفظ غير دالٍّ على المرة وهو القول الأول، وغير دالٍ على المرات وهو القول المقتضي للتكرار، أو للمحتمِل.

ما الذي يدل عليه الأمر؟ قالوا: إن الأمر حينئذٍ يكون دالًا على طلب ماهية الفعل، ولا تحصل الماهية إلا بالفعل مرة، وهذا هو قول ابن الحاجب صاحب [المختصر]، وقول الرازي، وغيرهم من الأصوليين، ونسبه المؤلف لابن قدامة، قال: إن ابن قدامة يرى هذا الرأي وهو لا يدل على المرة والمرات.

القول الرابع: قال: **(أَو)** أي بمعنى أن الأمر المطلق يدل أو يفيد **(الْوَقْف فِيمَا زَاد على مرّة والمرات)** وهذا الرأي الرابع أو القول الرابع يدلنا على أن ما دون الأمر عندهم التوقف، وهذا في الغالب مبني على بعض أصول الأشاعرة، ولذلك فإن مَن أخذ بهذا القول وانتصر له هو إمام الحرمين والغزالي.

وقد قيل بهذا القول قبل أن يُصنِّفا كتابيهما؛ لأن ابن عقيل ذلك هذا القول وهو التوقف، وفسَّر التوقف بتفسير: أنه لا يدل التوقف في مدلول الأمر على أنه لا يُعمل بالأمر، فيقول: إن أهل الوقف لا يقولون: "إنا لا نعقل مدلول الأمر وأنه يُراد به فعل المرة وعدمها، قال: بل يقولون: لا نعلم هل يُراد الزيادة عليها أو لا يُراد، قال: فوقفوا عن القول بالمرة فقط لاحتمال الأمر في الزيادة".

وهذا من باب التصحيح لعبارة المصنف، فإن قوله لما ذكر قول القائلين بالوقف، وأنهم يقولون: إنه لا يقتضي المرة والمرات يعني لا يقتضي المرة فحسب ولا ما زاد، لكنه يقتضي المرة من حيث الفعل، وهذا التفسير الذي أورده ابن عقيل قال به أيضًا ابن السبكي لما أراد أن يشرح قول الجويني والغزالي، فإنا لو قلنا بالتوقف لاقتضى ذلك تعطيل أحكام الشريعة وليس ذلك مرادًا، بل إن ابن السبكي أرجع قول القائلين بالتوقف للقول الثاني وهو الاحتمال أنه يحتمل التكرار، وقال: هذا الذي يرجع إليه قولهم.

على العموم هذه المسألة من المسائل التي ينبني عليها من الفروع الفقهية عددٌ كبيرٌ من المسائل: أُورِد بعضها، والخلاف في هذه المسألة بين الذين يقولون: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار، والذين يقولون: لا يقتضي التكرار بغض النظر عن تفسير قولهم.

فمن المسائل في ذلك: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- شرع لمن سمع النداء أن يقول مثلما يقول؛ أي مثلما يقول المؤذن، وبناءً على ذلك فلو أن امرأً سمع أذانين متواليين، سمع المسجد الأول، ثم بعده بدقيقتين أو ثلاث سمع الأذان من المسجد الثاني، فهل يُشرَع في حقه تكرار الترديد مع المؤذن الثاني أم لا؟

هذه المسألة بناها كثيرٌ من المحققين على قاعدة الباب، وهي قاعدة: أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ وممن بناها على ذلك من المالكية القرافي في [الذخيرة]، والنووي في [المجموع]، والشيخ تقي الدين -عليهم جميعًا رحمة الله عَزَّ وَجَلَّ-؛ فهؤلاء ثلاثةٌ من ثلاثة مذاهب مختلفة بنوا الاختلاف في حكم هذه المسألة على القاعدة التي ذكرت لك، وهذه المسألة عمومًا فيها خلافٌ بين السلف متقدِّم، حكاه القاضي في شرحه لـ [صحيح مسلم].

- والأقرب عند من يقول: إن الأمر يقتضي التكرار: أنه يُشرَع الترديد مع المؤذن الثاني.
- وأما القائلون إن الأمر لا يقتض التكرار فإن هذه المسألة تدخل في المسألة التي ستأتينا بعد قليل؛ وهو إذا عُلِّق الأمر على شرط فهل يقتضي التكرار أم لا؟ لأن الحديث إنما ورد معلَّقًا على شرط، والشرط ما هو؟ «إِذَا سَمِعْتُمْ الأَذَانَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ» فبعضهم جعل الحكم فيهما سواء فلا يقتضي التكرار، وبعضهم كذلك.

من المسائل التي خُرِّجت على هذا الباب وهي كثيرة جدًّا لا أُريد أن أذكرها جميعًا: المسألة المشهورة في أن مَن كان تطهره بالتيمُّم لفقدٍ حقيقيّ للماء أو حكمي، هل يُشرَع له أو هل يلزمه أن يُعيد التيمُّم عند كل صلاةٍ مفروضةٍ أم لا؟ لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- أباح لمن لم يجد الماء أن يتيمم إذا قام للصلاة، فهل يُشرَع... طبعًا الوضوء يُشرَع التطهر ولا يلزم تكرار الوضوء لدليل دلنا على أنه لا يلزم أن تتوضأ لكل صلاةٍ من الصلوات الخمس، ولكن التيمم لم يرِد فيه دليل، فهل نقول: إنه يتيمم لكل صلاةٍ من الصلوات الخمس لظاهر الآية أم لا؟

هذه المسألة فيها قولان، وتعلمون أن مشهور مذهب أحمد: أن من تيمم لصلاةٍ من الصلوات الخمس إذا حضرت الصلاة التي بعدها فإنه يتيمم لها ولو لم ينتقد وضوءه، وعلَّلوا ذلك بالآية، وسأذكر وجه الاستدلال منها بعد قليل، وبكون التيمم مبيحًا وليس برافع. **وجه الدلالة من الآية:** أن الآية أمرت بالتيمم عند القيام للصلاة وحضورها إذا لم يجد الماء.

ومَن قال: بأن الأمر يقتضي ويفيد التكرار فحينئذٍ تكرر الوضوء عند كل صلاةٍ واجبة، وبناء هذه المسألة على هذه القاعدة نصَّ عليه أحد كِبار فقهاء المسلمين وهو ابن القصَّاب صاحب [عيون الأدلة]، وكتابه [عيون الأدلة] هذا من نفائس كتب الفقه، وهو من المالكية البغداديين، وهو شيخ القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي، مع أن تلميذه عبد الوهاب نصر اشترك معه في التتلمُذ على شيخيهما معًا وهو أبو بكر الأبهري، وهؤلاء الثلاثة أميز من ألَّف في الفقه من المالكية

العراقيين، بل قيل: إن أغلب استدلال المالكية وتقعيدهم مبني على كلام هؤلاء الثلاثة، و[عيون الأدلة] موجود جزء أو أجزاء منه، وهي موجودة ومطبوعة.

الفروع أيضًا قلت لكم: كثيرة جدًّا؛ منها ما أوجبوه من مسألة إعادة المستحاضة للوضوء لكل صلاة، لزوم تحفُّظها وغسلها النجاسة، وذلك أن من كان حدثه دائم خُفِّف عنه من جهتين:

- من جهة عدم نقض الوضوء بخروج الحدث الدائم منه.
- وخُفِّف عنه بعدم لزوم التطهر من النجاسة التي تخرج منه.

والأصل فيه المستحاضة كما في حديث حمنة وغيرها من النساء المستحاضات في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذه الأحاديث هل تدل على لزوم التحفُّظ والتنظُّف في كل مرةٍ أم تلزم أيضًا منها إعادة الوضوء أم لا؟ لأهل العلم فيها قولان، وبنى جمعٌ من أهل العلم ومنهم ابن رجب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- الخلاف فيها على قاعدة الباب.

والمسائل كثيرة جدًا؛ من المسائل: مشروعية تكرار الصلاة على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عند ورود ذِكره، وقد قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**الْبخِيلُ مَنْ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ، فَلَم يُصَلِّ علَيَّ**»؛

- طبَّق الحنفية هذه القاعدة بحذافيرها وقالوا: إنه لا يلزم الصلاة على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا مرةً في العمر؛ لا في صلاة فريضةٍ، ولا عند ذِكره، ولا لغير ذلك من الموجبات؛ لأن الأمر في الآية: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾[الأحزاب:٥٦] يقتضي الفعل مرةً واحدة.
- وغيره من أهل العلم يقولون: هو واجبٌ عند أحوالٍ كالصلوات، وعند ذِكره يتردد بين الوجوب وبين الندب على خلافٍ أورده أهل العلم في محله.

وعلى العموم هذه فروعها كثيرة جدًّا في التكرار؛ من يخرج من المسجد ويدخل هل يتكرر في حقه الاستحباب؟ مبنيٌّ على هذه القاعدة.

"مَسْأَلَة: إذا عُلّق الأَمر على عِلّة ثَابِتَة وَجب تكرُّره بتكررها اتِّفَاقًا".

هذه المسألة متفرعة على مسألة: هل الأمر المطلق يقتضي التكرار أم لا؟ وذلك أن الأمر المطلق هو الذي لا قرينة فيه، وهو الذي ليس فيه قرينة علَّةٍ ولا شرط كذلك، فهنا ليس مطلقًا بل هو معلقٌ على شرطٍ، أو معلقٌ على صفةٍ، أو على علة.

بدأ في أول حالة فقال: (**إذا عُلِّق الْأَمر على عِلّة ثَابِتَة**) بمعنى أنها علةٌ يصح أن يُعلَّق الحكم عليها، وسيأتينا إن شاء الله في [باب القياس] أنه ليس كل وصفٍ يصح أن يكون علةً ثابتة يمكن إناطة الحكم بها، بل لا بد أن تكون علةً بالشروط التي ستأتي من حيث الطرد والعكس وغيره.

يقول الشيخ: (**وَجب تكرُّره**) أي تكرر المأمور، (**بتكررها**) أي تكرر وجود العلة، (**اتِّفَاقًا**) أي بلا خلافٍ بين أهل العلم.

والفقهاء أو الأصوليون بمعنًى أصح والأصوليون في بحث هذه المسألة وهي مسألة: الأمر المعلَّق على علة هل يقتضي التكرار أم لا؟ لهم طريقتان:

الطريقة الأولى: هي التي أوردها المصنف أن المسألة لا خلاف فيها، وأنها قولٌ واحدٌ يجب تكرار المأمور بتكرر العلة، وهذه هي طريقة المصنف، وقد سبقه لهذه الطريقة ابن مفلح، وابن الحاجب، وغيرهم.

والطريقة الثانية للأصوليين في بحث هذه المسألة: أنهم يقولون: إن تعليق الأمر على علة حكمه حكم المسألة التي بعدها، وهو التعليق على الشرط أو الصفة، فيكون فيها الخلاف الذي سيورده المصنف بعد قليل، وهذه الطريقة هي طريقة الرازي، ذكر اختلاف الطريقتين المرداوي في شرحه على [التحرير].

طبعًا ولا شك أن القول بالاتفاق قول متجَّه إن لم يكن هو الذي عليه عمل الفقهاء جميعًا، وإن نُقِل عن بعض الأصوليين خلاف ذلك.

✍ **"وَإِن عُلِّقَ على شَرط أَو صفة فكالمسالة قبلهَا، وَاخْتَارَ القاضي وَأَبُو البركات وَغَيرهمَا التّكْرَار هُنَا".**

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

الحالة الثانية من الأمر الذي لا يكون مطلقًا: وهو الذي يكون معلَّقًا على شرطٍ أو صفة، هذه الجملة التي أوردها المصنف فيها استشكال من حيث البناء من جهتين:

الجهة الأولى: من حيث بناء الجملة وتركيبها، فإن قوله: (**وَإِن عُلِّقَ على شَرط**) فيها استشكال حيث جعل هذه المسألة قرينةً وفي مقابل التعليق على علَّة، فجعل القسمة ثنائية:

- التعليق على الشرط.
- والتعليق على العلة.

وهذا غير دقيق، فإن التعليق على الشرط أو الصفة قد يكون تعليقًا على العلة، إذ بعض الشروط التي علَّق عليها الشارع هي علل، ولذلك فإن الأصوب أن تكون الجملة: (**وَإِن عُلِّقَ على شَرط أَو صفة**) غير علةٍ كي يُخرِج كون المعلَّق عليه علة، وهذا التعبير أدق كما سبق، وإن كان قد يكون مفهومًا بدلالة الاقتران، لكن عبارة التدليل بها أولى.

الاستشكال الثاني: في قول المصنف: (**على شَرط أَو صفة**)، كلمة (**أَو صفة**) النسخ الخطية لهذا الكتاب وهو [مختصر ابن اللحام]:

- بعضها تزيد كلمة (**أَو صفة**).
- وبعضها تُلغي كلمة (**أَو صفة**).

وكتب الأصول بعضها تثبته وبعضها تنفيه؛ يعني تزيد كلمة الصفة أو لا.

- فالذي يحذف كلمة الصفة يرى أن كلمة الصفة تشمل العلة، وتشمل الشرط.
- والذي يُثبتها يجعلها من باب الاختلاف والمغايرة.

نرجع لكلام المصنف بعدما عرفنا فهم كلامه؛ يقول المصنف: (**وَإِن عُلِّقَ**) أي وإن عُلِّق الأمر الذي لم يُعلَّق على علةٍ على شرطٍ، وهذا أمثلته كثيرة، فلو أن الشارع قال: إذا طلع الفجر فصلِّ صلاة الفجر، وإذا غربت الشمس فصلِّ المغرب وهكذا، فإنه حينئذٍ يدل على التعليق على الشرط.

قال: (**أَو صفة**) حيث قلنا: إن الصفة مختلفة عن الشرط، فإن الصفة هي التي يكون بها الحكم؛ كقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[النور:٢] فجعل الجلد معلقًا على وجود الزنا؛ أي على وصف الزنا.

يقول المصنف: (**فكالمسالة قبلهَا**)، قوله: (**فكالمسالة قبلهَا**) ليس المراد كالمسألة في التعليق على العلة؛ لأن المؤلف ذكر أن التعليق على العلة متفقٌ على أن الأمر فيه يتكرر، وإنما المراد فكالمسألة التي قبل التعليق على العلة وهي مسألة الأمر المطلق، فيقول: لما حكينا هناك في الأمر المطلق أن العلماء على قولين؛

- منهم من يقول: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار.
- ومنهم من يقول: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

فإن الذين قالوا: يقتضي التكرار، والذين قالوا: لا يقتضي التكرار كلاهما لا يُفرِّق بين كونه أمرًا مطلقًا، أو كونه أمرًا معلَّقًا على شرط فالحكم عندهم سواء، هذا معنى قوله: **(فكالمسالة قبلهَا)**. إذن المسألة ليست القريبة وهي التعليق على العلة، وإنما المسألة التي عُنون لها بمسألة وهو الأمر المطلق.

هذه الجملة وهو قوله: **(فكالمسالة قبلهَا)** هذه إحدى الطريقتين في حكاية الخلاف لهذه المسألة، إذ كما أن الأمر الذي عُلِّق على علة لأهل العلم فيه طريقتين في حكاية الخلاف، فإن الأمر المعلق على شرطٍ لأهل العلم طريقتين في حكاية الخلاف:

الطريقة الأولى:

- أنهم يقولون: إن من قال: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار يقول به هنا.
- ومن قال: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار يقول: إن الأمر المعلق على شرطٍ لا يقتضي التكرار هنا.

وهذه الطريقة هي طريقة جماعة كثيرة من الأصوليين، حتى ممن قال بها: ابن عقيل، وصحح هذه الطريقة المرداوي وقال: هذه هي الطريقة الصحيحة التي عليها الأكثر من الأصوليين يقصد، وهي طريقة الآمدي، وابن الحاجب وغيرهم.

الطريقة الثانية: هي التي عبَّر عنها المصنف بقوله: **(وَاخْتَارَ القاضي وَأَبُو البركات وَغَيرهمَا التّكْرَار هُنَا)** ما معنى هذا الكلام؟ يعني أن بعضًا –انظر معي– أن بعضًا من الذين يقولون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار قالوا في هذه المسألة: إن الأمر المعلَّق على شرط يقتضي التكرار، فخالفوا المسألة السابقة، ومنهم هؤلاء الثلاثة:

(القاضي) فإن القاضي صرَّح في أحد كتابيه وهو كتاب [الروايتين والوجهين] أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، ثم قال بعده بقليل: إنه إذا عُلِّق على شرطٍ اقتضاه؛ لأن القاضي له قولان في المسألة.

(وَأَبُو البركات) المراد بأبي البركات المجد بن تيمية في المسودة، فإنه رجَّح أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار إلا إذا عُلِّق على شرطٍ.

قال: **(وَغَيرهمَا)** من فقهاء الحنابلة، منهم ابن عقيل، ومنهم الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين يُرجِّح في المسألة السابقة عدم التكرار والتكرار هنا، وهذا معنى قوله: **(وَاخْتَارَ القاضي وَأَبُو البركات وَغَيرهمَا التّكْرَار هُنَا)** أي في هذه المسألة.

طبعًا الأمثلة التي ذكرناها في مسألة الأمر المطلق كثيرٌ منها شبيهةٌ به في هذا المسألة.

"مَسْأَلَة: من قَالَ: الْأَمر للتكرار قَالَ: للفور".

بدأ يتكلم المصنف عن مسألة مهمة جدًّا، وهذه المسألة ذكر الطوفي أنها من ضروريات أصول الفقه، ومعنى كونها من الضروريات أي التي يلزم كل من تعلَّم مسائل أصول الفقه أن يتعلم هذه المسألة، وقد ذكرت لكم أكثر من مرة في بداية الدرس أن العلماء يُقسِّمون مسائل أصول الفقه إلى قسمين، وبعضهم إلى ثلاثة أقسام:

- مسائل ضرورية يلزم النظر فيها ومعرفتها.
- ومسائل تحسينية، والتحسينية هي التي من باب الاطلاع والعلم بها، فيكون من باب التحسين، وفي كثيرٍ منها قد تكون ثمرته قليلة.
- والنوع الثالث: مسائل ليست من أصول الفقه التي يُسميها العلماء مسائل حشو الأصول.

وحشو الأصول نوعان:

- إما المسائل الكلامية عند من يرى أن أصول الفقه يجب أن يكون متعلقًا بالمسائل التي ثمرتها فقهية، وأما كثيرٌ من الأصول فيقول: يجب أن يكون في الأصول مسائل كلامية، وهذه المسألة مختلفة عنا هنا، وللصنعاني له كتاب طُبع باسمه لم يُسمِّ به مؤلفه، فإن المحقق هو الذي سماه بـ [مزالق الأصوليين] ذكر شيئًا من هذا الأمر وهو أن كثيرًا من المسائل الكلامية ليس لها تعلُّق بأصول الفقه.
- وبعضهم يعد حشو أصول الفقه المسائل التي لا تعلُّق لها بالأصول، وإنما أُضيفت من باب الفائدة كمسائل الإفتاء المتعلقة بالمفتين والاجتهاد وغيره.

إذن هذه المسألة من ضروريات أصول الفقه كما قلت لك.

وهذه المسألة هي مسألة هل الأمر المطلق يقتضي الفور أو لا؟

وعندما نقول: أنه يقتضي الفور، معنى كونه يقتضي الفور أي أنه يقتضي الشروع في فعل المأمور به عُقيب العلم بالأمر إذا تحققت شروطه، فقولنا: الشروع بالفعل هذا هو الواجب؛ لأنه قد يمتد.

الأمر الثاني: عُقيب أي بعد العلم بالأمر، وقلنا: إذا وجدت شروطه؛ لأن المرء قد يعلم به وهو دون البلوغ، أو ممن لا يُكلَّف بالفروع الفقهية كالكافر، أو يوجد له مانعٌ شرعيٌّ أو حسي يمنع من

امتثاله الأمر؛ كالحيض ونحوه، فحينئذٍ إذا انتفت الموانع -ومنها القدرة على المال، والقدرة على الركوب في الحج وغيره- فهذا معنى قولنا: إنه يفيد الفور.

قبل أن نتكلم عما ذكره المصنف من خلاف أهل العلم، ذكرت لك في البداية أن هذه المسألة متعلقة بالأمر المطلق، وبناءً عليه فإن هناك أوامر احتفَّت بها قرائن؛

- إما تدل على الفور.
- أو تدل على عدمه.

فمن القرائن التي تدل على الفورية فلا تكون حينئذٍ داخلةً في هذه القاعدة: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيما جاء عند الإمام أحمد من حديث ابن عباس أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**تَعَجَّلُوا إِلَى الْحَجِّ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي مَا يَعْرِضُ لَهُ**» فقوله: «**تَعَجَّلُوا إِلَى الْحَجِّ**» يدلنا على لزوم فورية فعل المأمور وهذا صريحٌ فيه، وفي أدلة أخرى تدل على أن الحج للفورية.

القرائن التي تدل على عدم الفورية: قالوا: متعددة، **من هذه القرائن أو من أمثلتها**: لما أمر الله -عَزَّ وَجَلَّ- بقضاء الصوم فقال: ﴿**فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[البقرة:١٨٤] يقولون: لو لم يرِد حديثٌ لوجب قضاءه عُقيب رمضان أو عُقيب زوال المانع مباشرة، عُقيب رمضان أي بعد العيد، أو عقب زوال المانع من المرض والحيض ونحوه.

ولكن ورد الحديث وهو حديث عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- أنها قالت: "إنه يكون عليَّ الصوم من رمضان فلا أقضيه إلا في شعبان لمكان النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-" لولا هذا الحديث لقلنا: إنه يجب -عند من يقول بالفورية- المبادرة إلى القضاء في شوال، وقد صرَّح بهذا المعنى جماعة من أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين في شرح [العمدة] في كتاب الصيام، يقول: "لولا حديث عائشة لحُمِل -أي لحُمِل الأمر في الآية- على الفور"، وحديث عائشة إنما دلَّ على الجواز إلى شعبان فقط، فدل على أن تأخيره إلى رمضان الذي بعده يكون ممنوعًا.

وهذه مسألة مهمة جدًّا وهو: أن حديث عائشة لم يدل في الحقيقة على التراخي وجواز التأخير، وانتبه لهذه المسألة، حديث عائشة لم يدل على ذلك، وإنما دل على أن قضاء رمضان أنه من الواجب المؤقَّت الذي له حدٌّ لمنتهى فعله، انتبه لهذه المسألة الدقيقة؛ لأن فيها فهمًا مهمًا لفقهاء الحنابلة فيه، وضح الاستدلال من حديث عائشة؟

إذا فهمت ما قلت قبل قليل كيف أن حديث عائشة دل على ما ذكرت، فإن أكثر أصحاب الإمام أحمد يقولون: لا يوجد في الشريعة دليلٌ يدل على التراخي المطلق، بل كل الأوامر الشرعية؛

- إما أن تكون على الفور.
- وإما أن تكون مؤقتةً بمدة.

لا يوجد تراخي مطلق أبدًا، ينفون الوجود، وبنوا على نفي الوجود إثباتهم الجازم بأن الأمر للفور مطلقًا، وهذا استقرائيٌّ فقالوا: لا يوجد أي مثال يوجد فيه أن الأمر على التراخي، لا توجد أي قرينة ومثال يدل على أن الأمر للتراخي، وحيث لا توجد قرينة وإنما القرائن:

- إما دالة على الفورية.
- أو مطلقة.

فنقول: كل الأوامر على الفور، هذا كلامهم، وهذا من أقوى الأدلة لهم في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**من قَالَ**) بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بذِكر الأقوال في المسألة مع التنبيه لمسألةٍ جميلة: وهو أن مسألة الأمر والفورية لها تعلُّقٌ بالتكرار، وأن لها بناءً عليها، فقال: (**من قَالَ: الْأَمر للتكرار قَالَ: للفور**) يقول الشيخ: إن الذي يقول: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار فإن لازم قوله أنه يقول: إن الأمر المطلق يقتضي الفورية، إذ التكرار يستلزم فعله مرةً بعد مرة، ولا يتحقق التكرار إلا مع الفورية، إذ لو أبحنا له التراخي في الفعل لما وجد التكرار؛ لأن حقيقة التراخي ومآله إلى الفعل مرة وهذا صحيح.

وبناءً عليه: فإن قول أكثر أصحاب الإمام أحمد كما تقدم معنا أنهم يقولون: إنه للتكرار، فكذلك يقولون: إنه للفورية إلا بعض أهل العلم ذكرت لكم أسماءهم قبل قليل ومنهم الموفق، والشيخ تقي الدين، وجماعة يقولون: إنه لا يفيد التكرار، وسيُفرّع على قولهم الشيخ بعد قليل.

✍ **"وَاخْتلف غَيرهم فَذهب الْأَكْثَر للفور وللتراخي عِنْد أَكثر الشَّافِعِيَّة، وَعَن أَحْمد مثله".**

يقول الشيخ: (**وَاخْتلف غَيرهم**) المراد بغيرهم هم الذين يقولون: إن الأمر لا يقتضي التكرار، وقد ذكر المصنف هناك أنهم قول الأكثر وهو الجمهور، وممن قال به من أصحاب أحمد: القاضي في أحد كتابيه وهو كتاب [الروايتين الوجهين]، ومنهم الموفق، ومنهم أبو البركات، ومنهم الشيخ تقي الدين، وغيرهم ممن تقدَّم ذكرهم.

يقول: **(وَاخْتلف غَيرهم)** أي القائلون، أي أن القائلين بأنه لا يقتضي التكرار اختلفوا على قولين؛ فمذهب الأكثر أي أكثر القائلين بأنه لا يقتضي التكرار أنه يفيد الفور، وهذا مذهب المالكية جزمًا، نصَّ عليه جمعٌ منهم، ممن نص على ذلك: القاضي عبد الوهاب في أكثر من كتاب من كتبه، ابن يونس في كتابه الذي طُبع مؤخرًا من سنتين أو ثلاث وهو شرح [المدوَّنة] المسمى بـ [الجامع]، وهذا الكتاب لابن يونس يُسميه المالكية بالمصحف، لا لكونه كالمصحف، قيل: المصحف لنصاعته، لأجل ذلك سموه بالمصحف عندهم.

على العموم نص عليه ابن يونس في كتابه [الجامع] شرح [المدونة]، وغيرهم على أن هذا هو قول أكثرهم، وكذلك أكثر الحنفية وأكثر الشافعية على هذا القول، وإن قالوا هناك بعدم التكرار كما ذكر المصنف، فقالوا: إنه يقتضي الفور، هذا القول الأول.

قال: **والقول الثاني**: **(للتراخي)** وهذا قيل: إنه كما ذكر المصنف **(عِنْد أَكثر الشَّافِعِيَّة، وَعَن أَحْمد مثله)**.

قوله: **(وللتراخي)** الذين يقولون: بالتراخي يقولون: معنى التراخي أي التأخر في الامتثال للفعل المأمور به إلى آخر زمنٍ يمكن أن يقع فيه، وهو آخر حياة المسلم أو قبل فقده عقله.

وقول المصنف: إنه قول: **(أَكثر الشَّافِعِيَّة)** ذكر الجويني في [البرهان] أنه باستقراء كلام الشافعي وتفريعاته الفقهية قال: "الأليق بمذهبه أنه على التراخي لا على الفور وإن لم يُصرح به الشافعي في كتبه في الأصول وفي الفروع ولكن استقراءً من نصوص الشافعي"، وممن جزم به الباقلَّاني في [التقريب] وغيره، ولم يقل به من المالكية يقولون: إلا المغاربة، مغاربة المالكية والمالكية إذا أرادوا أن يُصنفوهم يُصنفوهم إلى ثلاثة أقسام:

- العراقيون.
- والمصريون.
- والمغاربة.

وغالبًا المغاربة في فترةٍ معينة يكونون ملحقين بالمصريين، فإن تفقههم كان في أغلبه على المصريين كعبد الرحمن بن قاسم، وأشهب، وغيره، وغالبًا طريقة المغاربة والمصريين في مذهب مالك متقاربة بخلاف العراقيين.

الشافعية ينقسمون إلى مدرستين كذلك:

- خرسانيون.
- وعراقيين.

ينقسمون إلى:

- خرسانيين.
- وعراقيين.

ثم بعد ذلك جاء الجمع بينهم، قيل: وأول من جمع بين الطريقتين إمام الحرمين في [النهاية]، وقيل: قبله، وقيل: بعد المؤلفين قبله، وأما أبوه أبو محمد الجويني فكان على طريقة الخرسانيين.

الحنابلة كذلك لهم طريقتان:

- طريقة الخرسانيين.
- والعراقيين.

الحنفية لهم في الأصول طريقتان، وفي الفقه طريقتان أو ثلاث، وهكذا، إحدى الطريقتين: تسمى طريقة السمرقنديين، وهكذا بدء من الخرسانيين عند الشافعية ينقسمون إلى قسمين: المراوزة تلاميذ القفَّال لهم طريقة وهكذا.

على العموم أنا أردت أن أُبيِّن لك أن بعض المدارس تُنسب إلى البلد كما أن بعض المدارس تُنسب إلى الأشخاص.

إذن هذه المسألة الذين قالوا: بأنه للوقف وذكرنا، أما الحنابلة الذي نسبهم قال: **(وَعَن أَحْمد مثله)** قوله: **(وَعَن أَحْمد)** أي أنه نُسب لأحمد رواية أُخذت من قوله لما سُئل: هل يُفرَّق قضاء رمضان أم لا؟ فقال: نعم يُفرَّق لقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿فعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤] فاستدل بالأمر المطلق على جواز التفريق.

فأخذ منه القاضي كما في [العُدَّة] أن ظاهر هذا الكلام أن الأمر المطلق لا يقتضي الفورية وإنما يقتضي التراخي، وواضح وجه الاستدلال من كلام أحمد، ولكن نقول: هذا ليس بلازم؛ لأن هناك الدليل والقرينة التي دلت على أن قضاء رمضان هو من الواجب المؤقت كما ذكرت لك، وأنه يجوز تأخيره إلى آخر وقته وهو إلى رمضان الذي بعده.

"وَقَالَ الإِمَام: بِالْوَقْفِ لُغَةً فَإِن بَادر امتثل، وَقيل: بِالْوَقْفِ وإِن بَادر".

يقول الشيخ: **(وَقَالَ الإِمَام)** والمراد بالإمام كما هو منهج المؤلف غالبًا إمام الحرمين في كتابه [البرهان]، فقال: إنه يرى إن هذا للوقف، وهذا أيضًا التوقف قول كثيرٍ من الأشاعرة، وهذا مبني على قولهم: إن الأمر ليست له الصيغة فلا يقتضي بذات لفظه الدلالة على معنى.

وقوله: **(لُغَةً)** بمعنى أن اللفظ باعتبار اللغة لا يدل على شيء، لكن الشرع قد دل على وجوب الامتثال:

- إما بالفورية.
- أو على التراخي.

كما نسبه الجويني للشافعي، ولذلك قال: **(فَإِن بَادر امتثل)** فيتحقق به الأمر الشرعي.

قال: **(وَقيل)** وهذا أيضًا أقوال الذين يقولون بالوقف، قال: **(وَقيل: بِالْوَقْفِ وإِن بَادر)** وهذا القول ذكره الجويني كذلك، ونسبه للغُلاة من الواقفة، وذكرت لك أن الواقفة هم الأشاعرة كما نصَّ عليه المرداوي وغيره، فالغلاة منهم قالوا بذلك.

وهذا يدلنا على مسألة: وهو أن بعض أو كثير من المسائل التي بنى عليها الأشاعرة مذهبهم -وخاصةً في مسائل الكلام- لوازم قولهم تقتضي أمورًا خطيرة، سواءً في الأمور التكليفية مثل الوقف هنا وإن بادر، أو في الأمور الاعتقادية، حتى إن بعضًا من المتأخرين ذكر أنه قد يكون لازم قولهم في الكلام النفسي أن مطلق اللفظ بالقرآن، ولا أقول: لفظ الآدمي فيكون داخل في خلق أفعال العباد، أن مطلق اللفظ بالقرآن مخلوق، قالوا: ولكن لا نقول ذلك لكل أحد وإنما يُقال في مقام التوضيح في المذهب.

وهذا يدل على أن باب الاعتقاد يجب أن يُبعد فيه عن المسائل الكلامية، ويجب علينا أن نؤمن بما أنزله الله -عَزَّ وَجَلَّ-، وهذا معنى قول أهل العلم لما ذكروا أن هذه الأمور من المتشابه؛ أي يجب الإيمان بها وبالأمر المشترك المتواطئ من المعنى المسلَّم دون النظر في الجزئيات والكيفيات، إذ الخوض في الجزئيات منهيٌّ عنه، فيجب الإيمان بالمتشابه.

وبعض طلبة العلم لما يرى بعض الأصوليين يقولون: إن الأسماء والصفات من المتشابه يظن أنك لا تؤمن بها وإنما تؤوِّلها أو تفوضها، وليس ذلك مرادهم جزمًا، بل مرادهم الإيمان إذ المتشابه يقتضي الإيمان، والله -عَزَّ وَجَلَّ- لا يُحدِّثنا ويُخبرنا بأمرٍ إلا ونعلم معناه، ولكن كمال الحقيقة لم يُبيِّنها الله -

عَزَّ وَجَلَّ- للابتلاء؛ ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[البقرة: ١-٣] فلا بد من الإيمان بالغيب في أمورٍ كثيرة خبرية؛

- ومنها ما يتعلق بالآخرة.
- ومنها ما يتعلق بالجبَّار -جَلَّ وَعَلَا-.

إذن هذا قول في غاية السقوط، وهو قول الغُلاة من الواقفة، وهذا أنكره أيضًا المحققون ومنهم الجويني في كتاب [التلخيص]، وأغلب ما في [التلخيص] هو من كلام الباقلَّاني، وقال: "إن هذا القول يقتضي أو يُفضي إلى خرق الإجماع، وأنه يلزم منه التناقض".

هذه المسألة وهي قضية الفورية ينبني عليها مسائل كثيرة جدًّا جدًّا؛ يعني عندنا:

- ينبني عليها مسائل فروعية.
- وينبني عليه مسائل كلية.

نبدأ بالمسائل الفروعية، ثم أذكر بعض المسائل الكلية؛

من المسائل الفروعية:

● مسألة هل الحج يجب على الفور أم التراخي؟ وهذه واضحة.

● هل الزكاة واجبةٌ على الفور أم على التراخي؟ والذين قالوا: إنها على الفور وهم جماهير أهل العلم لهم مسالك: ما هو الوقت الذي يكون فيه الامتثال عُقيب الأمر؟

- فبعضهم يقول كما قال الطحاوي، يقول: "لو أنها وجبت عليه في أول النهار فأخَّره إلى آخرها فإنه يكون آثمًا؛ لأنه حينئذٍ لم يمتثل فورًا".
- وبعضهم يقول: ساعة واحدة التأخر.
- وبعضهم يقول: يومٌ بليله ونهاره.

والقول الأول يقول: يومٌ بطرفيه، فإذا وجب عليه في أول النهار وجب أن يُخرجها قبل نهايته.

وهذه الأقوال الثلاث وغيرها من الأقوال الواردة في الباب هي متعلقة في ضبط الوقت، متى يكون عُقيب إمكان الامتثال مع وجود الشرط الذي هو حولان الحول؟

● **من الأمثلة أيضًا الفقهية:** قضية الكفارات، من وجبت عليه كفارة يمينٍ أو أي كفارة من الكفارات، هل الكفارة وجوبها على المرء على الفور أم لا؟ فيه روايتان في مذهب الإمام أحمد: قيل:

إنهما مخرَّجتان على هذه المسألة، والمشهور وظاهر لمذهب -كما عبَّروا- أن الكفارات على الفور، فكل من وجبت عليه كفارةٌ فيلزم أن يُبادر إلى قضائها.

- أيضًا النذور قيل: إنها على الفور كذلك.
- **كذلك من المسائل وسيأتي تفريع عليها بعد قليل في المسائل الكلية**: قضية تعريف اللقطة، ومرَّ معنا في درس الفقه أن الذي يلتقط لُقطةً يجب عليه أن يُبادر إلى تعريفها؛ لأن تأخره في التعريف يكون لعدم الفورية.

وهكذا أمثلة كثيرة جدًّا المبنية على كونه للفورية، وأغلب أهل العلم على أن الأمر للفورية إلا ما نُقِل عن كثيرٍ من الشافعية، أو أكثر الشافعية ونُسب لهم في الأصول أنه ليس للفورية، مع أن الذين ناقشوهم أثبتوا أن فروع الشافعية في كثيرٍ منها تقتضي الفورية، وأنهم إنما بنوا نسبة هذا القول لمذهب الشافعي بناءً على فرعين أو ثلاثة؛ ومنها الحج؛ لأن الشافعي قال: إن الحج قد وجب على النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يمتثله مباشرةً بل امتثل بعد سنة.

والحقيقة أن هذا عندهم ولا أُريد أن أدخل في الاستدلال كثيرًا كما ذكرت لكم في أول الدرس أن هذا مبني على الدليل، إذ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أخَّر الحج سنةً لعلة وهو عدم موافقة الحج في زمانه لما كان عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ذكر ذلك ابن القيم في [الزاد]، وذلك لما حجَّ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أمر أن يُنادي منادٍ في الحج أو قال -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-: «إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ والأَرْضَ: السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» ثم تلا قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾[التوبة:٣٦].

وذلك أن قبل تلك السنة كان الناس ينسأون في الحج، ففي كل بضعة سنواتٍ يؤخرون شهرًا، وكان لا ينسأ من العرب إلا أشخاصٌ معينون، فذكروا في السير أن السنة التي فُرِض فيها الحج وحجَّ فيها أبو بكر كان وقوفهم في الحج كان في شهر ذي القعدة ولم يكن في شهر ذي الحجة، فلما وافق الحج عند العرب ما عند الله -عَزَّ وَجَلَّ- حجَّ النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وبيَّن أن الشهر عندهم كما هو عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، واستمر إلى وقتنا هذا بالإجماع والنقل المتواتر على ضبط الشهور بعد ذلك.

من ثمرة هذه المسألة في المسائل الكلية أمور كثيرة جدًّا؛ من هذه المسائل المهمة:

أولًا: أننا حيث قلنا: إنه للفورية فإن تأخيره عن وقت الوفر يأثم به صاحبه وهذه واضحة من غير عذر، ثم بُني على ذلك مسألة: أن الذين يقولون: يجوز التأخير عن الفور هل يلزمه العزم أم لا؟ ولهم في ذلك مسلكان.

من الفروع المبنية على ذلك أو من القواعد، لا أقول من الفروع وإنما أقول: من القواعد المبنية على ذلك: مسألة استقرار الوجوب في الذمَّة وعدم سقوطه، وبناءً على ذلك فإن من وجبت عليه الزكاة في وقتٍ ثم تلِف المال قبل إخراجها، فإننا نقول: إن الزكاة واجبةٌ في ذمته، وتلف المال وهلاكه ليس مسقطًا للزكاة.

لو أن امرًأ وجبت عليه الزكاة فأخَّرها إلى الغد، وقد وجبت عليه ألف ريالٍ زكاةٍ، فلما جاء الغد إذ بماله كله قد جاءته آفةٌ فأهلكته، نقول: وجب في ذمَّته الألف ولا تبرأ ذمَّتك حتى تُخرِجَ هذه الألف، فإذا ملكت مالًا فيلزمك أن تقترض فتُخرِجَ هذا الدين الذي وجب في ذمتك، فدين الله أحق بالوفاء.

من الكليات المتعلقة بهذه المسألة: أنهم يقولون: إنه إذا استقر الوجوب على الشخص، وهنا مسألة تجاوزتها أنهم يقولون: إن الاستقرار يكون بأول الوقت، أنه إذا استقر الوجوب على الشخص ثم عجز عنه، فإنه ينتقل إلى بدله إن كان مما له بدل.

- الصورة الأولى: لا بدل له.
- وفي الصورة الثانية: له بدل.

من أمثلة ذلك: أن العلماء يقول: إن من وجب عليه الحج ولم يحُج ثم عجز عنه فإنه يجب عليه أن يُنيب من يحُج عنه؛ لأنه من باب البدل فهو واجبٌ عليه، فلو عجز ببدنه وجب أن يُنيب، بل لو عجز بماله وبدنه معًا وجب عليه كذلك فيبقى في ذمته المال أو يتصدَّق عنه ورثته بعد ذلك.

من الفروع المهمة المتعلقة بهذا:

- أنهم يقولون: إذا كان الواجب في وقتٍ مضيَّق فإنه لا يصح التطوُّع بجنسه.
- وبعضهم يقول: إنه لا يجوز التطوُّع بجنس الواجب للفور؛ فمن وجب عليه واجبٌ للفور فلا يجوز له أن يتطوع بجنسه.

ولماذا عبرت بالطريقتين؟ لإخراج السنن التي تُصلَّى قبل الفرائض، وهذه المسألة فيها كلام لأهل العلم في هذه المسألة كثير جدًّا.

"مَسْأَلَة: الْأَمر بشيءٍ معينٍ نهيٌّ عَن ضِدّه من حَيْثُ الْمَعْنى لَا اللَّفْظ عِنْد الْأَكْثَر، وَعند أكثر الأشاعرة من جِهَة اللَّفْظ بِنَاءٌ على أَن الْأَمر والنهى لَا صِيغَة لَهما، وَعند الْمُعْتَزلَة لَا يكون نهيًّا عَن ضِدّه لَا لفظًا وَلَا معنى بِنَاءٌ على إِرَادَة الْمُتَكَلّم وَلَيْسَت مَعْلُومَة".

بدأ المصنف في مسألة متعلقة بـ: هل الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضدِّه أم لا؟ وهذه المسألة أُريد أن ننتبه للفرق بين جزئيتين: لكي نفهم ما المراد بهذه المسألة يجب أن نعلم أن أهل العلم قد اتفقوا على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه التي يكون منها -أي من اللوازم- فعل الضدِّ له المنهي عنه، هذا المتفق عليه، فالامتثال للأمر يلزم أن يكون من فعل الأضداد.

ولكن السؤال هنا: هل الأمر بالشيء أمرٌ كذلك بالضد أم ليس أمرًا به؟ بمعنى هل اللازم للأمر مأمورٌ به شرعًا أم ليس مأمورًا به؟ هذا معنى كلامهم، ويترتب عليه قضية الإثم، ويترتب عليه أشياء سأذكرها في النهاية.

ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن هذه المسألة فيها قولين، أو فيها قولان، وهناك قولٌ ثالث سأورده للشيخ تقي الدين جمعًا بين القولين، وهذه المسألة لها تعلُّق بقاعدة سبق ذِكرها وأطلت فيها بعض الشيء وهي: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وممن نص على أن هذه المسألة متفرعةٌ على قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه لـ [اللُّمع]، وكذلك الشيخ تقي الدين نصوا على هذا، وغيرهم نصُّوا على ذلك.

القول الأول -ذكره المصنف-: أن الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضده من حيث المعنى.

والقول الثاني: أن الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضده من حيث اللفظ والمعنى معًا.

هذان قولان، وأورد ثالثًا، وأنا سأورد رابعًا عفوًا.

نبدأ بالقول الأول: وهو أن الأمر بالشيء المعين طبعًا نهيٌّ عن ضده؛

قوله: **(نهيٌّ عن ضده)** سواءً كان الضد واحدًا أو كان متعددًا لا فرق في ذلك، وسواءً كان مطلقًا أو معلَّقًا.

قوله: **(من حَيْثُ الْمَعْنى لَا اللَّفْظ)** يعني أن اللفظ في ذاته لم يدل على الأمر؛ لأن هناك فرقًا بين افعل ولا تفعل، فلو قلنا: إن (افعل) هي نفسها (لا تفعل) دلنا ذلك على أن الأمر لا صيغة له كما هو قول الأشاعرة كما سيأتي، ولكن نقول: هو دل عليه من حيث المعنى، وأما اللفظ فإننا نفرّق بين افعل وبين لا تفعل.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(عِنْد الْأَكْثَر)** أي عند أكثر أهل العلم في هذه المسألة، وهذا قول الحنابلة جميعًا أو أغلب الحنابلة، ممن نصَّ عليه التميمي، ثم القاضي، وأبو البركات، بل قد جزم بعضهم كابن الحافظ في كتابه [التذكرة] أن هذا مذهب أهل السنَّة جزمًا.

وقد أُخذ ذلك من كلام أحمد حينما قال: "إن المصلي لا يتنحنح في صلاته؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**إِذَا نَابَكُمْ فِي صَلَاتِكُمْ شَيْءٌ فَلْيُسَبِّحُ الرِّجَالُ، وَلِيُصَفِّقْ النِّسَاءِ**»"، يقول القاضي أبو يعلى قال: "فجعل أحمد أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عندما يحتاج المصلي شيئًا في صلاته بالتسبيح والمرأة بالتصفيق جعله هيًّا عن النحنحة".

ولذلك -نخرج عن الدرس قليلًا- التنحنُح في الصلاة من غير حاجة منهيٌّ عنه، بل إن بعض أهل العلم يقول: إنه إذا تنحنح من غير حاجةٍ فبان حرفان بطلت صلاته؛ لأن أقل كلامٍ يوجد في كلام العرب ما كان من حرفين؛ كـ (عي، وفي) وغيرها، فلو قال: (أُح) فبان الهمز والحاء، أو (حم) فبان الحاء والميم، أو (إحم) فبان الحاء والمين بطلت صلاته عند كثيرٍ من أهل العلم.

ولذا فإنك تعجب من بعض الشباب عندما يُكثر النحنحة في صلاته من غير حاجة، وهذه من الأشياء التي تعرف بها صلاة طالب العلم أو الفقيه من غيره بكثيرة التنحنُح من غير حاجة، ولكن قد يُعفى منه؛ لأن كثير من الناس لا يعرف الحكم فلا نقول: ببطلانه، لكن نقول: منهي عنه، والنهي يشمل الكراهة والتحريم كما مرَّ معنا سابقًا.

إذن هذا القول الأول -وهو قول الأكثر-، وجزم بهذا القول أبو بكر الباقلَّاني وهو من رؤوس المتكلمين، وبعض المعتزلة أيضًا نصُّوا على ذلك وإن خالفوه فيما قبل.

القول الثاني الذي أورده المصنف: قال: **(وَعند أكثر الأشاعرة من جِهَة اللَّفْظ)** أي أن الأمر نهيٌّ عن ضدِّه من جهة اللفظ نفسه، وبيَّن المصنف قال: **(بِنَاءٌ على أَن الْأَمر والنهى لَا صِيغَة لَهما)** إذ الأشاعرة يقولون: قوله: (افعل ولا تفعل) سواء، الكلام نفسيٌّ، طبعًا هم يتكلمون عن كلام الجبار -جَلَّ وَعَلَا-، فعندهم هذا كلام نفسي في كلام الجبار -جَلَّ وَعَلَا-، فالمأمور به هو عين المنهي عنه، وهذا القول لا شك أنه غير صحيح، وله لوازم كثيرة جدًّا ليست مقبولة، ولذا فإن بعضًا من الأشاعرة خالف أصله في هذه المسألة.

ثم ذكر القول الثالث: وهو عند المعتزلة، وبيَّن سببه بعد قليل قال: **(لَا يكون نهيًّا عَن ضِدّه لَا لفظًا وَلَا معنى)** ثم بيَّن سبب ذلك قال: **(بِنَاءٌ على إِرَادَة الْمُتَكَلّم وَلَيْسَت مَعْلُومَة)** أي أن المعتزلة

يشترطون لكي يكون الأمر أمرًا أن تكون فيه إرادة كما سبق معنا في الدرس الماضي، قال: **(وَلَيْسَت مَعْلُومَةً)** لنا، فحينئذٍ لا يكون الأمر نهيًا عن ضده مطلقًا.

طبعًا وهذا الكلام له لوازم؛ فحيث قلنا: من شرط الأمر أن تكون له إرادةٌ كما فسرها بتفسير المعتزلة وهي الإرادة الكونية لا الإرادة الشرعية، فإن الآدمي لا يعلم الإرادة إلا بعد وقوع الفعل، فحينئذٍ يقتضي قولهم عدم وجود أمرٍ يعلم المكلفون أنه أمر؛ لأنك لا تعلم بوجود الإرادة إلا عند وجود الفعل وهي الإرادة الكونية بزعمهم، وهذا غير صحيح.

هذه الأقوال الثلاثة التي أوردها المصنف.

وهناك قولٌ رابع ذكره الشيخ تقي الدين هو قول الأول لكنه بتفصيلٍ يسير، فقال: إن حقيقة هذا القول أو حقيقة هذه المسألة أن الأمر بالشيء أمرٌ بضده من باب اللازم لا من باب المقصود، وهناك فرق بين الأمر اللازم والأمر المقصود؛ يعني أنه من باب لازم الشيء ووسيلته لا من باب مقصوده.

ما الذي يترتب على هذا الخلاف؟

يترتب على هذا الخلاف مسألة: وهي أن من ترك النهي الذي هو ضد الأمر هل يأثم عليه الشخص أم لا؟ عفوًا: من فعل النهي الذي هو ضد الأمر هل يأثم أم لا؟ أُصيغ العبارة: من فعل الضد الذي هو ضدُّ الأمر هل يأثم عليه أم لا؟

- على القول الأول: يأثم.
- وعلى القول الثاني: يأثم.
- وعلى قول المعتزلة: لا يأثم.
- وعلى التفصيل الذي اختاره شيخ الإسلام وذكر أنه مذهب أهل السنة: لا يأثم كذلك.

إذ لا يأثم المرء إلا على الأمر المقصود لا على ما كان على سبيل التبع، وهذا نفس الكلام الذي ذكرت لكم في قضية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" هل يكون واجبًا من باب القصد أم من باب اللزوم؟ وتفصيل الشيخ تقي الدين في تلك المسألة، والفروع التي فُرِّعت عليه في ذلك المحل.

والحقيقة أن هذا التفريع يُزيل إشكالاتٍ كثيرة، إذ كثير من المسائل الأصولية بُنيت على هذه، فيقولون: إن من المسائل التي استُشكلت، حتى إن بعضهم لم يجد حلًّا فيها، قول الكعبي الذي مرَّ معنا قبل حينما قال: إن المباح مأمورٌ به، كيف؟ قال: "لأن فعل المباح ضدٌّ لاجتناب المنهي"، وحيث

قلنا: إن اجتناب المنهي مأمورٌ به، فيكون فعل المباح مأمورًا به، ولذلك فإن بعضًا من غير المعتزلة حار في الرد على الكعبي، وجوابه ما قلنا قبل قليل: أنه ينقسم إلى قسمين أن ضد المأمور به منهيٌّ عنه من حيث اللزوم لا من حيث القصد.

"وأمر النَّدب كالإيجاب عِنْد الْأَكْثَر إِن قيل مَأْمُورًا بِهِ حَقِيقَة".

يقول الشيخ: أن العلماء كما مرَّ معنا في الدرس الماضي لهم قولان: هل المندوب مأمور به أم لا؟ وقلت لكم: أن عبارة المؤلف لم تكن موفقةً، فإن المجزوم به في مذهب الإمام أحمد وهي طريقة علماء أهل الحديث أن الواجب والمندوب كلاهما مأمورٌ به حقيقةً لا مجازًا، وإنما يكون الأمر مجازًا في المعاني الزائدة على الوجوب والندب والإرشاد؛ لأن الإرشاد ملحقٌ بالندب، فإنه لا يكون فيه الأمر حقيقةً كالمباح، والتهديد، وغيرها من الأمور الأخرى التي يكون في كثيرٍ من صورها مجمع على أنه مجازٌ فيه.
إذن هذه المسألة مفرَّعة على قول الحنابلة: أن الأمر الحقيقي يشمل الوجوب والندب.

يقول الشيخ: **(وَأمر النَّدب كالإيجاب عِنْد الْأَكْثَر إِن قيل مَأْمُورًا بِهِ حَقِيقَة)** يعني أن المأمور به ندبًا يكون كالمأمور به إيجابًا من حيث:

أولًا: أنه يقتضي التكرار.

ثانيًا: أنه يقتضي الفورية.

أما اقتضاءه التكرار: فواضح؛ فكل أمرٍ نُدبنا إليه يُستحب تكراره وهذا واضح.

وأما الفورية: فقد استُشكلت، ووجه الاستشكال: أننا قلنا: أن الأمر الواجب حيث قلنا بالفورية، إذا تأخر عن الفورية فإنه يأثم.

طيب: المندوب؟ إذا قلنا: إنه مندوبٌ على الفورية فما الذي يترتب عليه؟ نقول: يترتب عليه أنه لا يكون ممتثلًا كمال الامتثال، وهذا ملحَظ جميل ذكره بعض محققي الحنابلة أن الفورية في المندوب يقتضي عدم فعلها أن فاعل المندوب ليس ممتثلًا كمال الامتثال.

ولذلك فإن من أتى المندوب مبادرًا، وأتى به عُقيب سماعه للأمر النادب به، فإن امتثاله يكون أتم وأكمل، وهذا الذي فعله الصحابة في مواضع كثيرة جدًّا، فكانوا حينما يأتيهم الأمر سواءً كان الأمر أمر وجوبٍ أو أمر ندبٍ يمتثلونه، حتى إن بعضهم قد يُخالف بعض الأعذار المبيحة.

– عليّ عندما حمل الراية وقال له النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا تَلْتَفِتُ**» خاطب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو غير ملتفت.

– ابن مسعود لما دخل مسجد النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– وقد سمع النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– يقول للناس: «اجْلِسُوا» فجلس سادًّا باب المسجد.

هذا من باب امتثال المندوب مباشرة، فهو من باب كمال الامتثال وهو الفورية فيه، وهذا هو الصحيح أننا نقول: إن الأمر حقيقةٌ في الندب، وحيث قلنا: إنه حقيقةً في الندب فإنه يكون للتكرار، ويكون للفورية كذلك.

"والنهي عَن الشيء هَل هُوَ أمره بِأحد أضداده؟ على الْخلاف".

يقول الشيخ: **(والنهي عَن الشيء هَل هُوَ أمره بِأحد أضداده؟)** قال: **(على الْخلاف)** السابق، فيكون الخلاف على الثلاثة أقوال التي حكاها المصنف:

القول الأول: أن النهي عن الشيء هو أمرٌ بأحد أضداده إن كان له أضداد متعددة، وأما إن كان له ضدٌّ واحدٌ فيكون أمرًا بهذا الضد معنًى لا لفظًا، وهذا القول الأول.

القول الثاني –قول الأشاعرة–: أن النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده إن كانت له أضداد لفظًا ومعنى.

والقول الثالث –وهو قول المعتزلة–: أن النهي عن الشيء ليس أمرًا بأحد أضداده.

فهذه الأقوال الثلاثة، فقوله: **(على الْخلاف)** أي على الخلاف السابق، فـ (أل) هنا (أل العهدية).

القول الرابع الذي لم يورده المصنف: ما ذكره الشيخ تقي الدين استقراءً، وكلام شيخ الإسلام في هذه المسألة يورِده في أكثر من موضع، وأوسع موضع وضَّح فيه هذا الكلام في كتابه [درء التعارض] وهو رد طبعًا في الأساس على الرازي.

يقول الشيخ: أن النهي عن الشيء نهيٌّ عن الفعل المقصود، ويستلزم ذلك من باب الاستلزام الأمر المشترك بين الأضداد، كلام الأصوليين يقولون: نهيٌّ عن أحد الأضداد، والشيخ يقول: لا بل يجب أن يكون عن الأمر المشترك بين الأضداد، الذي من فعل الأمر المشترك فإنه يكون منتهيًا عن الفعل، وتعبير الشيخ أدق في الحقيقة، ومراد الحنابلة ذلك جزمًا، لكن تعبيره أدق من تعبير فقهاء الحنابلة.

نكون بذلك أنهينا هذه المسألة، والأسبوع الماضي أطلت عليكم، وقد أرسل لي اثنين من الإخوة يقولون: أطلت علينا جدًّا، فلعلي أقِف عند هذه الجزئية وإن كنت لم أصل إلى الحد الذي أُريده، لكن

لعلنا نقف عند هذا الجزء، وخاصةً أن الأخوة اليوم كانوا صائمين، لكن إن شاء الله الأسبوع القادم ننهي الأمر كاملًا والنهي معه بإذن الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة:

س/ هذا أخونا يقول: إذا قرأ الإمام آياتٍ فيها تعظيمٌ للرب، وآيات تسبيح، وآيات عن الجنة والنار، هل يُسبِّح ويستعيذ أم أن هذا في قيام الليل فقط لا يشمل صلاة الفريضة؟

ج/ طبعًا الحديث الذي جاء أظنه حديث حذيفة كان في سؤال الجنة والاستعاذة من النار عند ورودهما، في مذهب أحمد روايتان:

الرواية الأولى: أنه خاصٌّ بالنافلة، ليس في قيام الليل وإما جعلوه خاصًّا في النافلة.

والرواية الثانية: أنه في النافلة والفريضة معًا.

وهذا مبني على قاعدة مشهورة جدًّا: هل ما ثبت في النافلة يثبت في الفريضة ولا عكس، أم العكس: أن ما ثبت في الفريضة يثبت في النافلة ولا عكس؟ والمسألة فيها قولان في هذا الباب، ولكن على العموم الذي كان يفتي به الشيخ، سألت الشيخ ابن باز عنها فقال: إنه يجوز في الفرض وفي النافلة عمومًا.

فأقرب الأقوال في هذه المسألة: أنه يُشرَع في الفرض وفي النافلة معًا، وهذا مبني على القاعدة: "أن ما ثبت في النافلة يثبت في الفرض ما لم يدل الدليل عليه".

* * *

س/ هذا أخونا يقول: هل يجوز قبول مالٍ من حكومةٍ غير مسلمة مع شبهة طريقة أخذ المال من حيث الضرائب غير المشروعة؟

ج/ نقول: إن الشخص إذا أخذ مالًا من حكومةٍ غير مسلمة فالنظر فيه من جهتين:

- باعتبار كسبها المال هي.
- وباعتبار طريقة اكتساب هو للمال منها.

إذن عندنا النظر من جهتين:

باعتبار كسب الحكومة وهو الذي سأل عنه أخوان؛ لأنها قد تكون قد أخذت المال من طريقٍ محرَّم كربا، أو مكوسٍ، أو على بيع خمورٍ وخنازير وأخذ مكوسٍ عليها وهي الضرائب، فهذه نقول: لا أثر لها، إذ القاعدة عند الفقهاء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- أن العبرة ليست بالشخص، وإنما العبرة بالعقد معه وهو الأمر الثاني الذي سأذكره بعد قليل.

ويدل على ذلك: حديث عائشة أنها ذكرت أن بريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- نزلت فيها ثلاث سنن، ومن هذه السنن: أن أهلها قالوا: أن عائشة تشتريها ويكون الولاء لهم، فاشترطوا الولاء لهم، فقال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.... عفوًا ليس هذا السنة، وإنما من السنَّة التي نزلت في بريرة أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال لها: «**إِنَّ اللَّحْمَ الَّذِي تُصُدِّقَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ لَهَا وَهَدِيَّةٌ لَنَا**» فدل ذلك على أن تبدُّل سبب انتقال المِلْك يقوم مقام تبدُّل سبب وصف المِلْك بكونه حلال أو بكونه حرام.

النظر الثاني: أننا ننظر لهذا المال باعتبار طريقة كسبه، فمن كسبه بطريقٍ مباحٍ من تلك الحكومات بأن يكون مستحقًا للضمان مثلًا إن كانت الدور تصرف ضمانًا، أو لإعانةٍ، أو لغير ذلك من الأوصاف من غير غشٍّ وكذبٍ وتدليس، فإنه حينئذٍ يستحق، وأما إن كان بكذب أو بتدليس فلا يجوز؛ لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[المائدة:١] وهذا العقد يجب الوفاء به مع المسلم ومع غير المسلم، ولا يجوز الكذب في أمورٍ سواءً من باب الإخبار في شروطٍ معينة لأجل أن يكتسب به المال وإن كان قد أخذه من مسلم أو من غيره.

* * *

س/ هذا أخونا يقول: إذا كان الأمر للفور وهو قول جماهير أهل العلم فهل يجوز فعل الصلوات من جنس الصلاة أم لا؟

ج/ لم أفهم هذه القاعدة المبنية على الفورية وعدمه، فهل يجوز فعل الصلوات من جنس الصلاة أم لا؟ فهمت قصدك؛

لما قلنا: إن القصد في الفورية أن الأصل أن الأمر للفورية فحينئذٍ كل أمرٍ دل على الوجوب فيجب الفورية فيه، هذا هو الأصل إلا إذا دلَّ الدليل على جواز تقديم شيءٍ عليه، وبناءً على ذلك أصبحت الفورية عندنا لها أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون الأمر مؤقتًا بمدة، وقد ذكرت لكم من كلام فقهاء الحنابلة أن الأمر المؤقت ليس أمرًا على التراخي، ولكنه أمرٌ مؤقت فحينئذٍ يكون موسَّعًا، فيجوز في الأمر المؤقت أن تُقدَّم السنن على فعل الواجب ما لم يضق الوجوب إلا عنه فقط.

- فلو أن شخصًا أخَّر قضاء رمضان إلى شعبان ولم يبقَ له إلا خمسة أيام، نقول: لو صمت في هذه الأيام الخمسة الأخيرة نافلةً لم تُقبَل منك.

- ومثله في الصلاة: فلو أن امرأً أخَّر صلاة الظهر إلى آخر وقتها، وأراد أن يتطوع نقول: لا يجوز ولا تصح صلاة التطوع كذلك، لِمَ؟ لأنه حينئذٍ أصبح وقتًا مضيَّقًا، هذا واحد.

اثنين: إذا كان الأمر غير مؤقتٍ وإنما كان أمرًا مطلقًا، وقلنا: إن الأمر في الشريعة كما قرره أكثر الحنابلة:

- إما أن يكون مؤقتًا.
- وإما أن يكون مطلقًا.

فحيث كان الأمر مطلقًا فلا يجوز التنفُّل قبل فعل الواجب الفوري، ولذا فإن من أراد أن يتنفَّل بحجٍّ لم يصح، بل يجب أن يأتي بفرضه، وقالوا: هنا تنقلب النيَّة إلى الفرض، ولم يقبلوا قلب النيَّة من غير قصدٍ من الناوي إلا في الحج لمعنًى ذكروه في محله.

إذن أصبحت الأوامر نوعان:

- مؤقتة.
- وغير مؤقتة وهي مطلقة.

فالمطلقة لا بد من الإتيان بالفور ولا يُقبَل التنفُّل بشيءٍ قبله.

وأما المؤقت فإن المؤقت إذا ضاق الوقت عنه لا يُقبَل الإتيان بالنافلة.

هذا معنى كلامهم في هذه المسألة، والمسألة تفصيلها على هذا التفصيل هو أقرب التفصيلات، وهي مسألة تحتاج إلى تفصيل كذلك.

* * *

س/ يقول: ما هو المختصر المناسب للحفظ؟

ج/ في الحقيقة المختصرات كثيرة جدًّا، لكن أهم المختصرات التي تُحفظ ثلاثة، عند الحنابلة آخرها ثلاثة:

أولها: [البُلبل] وهو اختصارٌ للروضة، وقد اختُصر [البلبل] وهو اختصار الروضة، طبعًا [الروضة] اختصره جماعة؛ اختصره البعلي، واختصره الطوفي، والطوفي اختُصر اختصاره وهو اختصار لطيف جدًّا يصلح للمبتدئين لابن نصرالله، وطُبع هذا المختصر مؤخرًا.

المختصر الثاني: وهو الذي معنا وهو [مختصر ابن اللحام]، وحفظه قد يصعب على بعض الناس، فأنصحك بحفظ مختصره، و[مختصر ابن اللحام] هو كتاب [غاية السول] ليوسف بن عبد الهادي، فقد اختصر مختصر ابن اللحام تمامًا، اللهم إلا فرقًا واحدًا أنه قدَّم وأخَّر مباحث الإجماع التي تقدَّم ذِكرها.

وهذا يعتبر اختصار لابن اللحام تمامًا، حذف فيه الخلاف واقتصر على قولٍ واحد، حذف مسائل قليلة جدًّا، ثم هو يوسف ابن عبد الهادي اختصر مختصره لابن اللحام، طبعًا مختصره لابن اللحام ماذا قلنا اسمه؟ [غاية السول] وهو مطبوع، اختصره في كتابٍ أو في جزءٍ ضمَّنه لكتابه [زُبَد العلوم]، وطُبع هذا الجزء المتعلق بأصول الفقه مؤخرًا في جزءٍ مختصر، هذا هو الاختصار الثاني.

المختصر الثالث: وهو [التحرير] للمرداوي، و[التحرير] للمرداوي أغلبه مأخوذٌ من كتابنا ابن اللحام، ولكنه زاد عليه مسائل، وزاد الخلاف العالي ممن قال به من المتقدمين، ولذلك صعُب حفظ [التحرير]، فجاء من اختصره وهو ابن النجار في المختصر المشهور بـ [مختصر التحرير]، ومختصر التحرير الحقيقة صعب جدًّا وعباراته جامدة بخلاف غيره من المختصرات فإنها عبارات أسهل.

فمختصر ابن عبد الهادي لطيف، ومختصر ابن نصرالله أيضًا لطيف، وبناءً على ذلك فالمختصرات التي هي أوجز من كتابنا... إذن عندنا أصبح ثلاث درجات:

مختصرات الدرجة الأولى: الطوفي، وابن اللحام، والمرداوي.

المختصر منها:

- مختصر ابن نصر الله للطوفي.
- وابن عبد الهادي لابن اللحام.
- وابن النجار للمرداوي الذي هو [التحرير].

* * *

س/ يقول: ما هي المسائل التي فيها الفائدة والتي لا أثر في بناء الاجتهاد عليها؟

ج/ هذه مسألة مشكلة جدًّا حتى كان أحد المشايخ -عليه رحمة الله- كان يقول: إن المسائل التي الخلاف فيها لفظي هي ثلثي مسائل أصول الفقه، لو ألغيناها لألغينا أكثر مسائل أصول الفقه، وهذا أحد المشايخ الذين كان يُدرِّس في كلية الشريعة وتوفي -عليه رحمة الله-.

على العموم يُعرَف المسائل اللفظية والتي ليست بلفظية بكلام الشرَّاح، وقد جمع أحد المشايخ فيها مجلدين وهو الشيخ عديّ، الشيخ عبد الكريم النملة -عليه رحمة الله-.

* * *

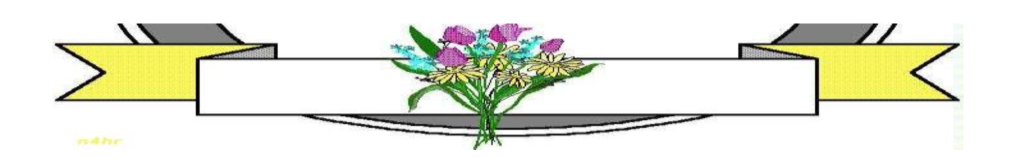
س/ يقول: ما حكم إعطاء زكاة المال ذهبًا بدل الريالات؟

ج/ إخراجها ذهبًا بدل الريالات نقول: إذا كان الأصلح ذلك فهو جائز، متى يتصور الأصلح؟ يتصور الأصلح بعض الناس يُنفق على عائلة معينة، ويعلم أن هذه العائلة لو أعطيتهم المال مباشرةً فإنه سيُتلفون هذا المال ويُنفقونه في كماليات، وأنت تعلم الآن أن التسويق أصبح سهل، والتسوق أصبح سهل، وأصبح شراء الكماليات أسهل من شراء الضروريات أحيانًا، فالكماليات تستطيع أن تشتريها وأنت في بيتك عن طريق هذه وسائل الاتصال وغيرها.

وبناءً عليه: فبعض الناس يرى أن بعض الأسر لو أعطيتهم المال ضيَّعوا مالهم، فيشتري لهم بدلًا منه ذهبًا يقول: لكي يتجمَّلوا به، فإذا احتاجوا باعوه، وغالبًا أن كثيرًا من الأسر في كثير من المجتمعات لا يبيعون الذهب إلا عند الحاجة، ولا يبيعونه عند الكماليات، وهذا يفعله بعض الأشخاص الذين يعتنون ببذل زكاتهم للأُسر مباشرة، فينظرون في الحاجة، فنظرًا لأجل هذا الغرض فنقول: إن إعطاءه ذهبًا أولى من إخراجه نقدًا، أو جائزٌ بدلًا من إخراجه النقد، وإن كان الأصل أنها تُخرَج نقد؛ لأن زكاة النقد تكون منه.

* * *

هذا سؤال طويل جدًّا وأنا قد أطلت في الإجابة وذهب صوتي في مسألة اللحوم المستوردة، أعدكم بأن يكون جوابها إن شاء الله الأسبوع القادم، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلَّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس العشرون

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم اغفر الله لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مَسْأَلَة: الْإِجْزَاء امْتِثَال الْأَمر".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

أما بعد...

هذه المسألة التي أوردها المصنِّف ذكرها في مسائل الأمر، ومناسبة ذِكر هذه المسألة في الأمر أو في مباحث الأمر: أن ثمرة امتثال الأمر هو الإجزاء؛ فمن امتثل الأمر فإنه يكون قد أجزأ الفعل عن هذا الأمر.

♣ **وقبل أن نتكلم في كلام المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- سأذكر مقدمةً تتعلق بالإجزاء قد تُبيِّن بعض الإشكاليات عند بحث هذه المسألة في كتب الأصول:**

أهل العلم يقولون: إن الإجزاء صفةٌ للمأمورِ، وعندما نقول: إنه صفةٌ للمأمور، إذن لا يوصف غير المأمور بهذا الوصف وهو الإجزاء.

وبناءً على ذلك: فإن عندنا أمران مهمان، أو فإن عندنا أمرين مهمين:

⇦ **الأمر الأول**: أن العلماء يقولون: هل يوصف كل مأمورٍ بالإجزاء، أم أنه خاصٌّ بالعبادات دون غيرها من المأمورات؛ كالمعاقدات وغيرها؟

- جمهور العلماء أو جمهور الأصوليين يرون أن الوصف بالإجزاء خاصٌّ بالعبادات دون ما عداها.
- وقيل: إن غير العبادات يوصف بالإجزاء، ومن أمثلة ذلك: قولهم: إن من أعطى الوديعة لخادم المودِع أو أهله فقد أجزأه، فعبَّروا بالإجزاء في شيءٍ ليس من العبادات وإنما هو من العقود والمعاملات.

ولكن الأكثر -وهو الذي صححه المرداوي وغيره-: أن الإجزاء إنما هو خاصٌّ بالعبادات، وإن استُعمل في غيرها فهو؛

- إما لملاحظة أمر العبادة، وذلك أن رد الوديعة فيها معنى العبادة إذ هي أمانةٌ عند الشخص.

- أو أنه من باب الاستعمال اللغوي، وليس من باب الاستعمال الشرعي.

وهذه الفائدة أو هذا الأمر الأول الذي بيَّنته لكم وهو مسألة: أن الإجزاء يختص بالعبادات يجعلنا نرجع لمسألة مهمة جدًّا، فقد تقدَّم معنا قبل في مباحث الحكم الوضعي الحديث عن أمورٍ أربع؛

- فتقدَّم الحديث عن الصحة.
- ويُقابلها الفساد.
- وتقدَّم الحديث أيضًا عن القضاء.
- والإعادة.

فهذه أربعة أشياء، ومن عادة بعض الفقهاء أو من عادة بعض الأصوليين بمعنًى أصح: أنه يورِد مع هذه الأربع السابقة وهي:

١. الإعادة.
٢. والقضاء.
٣. والصحة.
٤. والفساد.

يورِد معها الإجزاء، وأما المصنف فإنه أخَّر الحديث عن الإجزاء إلى هذا الموضع، مع أن الأنسب أن يكون هناك؛ لأن الجميع وصفٌ للعبادة؛

- كما عبَّر القرافي وغيره فقال: "العبادة توصف بخمسة أوصاف" هذا من جهة.
- ومن جهة أخرى: فإن القضاء والعبادة والإجزاء، والصحة والفساد بينهما ترادفٌ في المدلول.

ولذلك إذا رجعت أنت لما ذكره المصنف في معنى الصحة فإنك ستجد أن الحدَّ الذي عرَّف به الصحَّة، والخلاف الذي أورده هناك يكاد يكون مثل الخلاف في الإجزاء تمامًا؛

- فقد ذكر بعضهم أن الصحة معناها امتثال المأمور.
- وقال بعضهم: إن الصحة هي سقوط القضاء.

وهذان الأمران في تعريف الصحة هما نفسهما المذكوران في الإجزاء كذلك.

♣ **وينبني على اتحاد الأقوال في الصحة والإجزاء**: أن بعضًا من الأصوليين يقول: إن الصحة والإجزاء مترادفان لا فرق بينهما؛

- فحيث قلنا: إن العبادة صحيحة فهي مجزئة.
- وحيث قلنا: إن العبادة غير صحيحةٍ بمعنى أي فاسدة، فإنها غير مجزئة.

وهذا أحد القولين أو الطريقتين في المسألة.

♣ وقيل: بل بينهما فرقٌ وإن كان بينهما تلازم، ووجه التلازم: أن الصحة يلزم منها الإجزاء، فالمتقدِّم الصحة، والإجزاء بعده.

♣ **ولكن ما الفرق بينهما؟**

لأهل العلم طرق:

⇦ فمن الطرق: طريقة ابن الحاجب، فقد ذكر ابن الحاجب أن الصحة والفساد وصفان عقليان، بينما الإجزاء وعدمه وصفان شرعيان، ولذلك ذكر الصحة والفساد هناك والإجزاء هنا من باب المغايرة.

⇦ وقيل: إن الفرق بينهما من جهة أن الصحة والفساد توصف بهما العبادات وغيرها، بينما الإجزاء الذي ذكرناه قبل قليل أنه لا يوصف به إلا العبادة في قول جماهير الأصوليين، وبناءً على ذلك: فإن محلَّ الصحة يكون أعمَّ من محل الإجزاء.

⇦ وقيل: من الفروقات بينهما: أن الصحة معناه عدميٌّ، بينما الإجزاء معناه وجودي، وهذه معناها العكس، وإلا فالمآل واحد.

أتيت بهذه المقدمة لكي نعرف أن الإشكال الذي قد يورِده بعض الإخوان عندما يرى أن تعريف المصنف للإجزاء يكاد يكون شبيه بدرجة كبيرة لتعريفه للصحة، فنقول: إن كثيرًا من الأصوليين يرى أنه مترادفة ومرَّ الفرق بينهما، فإنه يرى الفرق بأحد من الأمور التي ذكرت لك قبل قليل، ولكن مع اتفاقهم أن الصحة مستلزمةٌ للإجزاء، فبينهما تلازم.

لكن هل هما مترادفان، أم هما متغايران؟ هذه المسألة التي تكون ثمرتها في الغالب ثمرةً لفظية في الغالب، لكنه الأثر من حيث التلازم، ولذلك فإن الأنسب والأقرب طريقة القرافي في التنقيح وغيره حينما جعل الحديث عن الإجزاء مقرونًا بالحديث عن الصحة والفساد وهو الأنسب.

إذن هذه المسألة التي أردت أن أُنبِّه لها: أن الإجزاء توصف بها العبادات، وترتب على ذلك عدد من المسائل أوردتها لك.

⇦ **المسألة الثانية عندنا ثم نبدأ بكلام المصنف:** أن الإجزاء قلت لك: أنه صفةٌ للفعل المأمور أو لإتيان المأمور به، للفعل المأمور بالإتيان به، وقد تقدَّم معنا أن الأمر يشمل الوجوب والندب معًا، وبناءً على ذلك فإن أصح قولي العلماء من أهل الأصول: أن الإجزاء؛

- يُطلق على الواجب.
- ويُطلق على المندوب كذلك.

فالمندوبات توصف بكونها مجزئة، ويدل على ذلك: أن الرسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال لمن ضحَّى بالسن الذي تكون دون السن الواجب الشرعي، قال: **«تُجْزِئُكَ وَلَا تُجْزِئُ أَحَدًا بَعْدَكَ»** مع أنها في سنَّة وليست في واجبة، أو في عبادةٍ وفعلٍ مسنونٍ وليس في فعلٍ واجب.

وبناءً عليه: فإن التعريف الذي سيورده المصنف أو أحد التعريفين أن الإجزاء هو سقوط القضاء في المندوبات يكون الإجزاء ليس سقوط القضاء، وإنما سقوط الإعادة، وذلك أن المندوب حتى وإن وقع باطلًا -بمعنى أنه غير صحيح أو فاسد- فالأصل في المندوبات عدم القضاء، وهذه القاعدة تكلمت عنها إلا ما ورد النص به كالسنن الرواتب والوتر عند بعض أهل العلم كمشهور مذهب أحمد؛ لأن الرواية الثانية يرى أن الذي يُفعَل في النهار ليس قضاءً للوتر، وإنما هو في الحقيقة بدلٌ عن الوتر، ويستدلون بالحديث الذي في مسند أحمد، أظنني تكلمت عنه قبل ذلك عندما تكلمنا عن قضاء السنن، ولكنها تُعاد حيث كانت وقتها مطلقًا أو كانت مؤقتةٍ بزمن فتكون في وقتها.

إذن هذا ما يتعلق بالمسألة التي أوردها المصنف وتكلمنا عنها.

يقول المصنف: (**الْإِجْزَاء امْتِثَال الْأَمر**) هذا أول التعريف أو التعريفين الذين أوردهما المصنف، ولنُسمهما تفسير فإنه أنسب من الوصف بأنه تعريف، فلا يصدُق عليه حقيقةً هذا الوصف بأنه تعريف، وإنما التفسير قد يكون أنسب.

- إذن التفسير الأول الذي أورده المصنف: هو أن الإجزاء هو امتثال الأمر.
- والتفسير الثاني الذي سيورده بعده: أنه سقوط القضاء.

⇦ **التفسير الأول**: صاغه المؤلف بقوله: (**امْتِثَال الْأَمر**) وبعض الأصوليين يُعبِّر بسقوط التعبُّد كما عند البيضاوي وغيره، وهذا مناسب لأجل أن يكون التفسيران متقاربين؛

- فيكون التفسير الأول: أي بامتثال الأمر.
- والثاني: سقوط القضاء.

♣ **إذن أصبح عندنا تفسيران:**

نبدأ بالتفسير الأول: وهو قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**امْتِثَال الْأَمر**) والامتثال للأمر أي بفعل المأمور بالشروط التي أوجبها الشارع فيه، وبالصفة التي ألزم الشارع بالإتيان بها، ولذلك يكون الشخص قد امتثل الأمر، ومن امتثل الأمر فقد سقط عنه التعبُّد؛ لأن الإنسان إنما هو مأمورٌ بامتثال الأمر على الصفة التي أوجبها الله -عَزَّ وَجَلَّ- عليه، أو ندبه إليها.

وهذا التفسير ذهب لترجيحه كثيرٌ من المحققين، وممن صحح هذا التفسير من الحنابلة: المرداوي وقال: "إنه الأصح"، وجزم به أبو الخطاب، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين -رحمة الله على الجميع-، وبيَّنوا أن هذا التفسير هو الأنسب لأصول أحمد؛ لأن النهي عند أحمد وهو الذي عليه أهل الحديث كما سيأتينا إن شاء الله في نهاية الدرس اليوم أو غدًا يقتضي الفساد.

وبناءً عليه: فكل من امتثل الأمر فإنه لم يفعل شيئًا منهيًّا، فحينئذٍ يكون مجزئًا، بناه على هذا الأصل ابن عقيل.

طبعًا قبل أن ينتقل للتفسير الثاني ذكر ما ينبني على هذا التفسير فقال: (**الْإِجْزَاء امْتِثَال الْأَمر**) هذا هو التفسير الأول، ثم بنى عليه قال:

✍ "**ففعل الْمَأْمُور بِهِ**".

كلمة (**فَفعل**) النُسخ الخطية بعضها بالفاء وبعضها بالباء، والأصوب أنها بالفاء، ويبدو أن هذه النسخ الخطية قد وقف عليها المرداوي، ولذلك فإن المرداوي في شرحه لـ [التحرير]، وقد كان من أهل الكتب التي رجع لها المرداوي في [التحرير] الكتاب الذي نشرحه اليوم، فإنه قد صرَّح أنها بالفاء، فقال: "هي بفاءٍ لأنها للتعقيب وليست لتتمة بيان التفسير".

يقول الشيخ:

✍ "**فَفعل الْمَأْمُور بِهِ بِشَرْوطِهِ يحققه إجماعًا**".

أي أن الشخص إذا فعل الشيء المأمور به الذي دلَّ عليه الأمر (**بِشَرْوطِهِ**) أي بالشروط الشرعية التي دلَّت عليه وألزم الشارع بها، (**يحققه**) أي يُحقق الإجزاء، وبناءً عليه فإنه يكون قد سقط عنه التعبُّد، وأجزأه هذا الفعل الذي امتثل فيه للمأمور بهيأته كما أوجب الله -عَزَّ وَجَلَّ- عليه.

وقول المصنف: (**إجماعًا**) أي باتفاق أهل العلم، وقد حكى هذا الإجماع قبل المصنف -والكلام هذا منقول بالمعنى منه- الباقلَّاني في [التقريب]، وعبارة أبي بكرٍ الباقلاني يقول: "قال كلٌّ من الفقهاء وعامة أهل العمل: "إنه يقتضي كون المأمور مجزئًا إذا فعله على وجه ما تناوله الأمر" فحكاه اتفاقًا كما ذكر المصنف.

"وَكَذَا إن فُسِّرَ الْإِجْزَاء بِسُقُوط الْقَضَاء عِنْد الْأَكْثَر خلافًا لعبد الْجَبَّار وَابْن الباقلاني".

هذا هو التفسير الثاني للإجزاء بأنه سقوط القضاء، وهذا معنى قوله: (**وَكَذَا إن فُسِّرَ الْإِجْزَاء**) أي وكذا يُحقق امتثال الأمر بفعل المأمور به بشروطه يُحقق الإجزاء إذا فسرنا الإجزاء بالتفسير الثاني وهو: سقوط القضاء.

والتعبير (**بِسُقُوط الْقَضَاء**) بعض الناس اعترض على هذه الجملة وهي الصفي الهندي، ولكن هو اعتراضٌ على الشكل، فيقول: الواجب أن يُقال: اندفع وجوب القضاء؛ لأن القضاء أثرٌ مترتبٌ بعد ذلك، فكيف يسقط الشيء وهو لم يثبت بعد ذلك. هذا هو التفسير الثاني، وهذا قال به بعض الأصوليين، وكثيرًا ما يُعمِله بعض فقهاء الحنابلة؛

- كما أعمله القاضي في بعض المواضع.
- وأعمله كذلك ابن المنجَّى في [الممتِع] وغيره.

يقول المصنف: (**عِنْد الْأَكْثَر**) أي عند أكثر أهل العلم أن الشخص إذا فعل المأمور به فقد سقط عنه القضاء، عفوًا: أن المرء إذا فعل مأمورًا به فإنه يكون مجزئًا في حقه إذا قلنا: إن الإجزاء هو سقوط القضاء، بينما كان عبد الجبار وأبو بكر الباقلاني يقولان بخلاف ذلك، فيقولون: إننا إذا فسَّرنا الإجزاء بمعنى كونه سقوط القضاء، فإن من امتثل المأمور لا نصف فعله بكونه مجزئًا، وإنما نقول: إنه فعل الفعل المأمور به وسكت.

ولذلك يقول أبو بكر الباقلاني في [التقريب] في تبيين قوله صراحةً يقول: "كنا قلنا في مواضع من الآمال وغيرها: أن الأشبه أنه لا يُجزئ، وفسَّرنا ذلك بأنه لا يدل على أن مثل الفعل الذي وقع لا يلزم

بعده، وأنه لا يمتنع أن يلزم مثل الواجب فيما بعد، وكان أبو بكر الباقلاني في كثير من كتبه يقول: "يجب ألا تقول: إن الفعل غير مجزئ وإنما تقول: هو غير شرعيٍّ، فإن الإجزاء بالنظر لهذا المعنى له دلالةٌ مختلفة".

هذه المسألة قيل: إن الخلاف فيها لفظي، ذكر ذلك التاج السبكي في [رفع الحاجب]، وقال: "إن الخلاف فيها لفظي ولا ثمرة له"، لكن وجدت أن الشيخ تقي الدين أشار لخلافٍ مهم في المذهب قد يُبنى على هذه المسألة، وهذه المسألة الفقهية المشهورة هي مسألة: "مَن كان على ثوبه نجاسة ولم يجد ما يُزيلها به كماءٍ يُزيل النجاسة به، ولم يجد ثوبًا آخر يستبدل الثوب الذي فيه النجاسة، فقالوا: إنه يُصلي بثوبه الذي فيه النجاسة".

وقبل أن أذكر الحكم أُريد أن ننتبه: أنه لما صلَّى بثوبه الذي فيه النجاسة حيث كان عاجزًا عن إزالة النجاسة، فإنه في الحقيقية يكون قد امتثل الأمر، هو امتثل الأمر، لكن لما امتثل الأمر حيث وجب عليه أن يأتي بالأمر على قدر حاجته، هل تجب عليه إعادة الصلاة إذا وجد ثوبًا آخر أم لا؟

في المذهب روايتان أو قولان كلاهما منصوصٌ عن أحمد:

⇦ **الرواية الثانية التي سأبدأ بها قالوا**: إنه لا يلزمه القضاء، لما؟ قالوا: لأنه امتثل الفعل المأمور كما أوجب الله -عَزَّ وَجَلَّ- عليه، وما سقط وهو اجتناب النجاسة فإنه معذورٌ فيه، فحينئذٍ لا يلزمه القضاء، وهذا الذي علَّل به الشيخ تقي الدين صراحةً، قال: لأن الإجزاء هو امتثال المأمور على الصفة التي أمر الله، وقد امتثل المصلي المأمور على هذه الصفة.

⇦ **والرواية الأخرى وهي المشهورة عند المتأخرين**: أنه يجب عليه أن يُصلي فيكون قد امتثل المأمور، ومع ذلك يجب عليه قضاء العبادة ولو بعد وقتها إذا وجد سُترةً طاهرةً يلبسها، وسبب قولهم هذا: قالوا: لأن الذي يُصلي وعلى ثوبه نجاسة فهو في حقه شرطان فعل أحدهما مع القدرة على الآخر؛

- فهو يستطيع أن يزيل النجاسة بخلع ثوبه فيُصلي عُريانًا.
- ويستطيع أن يستر عورته بلبس الثوب النجس.

فهو في الحقيقة قد امتثل المأمور لكنه خالف أمرًا آخر أدَّى إلى لزوم إعادته وقضائه الصلاة بعد ذلك، فيرون أنه يلزمه الإعادة في الوقت والقضاء بعده إذا وجد له سترة.

والحقيقة أن القول الأول أضبط في الأصول؛ لأنهم صححوا أن الإجزاء هو امتثال المأمور، فحينئذٍ فمن فعل المأمور على الصفة التي أذِن الشارع بها فإنه لا يلزمه الإعادة، وهذه القاعدة كررها الشيخ دائمًا -الشيخ تقي الدين أعني- بأن الأصل كل عبادةٍ فُعلت على الوجه المأمور فلا يلزم قضاؤها ولا إعادتها مطلقًا.

طبعًا المذهب يُفرِّقون -فقط من باب الفائدة، ولا أُريد أن أخرج كثيرًا عن الفقه- يُفرِّقون بين من صلَّى في ثوبٍ نجس ومن صلَّى عُريانًا، فيقولون:

- إن من صلَّى عُريانًا لعدم وجوده السترة لا يُعيد.
- ومن صلَّى في ثوبٍ نجس لعدم قدرته على إزالة النجاسة فإنه يُعيد.

قالوا:

- لأن الأول غير واجدٍ للسترة بالكلية، فحينئذٍ لا تلزمه الإعادة فلم يكن قد فعل محذورًا.
- وأما الثاني فإنه واجدٌ للسترة لكن السترة نجسة.

ففي حقه تعارض شرطان هو قادرٌ على أحدهما، والصواب: لا شك هو القول بأنه لا يلزمه الإعادة، والأدلة والقواعد الأصولية تدل عليه، ولكن أوهمهم في ذلك كلامٌ لأحمد وجهه الشيخ تقي الدين في شرح [العمدة].

"مَسْأَلَة: الْوَاجِب المؤقت يسْقط بذهاب وقته عِنْد الْأَكْثَر خلافًا للقاضي والمقدسي والحلواني وَبَعض الشَّافِعِيَّة".

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بمسألةٍ، هذه المسألة وهي من المسائل التي يترتب عليها أثرٌ فقهيٌّ كثير، ليست كالسابقة وإنما أثرها كبير، وهذه المسألة هي التي يُسميها العلماء: مَن فعل عبادةً بعد وقتها المؤقت، أو بعد انتهاء وقتها -لكي يكون أوضح- التي وقِّتت فيه.

♣ **وبذلك نعرف أن فعل العبادة لها ثلاثة أحوال بالقسمة العقلية:**

⇦ **الحالة الأولى:** مَن فعل عبادةً بعد انتهاء وقتها فبالقسمة العقلية لها ثلاثة أحوال:

- إما أن يكون قد فعل العبادة بعد خروج وقتها لعذرٍ؛ كسفرٍ، ومرضٍ، ونحوه.
- وإما أن يكون قد أخَّر العبادة عن وقتها من غير عذرٍ.

ففي الحالة الأولى: تقدَّم معنا بحثها سابقًا، ونَصْفُ المسألة أوردها المصنف لما ذكر هناك في مبحث الأحكام، قال: فإن أخرَّه لعذرٍ تمكَّن منه؛ كمسافرٍ، ومريضٍ، أو لا -أو لم يُمكنه- لمانعٍ شرعيٍّ؛ كصوم حائضٍ، فهل هو قضاءٍ ينبني على وجوبه".

- إذن إذا كان التأخير لعذرٍ فقد تقدَّم بحثها.
- والمسألة هنا فيما إذا كان التأخير عن الوقت لغير عذر، إذن هاتان المسألتان نُفرِّق بينهما.
- **ما هي المسألة الثالثة؟** سيورِدها المصنف كذلك؛ وهو: إذا كان الأمر غير مؤقتٍ وقلنا بالفورية، فإن أول الوقت يكون كالتوقيت وسيأتي إن شاء الله في محله بعد قليل بإذن الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**الْوَاجِب المؤقت**) تعبيره بالواجب المؤقت يُخرِج الواجب غير المؤقت وهو الواجب المطلق، وسيورد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حكم الواجب المطلق بعد هذه مباشرة، وسيأتينا بعد قليل.

وقول المصنف: (**الْوَاجِب المؤقت**) يشمل صورتين:

- يشمل الحكم الواجب المؤقت المضيَّق الذي لا يشمل إلا العبادة وحدها دون ما عداها.
- والواجب المؤقت الموسَّع.

فالحكم فيهما سواء؛ فصلاة المغرب:

- عند أكثر أهل العلم أنها واجبٌ موسَّع من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر.
- وعند بعض الفقهاء يرون أن صلاة المغرب واجبٌ مضيَّق لا تكفي إلا لها مع النداء، حتى إن بعضهم قال: لا يُشرَع إطالتها لكيلا يخرج وقتها.

إذن فصلاة المغرب اختُلف أهي واجبٌ مضيَّقٌ أو موسَّع؟ لكن في الحالتين هي واجبٌ مؤقت فتدخل معنا في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**الْوَاجِب المؤقت يسْقط بذهاب وقته**) قوله: (**يسْقط بذهاب وقته**) محلُّ ذلك إذا كان لغير عذرٍ، وأما إذا كان لعذر فقد تقدَّم الحديث عنها قبل ذلك في الكلام الأول للمصنف.

قوله: (**عِنْد الْأَكْثَر**) المراد بالأكثر أي أكثر الفقهاء كما صرَّح بذلك القاضي أبو يعلى، وعليه كثيرٌ من أصولي وفقهاء الحنابلة؛ منهم: أبو البركات، وأبو الخطَّاب، وابن عقيل، وغيرهم، كل هؤلاء

يرون أنه يسقط بذهاب وقته؛ يعني يسقط الوجوب، ومعنى قولنا: إنه يسقط الوجوب ليس معناه أنه لا إثم عليه، بل الإثم ثابتٌ عليه لكنه لا يكون باقيًا في ذمَّته بعد ذلك فليس في ذمته واجب، هذا معنى أنه ساقط.

يقول المصنف: قال: (**خلافًا للقاضي**) ويعني بالقاضي القاضي أبا يعلى ونصَّ على ذلك في [العُدَّة]، والمقدسي، وإذا أُطلق المقدسي عند الحنابلة فيقصدون به ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة صاحب [الروضة، والمغني] وغيرها من الكتب العظيمة.

قال: (**والحلواني**) والحلواني هما اثنان:

- أبو الفتح.
- وابنه.

قال: (**وَبَعض الشَّافِعِيَّة**) أي وبعض الشافعية قال بذلك، بل قيل: إنه قول عامة الحنفية والمالكية أن الواجب لا يسقط، قالوا بذلك.

ما الذي ينبني على هذه المسألة؟ ينبني ما أورده المصنف وهي ثمرة كبيرة جدًّا ومهمة، يقول المصنف:

"فالقضاء بِأَمْرٍ جَدِيد على الأول".

يعني أن العبادة إذا انتهى وقتها سقط الوجوب من الذمة، أما الإثم فهو باقٍ، لكن هل يجب قضاؤها بعد الوقت؟ نقول: لا يجب بالدليل الأول، بل لا بد أن تبحث عن دليلٍ آخر يدل على لزوم القضاء بعد انقضاء العبادة المؤقتة، فإن لم يوجد دليل سقط القضاء.

يقول: "وبالأمر السَّابِق".

والمراد (**بالأمر السَّابِق**) يعني بالأمر الذي دلَّ على وجوب العبادة المؤقتة.

"على الثاني".

أي الذين يقولون: إن الواجب المؤقت لا يسقط بانتها وقته.

والقول الأول -كما قلت لك- هو الذي قدَّمه المصنف: وهو أنه لا بد من أمرٍ جديد يدل على القضاء، وعند الحنابلة قاعدة في الترجيح، أو صيغة من صيغ الترجيح: وهو التقديم؛ بمعنى أن

القول الذي يورِده أولًا ما لم يُصرِّح بترجيح القول المؤخر في الذِكر، فمعنى ذلك أن ما قدَّمه المؤلف صحيحٌ عنده، ولذا فإن بعض الحنابلة لم يُصحح إلا بالتقديم.

فعلى سبيل المثال: ابن رزين لما اختصر [المغني] لم يأتِ بشيء اللهم إلا شيئًا واحدًا أنه أصبح يُغاير بين ترتيب المغني في الروايات، ولذلك دائمًا يقولون: قدَّمه ابن رزين، مع أن ابن رزين إنما فعل في كتابه اختصار [المغني]، وإنما أتى بشيءٍ واحد وهو ترتيب الراجح من المرجوح بين الروايات عن طريق ذِكر الأول بعد الثاني، وتجد كثيرًا في [الإنصاف] ما يقول: قدَّمه ابن رزين.

إذن هذا القول الذي قدَّمه المؤلف ذهب له جمعٌ من محققي مذهب أحمد؛ منهم: أبو الخطَّاب وصرَّح بأنه قويٌّ عنده، مع أنه حكى عن شيخه خلاف ذلك، وممن رجَّح هذا القول: أبو الوفاء ابن عقيل، وممن رجَّحه أيضًا: الشيخ تقي الدين، بل قد ذكر الزركشي أن أكثر المحققين من الشافعية على هذا القول.

وأما القول الثاني الذي مشى عليه القاضي وابن قدامة: فهو ظاهر المذهب، المشهور عند المتأخرين من الحنابلة هو القول الثاني؛ أنه يجب بالأمر الأول، فكل عبادةٍ مؤقتة يجب قضاؤها بعد انقضاء وقتها ما لم يدل دليلٌ على السقوط، على سقوط القضاء وأنها لا تُقضى.

♣ **ما الذي ينبني على الخلاف في هذه المسألة؟** ينبني على هذا الخلاف في المسألة مسائل كثيرة جدًّا؛

⇦ **نبدأ بأول مسألة**: وهي الصلاة، مَن فاتته صلاةٌ حتى خرج وقتها فإنه في هذه الحالة -أعني صلاةً واجبة، نعني الصلاة الواجبة؛ لأن البحث إنما هو في الواجب المؤقت، والمندوب المؤقت خارج عن هذه المسألة؛ لأن المندوبات المؤقتة لا قضاء لها-.

مَن ترك صلاةً حتى خرج وقتها، فهل يقضيها بعد خروج وقتها أم لا؟ نقول: إن الدليل قد نصَّ على أن من خرج وقتها بعذرٍ فإنه يقضيها، فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: **«مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ وَقْتُهَا»** وهذا الحديث في آخره يدلنا على أن كل عذرٍ لفعل واجبٍ مؤقتٍ فإنه يدل على أنه يُقضى بعد خروج الوقت؛ لأنه علَّل بعلَّة: **«فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ وَقْتُهَا»** فكل عذرٍ كالنوم وما في حكمه من الأعذار الأخرى كالنسيان في الصلاة وفي غيرها يدل على ذلك، حديثنا إنما هو إذا كان من غير عذر.

قلت لكم: أن قاعدة المذهب: "أن الواجب المؤقت قضاؤه بالدليل الأول" فقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة:٤٣] يدل على وجوب الصلاة في وقتها، ومَن أخَّرها حتى خرج وقتها بلا عذرٍ لزمه قضاؤها ولو طالت، ولو جلس سنينًا طوالًا فيلزمه قضاء تلك الصلوات كلها، طبعًا وعلى هذا القول الجمهور وإن خالفوه من حيث هذه المسألة.

⇦ **الرواية الثانية في مذهب أحمد**: وانتصر لها الشيخ تقي الدين وبقوة، وممن ألَّف فيها من المتأخرين ينتصر لها الشيخ حسن الشطِّي من الحنابلة المتأخرين، وهو تلميذ الرُحيباني الدمشقي شارح [الغاية]، وكلاهما دمشقيان، ألَّف رسالةً في الانتصار لهذا القول، وهو: أن من تعمَّد خروج صلاةٍ حتى خرج وقتها فإنه لا يقضيها، مع ملاحظة أن الشيخ لا يقول: كل الأوقات، بل يقول: إن الأوقات المتناظرة وقتها واحد؛

- فمن فوَّت صلاة الظهر حتى دخل وقت صلاة المغرب سقط القضاء عليه إذا أخَّرها من غير عذر.
- لكن لو أخرها إلى صلاة العر وجب عليه القضاء.

ويستدل بأثر: أبي بكر أنه قال كما في الصحيح: "إن لله عبادةً في الليل لا يقبلها في النهار، وله عبادةٌ في النهار لا يقبلها في الليل" وهذا يدل على أن الظهر والعصر كالوقت الواحد فحينئذٍ لا تُقضى، ومشى على هذه القاعدة وطردها على أنه لا بد من أمرٍ جديد.

مثالٌ آخر ينبني على هذه المسألة: صيام رمضان واجب وهو واضح، وقد جاء في الكتاب أن من كان له عذر من مرضٍ وسفرٍ ونحوه أنه يقضيه من أيامٍ أُخر، فهل من تعمَّد إفطار يومٍ في نهار رمضان من غير عذرٍ يلزمه القضاء أم لا؟ الإثم لا شك أنه عليه والعقوبة.

هناك رواية مذهب أحمد وهو قول المالكية: أن من تعمَّد إفطار يومٍ في نهار رمضان من غير عذرٍ فلا قضاء عليه، بناءً على هذه المسألة القول الذي قدَّمه المصنف: وهو أن القضاء لا بد له من أمرٍ جديد، ولا يوجد أمر، والآية إنما دلَّت على مَن كان له عذر فقط.

ويستدلون على ذلك: بحديثٍ رُوي عن أبي هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- مرفوعًا على إسنادٍ على ضعفٍ فيه أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ لَمْ يُجْزِئْهُ صِيامُ الدَّهْرِ وَلَوْ صَامَهُ» أو نحو مما رُوي عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في هذا الباب.

⇦ **والقول الثاني –وهو المذهب وهو قول الجمهور عمومًا–**: أن الأصل أن القضاء يجب بالأمر الأول، وبناءً عليه فمن تعمد إفطار يومٍ في نهار رمضان الإثم باقٍ، والقضاء باقٍ، الإثم ثابتٌ عليه، والقضاء باقٍ في ذمته بالأمر الأول وهو وجوب الصيام؛ ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥].

وهكذا هناك مسائل كثيرة جدًّا مبنية على هذا الأصل أوردها العلماء؛ من المسائل –لا نريد أن نُكثر في الفروع–:

مسألة الحج، فإن المتمتِّع والقارن إذا لم يجدا الهدي وجب عليهما صيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجعوا؛ يعني بعد انقضاء الحج؛ فمن أخَّر صيام الثلاثة أيام الأول عن الحج وآخرها أيام التشريق الثلاثة، فهل يقضيها بعد ذلك أم لا؟ لأهل العلم فيها قولان، والمذهب: أنها تُقضى فيصوم عشرة أيامٍ بعد ذلك، وقد جزم بتخريجها على هذه القاعدة الزركشي وقال: "وهذه مبنيةٌ على أصلنا أن القضاء يجب بالأمر الأول"، وهكذا الفروع لهذه القاعدة كثيرة جدًّا، ولذلك فإن هذه القاعدة مهمة.

"وإن لم يُقيد الْأَمر بِوَقْت.
وَقيل: هُوَ على الْفَوْر؛ فالقضاء بِالْأَمر الأول عِنْد الْأَكْثَر.
وَقَالَ أَبُو الْفرج المالكي والكرخي: هُوَ كالمؤقت".

يقول المصنف: (**وإن لم يُقيد الْأَمر بِوَقْت**) بل كان الأمر مطلقًا ليس مقيَّدًا، فإن العلماء كما تعلمون على قولين، مرَّ معنا في الدرس الماضي:

- منهم من يقول: إنه على الفور.
- ومنهم من يقول: إنه ليس على الفور.

فمن قال: إنه ليس على الفور فلا تدخل هذه المسألة التي سيوردها المصنف؛ لأنه إن فعله في أي وقتٍ فإنه يكون أداءً ولا يكون قضاءٍ.

لكن إن قلنا: إنه على الفور، ولذلك قال المصنف: (**وَقيل: على الْفَوْر**) أي وقيل: إن الوجوب ليس على التراخي وإنما هو على الفور، فحينئذٍ فإن الواجب عليه أن يأتي بالفعل المأمور به في أول وقته، وهو عُقيب العلم بالمأمور به حيث وجد شرطه؛ كبلوغٍ، واستطاعةٍ، ونحو ذلك؛ فإن أخَّره عن وقته الأول فإن الوقت الثاني بعده يُسمى قضاءً عندهم، أو في حكم القضاء.

ولذلك يقول: (**وَقيل: على الْفَوْر**) وهذه ذكرناها في الدرس الماضي ما الذي يترتب على الفورية.

قال: (**فالقضاء بِالْأَمر الأول عِنْد الْأَكْثَر**) أي عند أكثر العلماء حتى الذين قالوا: إن القضاء في الواجب المؤقت لا بد له من أمرٍ جديد، حتى أولئك قالوا هنا: يكفي فيه القضاء بالأمر الأول بناءً على هذا الأمر.

قال: (**وَقَالَ أَبُو الْفرج الْمَالِكِي والكرخي: هُوَ كالمؤقت**) أي يجري فيه الخلاف السابق لا أنه مجزومٌ بأنهما يريان بأنه لا بد من أمرٍ جديد؛ لأنه نُقِل عن الكرخي في كتب الحنفية التصريح بذلك أنه يُبنى الخلاف على الخلاف السابق خلافًا لبعض الشَّراح من شراح [مختصر ابن الحاجب] الذين ظنُّوا أن أبا الفرج والكرخي كلاهما يجزم بأنه لا بد من أمرٍ جديد في الواجب الذي يكون وسَّعًا حيث قلنا: إنه على الفور.

"مَسْأَلَة: الْأَمر بِالْأَمر بشيء لَيْسَ أمرًا بذلك الشيء عِنْد الْأَكْثَر".

هذه المسألة من مباحث الأمر التي لها تفريعات عند العلماء، وهذه المسألة صورتها: أن يأمر الشارع ونعني بالشارع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه هو الذي يُخاطب الناس، أن يأمر الشارع أحدًا بأن يأمر غيره بفعلٍ؛

- فالآمر هو الشارع الله -عَزَّ وَجَلَّ-.
- والمأمور وهو الثاني يسمونه وهو في الحقيقة المأمور الأول، هذا هو المأمور بالبلاغ.
- والمأمور بالفعل هو الثالث.

إذن عندنا الأول، والثاني، والثالث؛

- الأول: هو الآمر.
- والثاني: هو المأمور بالبلاغ والتبليغ.
- والثالث: هو المأمور بأن يفعل هذا الشيء.

فأصبحوا ثلاثةً.

قوله: (**الْأَمر بِالْأَمر بشيء لَيْسَ أمرًا بذلك الشيء**) معنى قوله: إنه (**لَيْسَ أمرًا بذلك الشيء**) أي أن الثالث الذي أُمِر بالفعل لا يكون هذا الشيء المأمور به واجبًا عليه ولا مندوبًا، وإنما يكون من باب الإرشاد فحسب، وهذا معنى قوله: (**لَيْسَ أمرًا بذلك**)؛ لأن الأمر عندنا يشمل:

- الوجوب.
- والندب.

كما تعلمون، إذن الأمر بالأمر فيه أمران:

- أمرٌ من الشارع للثاني، وهذا الأمر على الوجوب، إذا أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أحدًا بأن يأمر غيره بشيء، فيجب عليه أن يأمره.
- وأما الثالث: فليس واجبًا عليه.

أضرب مثالًا ثم آتي إلى الخلاف في المسألة، أشهر مثالٍ في هذه المسألة: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرٍ**»؛

- فالآمر الأول: هو الشارع.
- والمأمور الأول وهو المأمور بالأمر: هو الوليُّ.
- والمأمور بالفعل: هو الصبي الذي يكون ابن سبعٍ.

إذن الولي مأمورٌ أمر وجوبٍ أن يأمر أبناءه الصلاة، وأما الصبيُّ فليس واجبًا عليه بل ولا مندوبًا؛ لأنه ليس محلًّا للتكليف، ومر معنا هل شرط الندب التكليف؟ ذكرناه هناك في مبحث الأحكام التكليفية. إذن هذا أشهر مثال ينطبق عليه هذه المسألة.

قبل أن أنتقل للأمثلة في هذه المسألة؛ قول المصنف هنا: (**الْأَمر بِالْأَمر بشيء لَيْسَ أمرًا بِهِ**) ذكرت لكم قبل القليل: أنه لا بد أن يكون الآمر هو الشارع، فمن باب القسمة لكي نُفرِّق بين مسألتين؛ العلماء يقولون: إن المأمور بالأمر أحد شخصين:

⇦ إن كان نبيًّا فهذه مسألة أخرى بأن يأمر الله نبيَّه بأمرٍ كما في القرآن من أوامر الله -عَزَّ وَجَلَّ- لنبيه الكثيرة بأن يُبلِّغ، وستأتينا هذه المسألة على سبيل الانفراد وليست داخلةً معنا، وهي مسألة: هل المأمور بالخطاب داخلٌ في الخطاب أم لا؟ وستأتي في كلام المصنف إن شاء الله ربما.

⇦ **الحالة الثانية**: إذا كان المأمور بالأمر غير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وإنما هو أحد المكلفين كالصحابة ومن بعدهم من الأولياء، فإنهم في هذه الحال هو المراد بهذه المسألة.

هذه المسألة أورد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- فيها قولًا واحدًا فقط، وأشار لقولٍ مخالف؛

⇦ **فالقول الأول**: أنه ليس أمرًا به، وذكر أن هذا القول هو قول الأكثر، **ممن** جزم بهذا القول: أبو محمد بن قدامة في [الروضة]، جزم به المرداوي، جزم به ابن مفلح، جزم به في [المسوَّدة]، بل قال السفَّاريني: "قد جزم علماؤنا بذلك" من باب الجزم.

⇦ **القول الثاني –وهو الذي يُقابل قول المصنف**: الأكثر، مَن هم الأقل الذين قالوا بخلاف ذلك–: أن الأمر بالأمر أمرٌ، وهذا القول نُسب للحنفية، ونسبه المرداوي للعبدري وابن الحاج.

⇦ **هناك قول ثالث في الحقيقة هو أجود الأقوال**: وسأذكر لك لماذا في التطبيقات إن شاء الله، وهذا القول هو الذي قاله ابن القيم، وقد أخذه ابن حجر بمضمونه وأتى به في [فتح الباري]، وقال: "الصواب التفصيل".

وهذه هي طريقة المحققين في المسألة، فيقول ابن القيم في حاشية [السنن]: "إن فصل النزاع في هذه المسألة أن المأمور الأول –الذي هو الرجل الثاني–:

– إذا كان مبلِّغًا محضًا كما أمر النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– الصحابة بأن يُبلِّغوا عنه بعض الأمور؛ كقوله: «مُرْهَا فَلْتَصْبِرُ» ونحو ذلك فإنه يكون أمرًا من الشارع به أي بذلك الشيء.

– وإن كان غير ذلك فإنه لا يكون مأمورًا به، ليس الأمر بالتبليغ من باب تبليغ الغائب غير الحاضر النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– وإنما هو من باب الأمر العام، فإنه يكون ليس أمرًا به" وذكر أن هذا هو فصل الخطاب في المسألة.

بعض أهل العلم يحكي هذا القول بطريقةٍ أخرى فيقول: إن القرينة حيث وجدت فإنه في هذه الحال تدل على المراد، وهذه مفهومة من كلام صاحب [المسودة] لما قال: "إن الأمر بالشيء ليس أمرًا به إلا بدليل"؛ أي حيث دلَّ الدليل عليه، فهذه كلمة (إلا بدليل) فضفاضة لكن تفصيلها كما ذكر ابن القيم في شرحه لـ [تهذيب تهذيب السنن]؛ لأن السنن لأبي داود هذَّبها المنذري، ثم هذَّب التهذيب ابن القيم، ثم شرح تهذيبه هو للتهذيب للسنن، فيختصرون فيقولون: [شرح تهذيب السنن] وإلا فهو حقيقته حاشيةٌ على [تهذيب تهذيب السنن].

من فروع هذه المسألة واضح مسألة ذكرناها قبل قليل، وهي: «مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ» هذا مثال واضح تنطبق فيه القاعدة.

من الأمثلة: مثال هو محل الإشكال: وهو ما ثبت في الصحيح من حديث ابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- لما طلَّق زوجته وهي حائض أن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال لأبي عمر: **«مُرْهُ فَلِيُرَاجِعْهَا»** فعلى القاعدة التي قدَّمها المصنف وجزم بها الواجب أن يكون الأمر هنا للإباحة، فمباحٌ لمن طلَّق زوجته طلاقًا بدعيًّا باعتبار الزمن، بأن طلَّقها في حيضٍ أو في طهرٍ جامعها فيه، يُباح له أن يُراجعها من باب الإباحة.

مع أن المعتمد في المذهب أن هذا الأمر أمر وجوب، فيجب عليه أن يُراجعها لظاهر النص: **«مُرْهُ فَلِيُرَاجِعْهَا»**، ويقول: إن الطلاق واقع، وهو الذي دلَّ عليه الحديث؛ لأنه قال: **«فَلِيُرَاجِعْهَا»** والرجعة لا تكون إلا بعد طلاق، بل قد ثبت عن ابن عمر، وعن نافع، وعن أيوب، وعن كثيرٍ من أصحاب ابن عمر أنها حُسبت على ابن عمر تطليقه، لكن الرجعة هنا حكمٌ منفصل.

قوله: «مُرْهُ فَلِيُرَاجِعْهَا» فما هو توجيهها على القاعدة؟

قال المؤلف وهو ابن اللحام في [القواعد الأصولية]: "هذا مشكِل على قوعد المذهب"، لكن نقول: له توجيهان على التفصيل الذي ذكره ابن القيم:

⇦ فإن عمر حينئذٍ يكون مأمورًا أمر تبليغ غائب، **«مُرْهُ فَلِيُرَاجِعْهَا»** من باب تبليغ الغائب، فيكون كأن الخطاب قد جاءه من النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فيكون على الوجوب، فحينئذٍ حلَّ الإشكال.

⇦ أو نقول: على قول ما ذكره ابن قدامة وصاحب [المسوَّدة] إلا بوجود دليل، فيبحثون عن دليلٍ يدل على ذلك، فذكروا أن الدليل الذي يدل على لزوم الرجعة فعل ابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- لما امتثل أمر النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وقد كان ابن عمر كما جاء في بعض الآثار عند ابن شيبة -نسيت الآن- كان يُلزِم بها أي بالرجعة، ويأمر من طلَّق في الحيض أن يُراجع وجوبًا، فهم من الأمر الوجوب، فيكون حينئذٍ الرجوع بناءً على فَهم الصحابة وقضائهم -رضوان الله عليهم-.

"مَسْأَلَة الْأَمر بالماهية لَيْسَ أمرًا بشيء من جزئياتها عِنْد ابْن الْخَطِيب وَغَيره خلافًا للآمدي".

هذه المسألة من المسائل المشكلة حقيقةً، وقبل أن أبدأ بهذه المسألة وشرحها أذكر مسألةً تكون مشوقةً لثمرتها، فإن الرازي لما ذكر هذه المسألة وهو من أشهر من درجت عنده هذه المسألة، ذكر أن

هذه المسألة قاعدةٌ شرعيةٌ برهانية -أي عقلية-، أنها قاعدةٌ شرعيةٌ برهانية ينحلُّ بها كثيرٌ من القواعد الفقهية.

لماذا قدَّمت هذه المقدمة؟ لكي تعلم أن هذه المسألة إن تعبت بعد قليل في فهمها وتصور الإشكال فيها، فاعلم أن كثيرًا من القواعد الفقهية تنبني عليها.

من القواعد الفقهية التي قيل: إنها تنبني على هذه القاعدة: قيل:

- إن قاعدة "الزيادة على الواجب" التي تقدمت معنا كالطمأنينة مثلًا هي مندرجةٌ تحت قاعدتنا هنا.
- أن قاعدة: "الأمر بأوائل المسميات" التي ذكرها القرافي مندرجةٌ تحت قاعدتنا هذه.
- أن الأمر بالشيء هل هو أمرٌ بلازمه الذي لا يتحقق إلا به؟ نصَّ الحُصني في كتابه [القواعد] أنه مندرجةٌ تحت هذه القاعدة أو متفرعةٌ عليها.
- بل إن كثيرًا من فروعات "ما لا يتم الواجب إلا به" هي مندرجةٌ تحت هذه القاعدة.

♣ **نبدأ بهذه القاعدة باختصار بحسب ما يسمح به الوقت لضيق الوقت:**

يقول الشيخ: (**الْأَمر بالماهية**) المقصود بالأمر بالماهية مأخوذة من (ما هو الشيء؟) فالأمر بكُنْه الشيء وأصله هذا هو الأمر في الماهية.

الإشكال في هذه المسألة: أن هذه المسألة اختُلِف فيها اختلافًا يصل إلى حدِّ التناقض، فالرازي يقول: إن الأمر بالماهية ليس أمرًا بشيءٍ جزئياته، بينما الآمدي يقول: "لا يُتصور الأمر بالماهية إلا بالأمر بشيءٍ من جزئياته" هو لا يتصور في العقل، عقلًا لا يوجد هذا الشيء، فهو نقيض ليس مجرد حكم حلالٌ وحرام، بل يقول العقل؛ لأنها قاعدة برهانية عقلية يقول: لا يوجد هذا الشيء.

بعض أهل العلم أراد أن يجمع بينهم، في الفرق طبعًا سيأتينا إن شاء الله بعد ذلك في الفرق بين الكلي، والكل، والكلية، لكن لا أُريد أن أذكره الآن هنا، لكن سأذكره فيما بعد، بكن باختصار سأوجز: أن عبارة (**الْأَمر بالماهية**) له دلالتان، فحيث عرَفت هاتين الدلالتين انحلَّ عندك الإشكال الذي بين الآمدي وبين الرازي؛

⇦ **الدلالة الأولى للأمر بالماهية:** هو الأمر بالماهية المجردة، ومعنى قولنا: إنه أمرٌ بالماهية المجردة أي أمرٌ بفعل الشيء بشرط ألا يكون معه شيءٌ آخر، هذه الماهية المجردة هي التي يقول عنها الآمدي:

إنها لا توجد إلا في الذهن، ولا يمكن أن توجد في الفعل، لا يمكن أن توجد في الواقع، هذه التي قصدها الآمدي وتُسمى الماهية المجردة.

⇦ **الأمر الثاني**: الماهية المطلقة، والأمر بالماهية المطلقة معناه الأمر بالشيء من غير اعتبار شيءٍ معه.

- الأولى: بشرط ألا يوجد معه شيء.
- هذه من غير اعتبار أن يكون أو أن يوجد معه شيء.

فسواءٌ وُجِد معه شيءٌ أو لم يوجد يكون امتثالًا للأمر لكنه زائدٌ عن الحد الواجب الذي أُمِر به، إذن هما أمران وليس أمرًا واحدًا.

إذا عرَفت ذلك فإنه مسلَّم عند كثيرٍ من العلماء أن كثيرًا من اختلاف العقلاء إنما مردُّه للاشتراك في الألفاظ، والآمدي والرازي بينهما خلافٌ كثير، وهناك كتابٌ سيُطبع قريبًا وجد مؤخرًا في المسائل التي اعترض بها الآمدي على الرازي، فبين الآمدي والرازي كثير من الاعتراضات، ولعل الخلاف في هذه المسألة هو من اختلاف سببه الاشتراك في الدلالة؛ فكل واحدٍ منهما قصد أمرًا يختلف عن مقصود الآخر.

وهذا التوجيه هو الذي وجهه الشيخ تقي الدين، فإنه وجهه بكلامٍ طويلٍ في [درء التعارض] فقد صوَّب كلام الرازي، وصوَّب كلام الآمدي، ولكنه قال: "إن كلام الرازي محمولٌ على الماهية المطلقة، وأما الآمدي فإنه محمولٌ على الماهية المجردة، فلا يمكن أن تُمتثل الماهية المجردة إلا بفعل بعض جزئياته"، وهذه المسألة تنحل، ولذلك أجاد الشيخ تقي الدين في فهمه للمسألة، وفي تصوره لها.

إذن فالخلاف الذي أورده المصنف هنا تبعًا لابن الحاجب أو تبعًا لغيره أيضًا كثير هو في الحقيقة نتيجته ليست خلافًا كبيرًا، نرجع لكلام المصنِف:

يقول المصنف: (**الْأَمر بالماهية**) طبعًا المراد بالماهية الماهية الكلية وليس الكلِّ، والمراد بها الكلية الطبيعية؛ لأن الكليات:

- طبيعية.
- ومنطقية.
- وعقلية.

الطبيعية: هي المراد بها المطلقة.

وأما العقلية والمنطقية: فقد صرَّح التاج السبكي أنها لا يمكن أن توجد الماهية العقلية والمنطقية إلا في الذهن، وهي التي نسُميها قبل قليل سميناها بالماهية المجردة.

قال: (**الْأَمر بالماهية**) أي الكلية الطبيعية (**لَيْسَ أمرًا بشيء من جزئياته**) طبعًا هنا عبَّر المصنف بالجزئية ولم يُعبِّر بالأجزاء؛ لأن هناك فرقًا بين الجزئية والجزء؛ لأن الأمر بالشيء أمرٌ بجزئه، لكنه ليس أمرًا بجزئياته؛ لأن الجزئي هنا في مقابل الكلي، بينما الجزء بمعنى البعض، نبَّه للفرق بين التعبيرين القرافي في كتابه الجليل [الفروق]، وكتاه [الفروق] هذا من أجلِّ الكتب التي أُلِّفت في ذلك العصر، بل ربما لم يؤلف بعده مثله.

قال: (**لَيْسَ أمرًا بشيءٍ من جزئياته**) وإنما هو أمرٌ بماذا؟ إنما هو أمرٌ بنفس الماهية الكلية الطبيعية التي هي الماهية المطلقة.

- معنى هذا الكلام: إذا أمر الشرع بالصلاة، فكل شيءٌ يصدُق عليه أنه صلاةٌ فهو الواجب.
- في كلام المكلَّفين: إذا أمر الشخص وكيله أن يبيع ويسكت، فكل بيعٍ يبيعه صحيح سواءً بثمنٍ غالٍ، أو بثمنٍ معتادٍ، أو بثمنٍ مغبونٍ فيه؛ لأنه أذِن له بالبيع، ولا مقيد للمطلق من الأمر، وإنما أمر بالكلية العامة وهي الماهية بالبيع المطلق.

إذن هذه القاعدة تتفرع عليها مسائل: ما لا يتم الواجب إلا به.

قول المصنف: (**عِنْد ابْن الْخَطِيب**) كلمة ابن الخطيب هذا مصطلح مشهور جدًّا في كتب التفسير وفي كتب الأصول، دائمًا إذا أطلقوا ابن الخطيب فيقصدون به الفخر الرازي، دائمًا يُسمى بابن الخطيب؛ لأن أباه يبدو أنه كان خطيبًا في الري، ربما ذلك.

قال: (**عِنْد ابْن الْخَطِيب وَغَيره**) أو وغيره من العلماء، هذا ذهب له كثير من الأصوليين ويُسمونهم أتباع الرازي؛ لأن الرازي في [المحصول] ألَّف كتابًا بُنيت عليه عشرات الكتب، [التحصيل الأرموي] مأخوذٌ من [المحصول]، والآن خرجت مجموعةٌ كتب تُسمى الكتب المبنية على [المحصول]، طلع منها أظن أربعة أو خمسة كتب في سلسلةٍ واحدة، كلها مبنيةٌ على كتاب الرازي، ونادرًا أو قليلًا ما يتعرضون على كتابه.

هذا القول الذي هو قول الرازي جزم به ابن رجب في [القواعد]، جزم به كثيرٌ من الحنابلة، وأما قول الآمدي فهو أيضًا كما ذكرت لك، وقلت لك: أن الشيخ تقي الدين صحَّح القولين، فذكر قول الرازي وقال: هو صحيحٌ لكن لا يلزم إذا لم يكن أمرًا بشيءٍ من المعينات أن يكون فاعل المعين ممتثلًا، ثم ذكر قول الرازي بعد ذلك، وقال: "وهذا صحيحٌ أيضًا باعتبارٍ دون اعتبار" وذكرت لكم هذا الكلام.

"مَسْأَلَة: الْأَمْرَانِ المتعاقبان بمتماثلين، وَلَا مَانع عَادَةً من التّكْرَار من تَعْرِيفٍ أَو غَيره، والثاني: غير مَعْطُوف مثل: (صلِّ رَكْعَتَيْنِ، صلِّ رَكْعَتَيْنِ).

قيل: مَعْمُولٌ بهما وَاخْتَارَهُ القاضي وَأَبُو البركات وأكثر الشَّافِعِيَّة.

وَقيل: تَأْكِيد وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخطاب والمقدسي، وَقيل بِالْوَقْفِ".

هذه المسألة هي التي يُسميها العلماء بتكرار الأمر، بمعنى أن صفة الأمر تُكرَّر أكثر من مرة، مثالها: ما أورده المصنف؛

- إذا جاء الشارع فقال: (**صلِّ رَكْعَتَيْنِ، صلِّ رَكْعَتَيْنِ**) هذا مثالها في كلام الشارع لو وجد.
- في كلام للمكلَّفين: لو أن شخصًا قال لوكيله: (بِعْ، أو اشترِ بدرهمٍ اشترِ بدرهمٍ) هل هو شراءٌ بدرهمين أم هو شراءٌ بدرهمٍ واحد.

هذه المسألة إنما تجري عند الذين يقولون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وأما الذين يقولون: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار فيقولون: إنه لا ثمرة لها، صرَّح بذلك القاضي أبو يعلى وغيره، فقالوا:

- إن الذين يقولون: إن الأمر يقتضي التكرار؛ فبالصيغة الأولى يقتضي تكرار الفعل أكثر من مرة.
- وأما الذين يقولون: لا يقتضي التكرار فيرون هذه الصيغة هل هي قرينةٌ على التكرار أم لا؟

إذن جريان الخلاف الذي سيورده المصنف إنما هو عند الذين يقولون: أن الأمر المطلق ليس للتكرار.

بدأ المصنف بذِكر صورة المسألة فقال: (**الْأَمْرَانِ**) يعني أن يأتي صيغة الأمر (**المتعاقبان**) يُقابل المتعاقبين غير المتعاقبين، فغير المتعاقب لا يدخل معنا.

ما معنى غير المتعاقب؟ غير المتعاقب هو أحد أمرين، له صورتان:

الصورة الأولى: أن يأتي بالأمر الأول ثم يسكت سكوتًا طويلًا، ثم يأتي بالأمر الثاني، فيكون الأمران غير متعاقبين.

الصورة الثانية: أن يأتي بالأمر الأول ثم يمتثل المأمور الأمر، ثم يأتي به مرةً ثانية، فحينئذٍ لا يكون متعاقبين، بل بينهما فاصلٌ وهو الامتثال.

وعندما نقول: إن الأمرين لا بد أن يكون متعاقبين، ليس المراد بالتعاقب التوالي بأن تكون متصلة، صلِّ صلِّ، وإنما المقصود أن تكون متعاقبةً لا فصل بينها فصلًا طويلًا ولا بامتثالٍ للمأمور، هذا المراد عندهم.

وقوله: (**بمتماثلين**) يقصد أن المأمور فيهما واحد، وليس المقصود الصيغة وإنما المأمور به، فقد يقول مرةً: (افعل)، ومرةً يقول: (لتفعل) ولكن المقصود بالمأمور فيكون متماثلًا.

ويُقابل غير المتماثل غير المتماثل، فلو قال: (صلِّ ركعتين، وصمْ يومين) فهما غير متماثلين فلا يدخل معنا، وإذا كان غير متماثلين، أو غير متعاقبين، فكل أمرٍ يُحمَل على التأسيس ولا يُحمل على التأكيد وجهًا واحدًا.

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**وَلَا مَانع عَادَةً من التّكْرَار من تَعْرِيفٍ أَو غَيره**) هذا القيد الثالث: وهو ألا يوجد مانعٌ من التكرار وهذا المانع:

- قد يكون لغويًّا وهو الذي عبَّر عنه المصنِّف بالتعريف.
- وقد يكون غير لغويٍّ.

نبدأ أولًا: بتعريف المانع اللغوي الذي أورده المصنِّف، قال: (**وَلَا مَانع عَادَةً من التّكْرَار من تَعْرِيفٍ) من تَعْرِيفٍ** يعني أن يكون معرفًا ب (أل) فإن (أل) هذه تدل على عدم التكرار؛ فلو قال شخصٌ لوكيله: (أعطِ زيدًا الدرهم) ف (أل) هذه تدل على هذا العهد، فحينئذٍ يدل على عدم التكرار أنه درهمٌ واحد. خالف بعض الأصوليين في (أل) هذه وقال: إنها تفيد الجنس ولا تفيد التكرار، لكن ردُّوا عليهم، وأشهر من نقل عن هذا هو الرازي.

قوله: (**أَو غَيره**) أي ولا مانع عادةً من التكرار من غير اللغة، فاللغة كالتعريف، ومن غير اللغة.

من أمثلة غير اللغة: قالوا: الدلالة الحالية، فقد يدل الحال على أنه إنما قصد التأكيد، ولم يقصد التأسيس فيكون مفيدًا للتكرار؛ كأن يكون رجلًا عطشان، ومن شدة عطشه يُكثر الكلام في طلب

الماء، فيقول: (أسقني ماءً، أسقني ماءً، أسقني ماءً) فيُكرر، فالدلالة الحالية تدل على أنه يريد ماءً واحدًا يدفع عطشه، لا أنه يُكرر عليه بكثيرة الأكواب وبكثرة السُقيا، فالدلالة الحالية تدل على أنه قصد غرضًا معينًا وهو دفع العطش عنه ولو كرر الطلب، فتكرار الطلب هنا محمولٌ على التأكيد على المعنى لا على التأسيس وطلب التكرار، هذا هو القيد الثالث.

القيد الرابع الذي أورده المصنف قال: (**والثاني: غير مَعْطُوف**) فلو كان معطوفًا فقال: (**صلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصلِّ رَكْعَتَيْنِ**) فلا شك أن العطف حينئذٍ يدل على التأسيس ولا يكون داخلًا في الخلاف في هذه المسألة وجهًا واحدًا، وينبني عليه مسألة الطلاق فإن هناك فرقًا وسيأتي بعد قليل، فرقًا بين أن يقول: (أنتِ طالقٍ أنتِ طالقٌ) وبين أن يقول: (أنتِ طالقٍ وَأنتِ طالقٌ) فإن الواو هنا تدل على التأسيس والتكرار ولا تدل على التأكيد.

♣ **ذكر المصنف الخلاف فيها فأورد أقوالًا:**

⇦ **القول الأول:** قال: (**قيل: مَعْمُولٌ بهما**) طبعًا عبَّر المصنف بقوله: (**قيل**) ولم يجزم به؛ لأن المصنف يرى أصلًا أن الأمر للتكرار، فهذه المسألة كلها ليست داخلة، ولذلك عبَّر بقيل.

قال: (**قيل: مَعْمُولٌ بهما**) أي بالأمر الأول (**صلِّ رَكْعَتَيْنِ**)، وبالأمر الثاني (**صلِّ رَكْعَتَيْنِ**) فيكون مأمورًا بصلاة الركعتين مرتين.

قال: (**وَاخْتَارَهُ القاضي**) طبعًا اختار القاضي في بعض كتبه وهي الروايتين والوجهين؛ لأنه في هذا الكتاب اختار أن الأمر المطلق ليس للتكرار ولكن إن كُرِّر اللفظ فإنه يدل على تكراره.

قال: (**وَأَبُو البركات**) يعني بأبي البركات المجد بن تيمية.

(**وأكثر الشَّافِعِيَّة**) وقول المصنف: إنه قول أكثر الشافعية تبع فيه غيره، ومن أعلم الشافعية بأصحابه أبو إسحاق الشيرازي، فإن أبا إسحاق في شرح [اللُّمَع] نسب هذا القول لبعض الشافعية واختاره هو، ولم يقل: إن أكثر أصحابه يدل عليه، ولكن على العموم نقول: لنقل: كثير من الشافعية ربما.

⇦ قال: (**وَقيل**) وهذا هو القول الثاني.

(**تَأْكِيد**) أي أنه تأكيدٌ للأمر الأول ولا يُفيد التكرار.

(**وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخطاب**)؛ لأن أبا الخطاب أيضًا لا يرى أن الأمر المطلق يفيد التكرار.

(**والمقدسي**) ويعني بالمقدسي ابن قدامة -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

قال: (**وَقيل**) وهو القول الثالث (**بِالْوَقْفِ**) وهذا القول وهو القول بالوقف قال به أبو الحسين البصري في كتاب [المعتمَد] الذي هو أصل [التمهيد] لأبي الخطاب الكلوذاني، ولكن أبا الحسين البصري كان بناه على أصول المعتزلة، وأبو الخطاب جعله على أصول أحمد.

قال: (**وَقيل: بِالْوَقْفِ**) قد صرَّح أبو الحسين البصري بالوقف، ونُسب هذا القول للأشاعرة، نسبه المرداوي، ويحتاج إلى مراجعة.

(**بِالْوَقْفِ**) معناه أنه لا ندري هل يدل على التكرار أم لا؟ فننتظر حتى يدل دليلٌ خارجيٌّ عليه.

هذه المسألة هل ينبني عليها خلافٌ أم لا؟

نقول: نعم ينبني عليها خلافٌ وخاصةً في كلام المكلَّفين، من أشهر المسائل التي بُنيت عليه: قالوا: قول الرجل لزوجه: (أنتِ طالقٌ أنتِ طالقٌ) أو (أنتِ طالقٌ طالقٌ) هل تدل على التكرار أم لا؟ صرَّح بعض الفقهاء على بنائها عليها، ممن صرَّح بذلك المازري في كتابه العظيم [شرح التلقين] وكتاب المازري هذا، طبعًا المازري يُنطق بنطقين:

- المازَري.
- والمازِري.

ولكن أرجح النطقين وأولاهما الفتح، فتقول: المازَري، وكتابه كتابٌ عظيم وُجِد بعضه، وفُقِد بعضه، طبع منه ثماني مجلدات، وهو كتاب [شرح التلقين] في مذهب المالكية، والتلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر، وهو كتاب عظيم جدًّا حتى إن ابن بُزيزة لما أراد أن يشرح [التلقين] قال في المقدمة، قال: "والتلقين لم يُشرَح، وأما شرح المازري فليس شرحًا، وإنما هو كتاب مذهب" يقول: المذهب كله في هذا الكتاب، فهو مليءٌ بالضوابط والأصول.

ولذا فإن الونشريسي في كتابه [القواعد] المسمَّى بـ [إيضاح المسالك] أظن إنما جمع قواعده من كتاب المازري هذا، فاستخرج عددًا من القواعد الفقهية منه وبناها عليه، كما أن بعضهم استخرج أظن العلائي أو الثاني استخرج قواعدًا من الرافعي من كتاب [العزيز] للرافعي، باعتبار أنه حوى كثيرًا من القواعد الفقهية عندهم.

على العموم هذا الأصل صرَّح بهذا البناء، والمذهب فيه روايتان بناءً على ذلك، طبعًا هناك أيضًا مسائل أخرى تنبني وأغلبها في كلام المكلفين.

"مَسْأَلَة: يجوز أَن يرد الْأَمر مُعَلّقًا بِاخْتِيَار الْمَأْمُور، ذكره القاضي وَابْن عقيل".

هذه المسألة مشهورة عند الأصوليين باسم: "مسألة التفويض"، ومعنى التفويض يعني أنه يُفوَّض للمكلَّف الفعل وترك الفعل، وسيأتي إن شاء الله في الأخير هل توجد لها تطبيقات أم لا توجد لها تطبيقات؟

قول المصنف: (**يجوز**) خذ قاعدة: أيُّ كتابٍ فقهيٍّ يُعبِّر بالجواز، فيعني بالجواز الحكم التكليفي المعروف، وهو جواز الفعل والترك، والتخيير بين الفعل والترك، بينما في كتب الأصول: إذا أُطلق لفظ الجواز فإنه يُقصد به الجواز العقلي، وهذه ذكرتها أكثر من مرة، أظن مرتين أو ثلاث، كل ما يُسمى جوازًا في كتب الأصول فالمراد به الجواز العقلي.

لماذا نبَّهت على هذا؟ لأن المصنف إنما بحث في مسألة هل يجوز عقلًا ذلك أم لا يجوز عقلًا؟ وأما الوجود فهو الذي سنتكلم عنه حيما ينتهي الحديث عن هذه المسألة باختصار.

صورة هذا المسألة كما ذكرت لكم: هل يمكن أن يوجد أمرٌ من الشارع مفوَّضٌ إلى المكلَّف الاختيار بين الفعل والترك أم لا؟ طبعًا هذه المسألة تختلف عن مسألة الواجب المخيَّر؛ لأن الواجب المخيَّر ليس مخيرًا بين الفعل والترك، وإنما مخيَّرٌ بين فعل أحد الخصال –بين فعل أحدها– لا ترك الجميع، وقد بنى القاضي هذه المسألة على تلك، والأقرب: أنها دليلٌ لها؛ فالذين منعوا في تلك المسألة إنما بنو قولهم على المنع العقلي في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**يجوز أَن يرد الْأَمر مُعَلّقًا بِاخْتِيَار الْمَأْمُور**) هنا مناسبة نذكر مسألة: وهو أن هذه المسألة قلنا: إن بحثها في باب الجواز العقلي، وأما الوجود الشرعي فإنه يتصور فيما إذا كان الأمر أمر ندبٍ، وهذا بالإجماع يجوز، فإن المندوبات كلها مخيَّرٌ المرء بين فعلها وتركها مع أنه مأمورٌ بها، ونحن نقول: إن المندوب مأمورٌ به، بقي عندنا: التخيير في الأمر الواجب.

لماذا ذكرت هذين القسمين؟ لأن الشيخ تقي الدين ذكر أن:

- بعضهم يخص الخلاف بالمندوب.
- وبعضهم يجعله في الأمرين.

قال: "وهذا هو ظاهر كلامهم".

قوله: (**مُعَلّقًا بِاخْتِيَار الْمَأْمُور**) أي الذي وجّه له الخطاب بالفعل ومأمورٌ بالفعل، فهو مخيَّرٌ بين الفعل والترك.

قال: (**ذكره القاضي**) يعني القاضي أبو يعلى، ونصَّ عليه في [العُدَّة].

(**وَابْن عقيل**) وصرَّح به في كتابه [الواضح]، وممن جزم بذلك ابن حمدان وغيرهم.

وقول المصنف: إنه ذكره، لم يذكر فيه خلافًا مع أنه وجد خلاف عند بعض العلماء، حكاه ابن عقيل، قد حكى ابن عقيلٍ عن بعض المعتزلة أنهم يقولون: لا يجوز ذلك، وبنوا عليه أنه لا يجوز الواجب المخيَّر وهذ تقدَّم ذِكره.

وقد تردد التاج السبكي في [جمع الجوامع] هل يجوز ذلك أم لا؟ قال: فيه تردد، ولم يجد جوابًا، فهو متوقف، فيكون هذا قولًا ثالثًا: وهو التوقف، مع أن كثير من شرَّاح [جمع الجوامع] كالمحلِّي، والزَّجراجي، وكثيرون، والكوراني، وزكريا في اختصار [جمع الجوامع] الذي هو لبُّ الأصول، كلهم جزموا أن الصواب جوازه، كما جزم به المصنف، وهو الذي جزم به الحنابلة.

ما هي ثمرة هذه المسألة؟

ذكر الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن هذه المسألة إنما تبحث الجواز العقلي فقط، وأما الوقوع في الأحكام التكليفية فلم تقع، فلا ثمرة لها في الأحكام التكليفية، قال: لكن تُشبهها مسألة من باب الشبه، هي ليست هي لكن فيها شبهٌ بها، قالوا: إذا قال الشارع: احكُم بما شئت، فحينئذٍ أنت مخيَّرٌ بين الفعل والترك، مثلما قيل لسعد بن معاذ: (احكم في اليهود) فيحكم بهم بما شاء.

يقول: هذه تُشبهها، وقد نقول: إنها مندرجةٌ تحتها، لكنه جزم أنه لا وقوع لهذه المسألة، وإنما البحث كله في الجواز العقلي ولذلك اختصرنا فيها.

س: [١:١٦:١٥]

ج: هذا مسألة تعليق الحكم على المشيئة، هل يدل على ذلك أم لا؟ ثبت عن النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في الصحيح أنه قال: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ» وجاء أنه قال: «لِمَنْ شَاءَ»، وقال مثلها أيضًا في صلاة المغرب خصوصًا.

قول النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «لِمَنْ شَاءَ» هل هذا يدل على التخيير أم لا؟

فالذين يقولون: إنه يدل على التخيير فهو يقول: أمرٌ خُيِّرَ بين الفعل والترك، لكنهم لا يحملونه على الوجوب، وإنما يحملونه على الندب، فيقولون: أمرٌ خُيِّرَ بين الفعل والترك لكنه مندوب، ويكون مستحبًا، وقد ذكرت لكم أن التخيير في المندوبات موجود، وإنما في الواجبات هو الذي لا يوجد له مثال.

نرجع لهذه المسألة وهي مسألة: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلاَةٌ»، **أو** «صَلُّوا بَيْنَ أَذَانِ المَغْرِبِ لِمَنْ شَاءِ»، **التخيير بين الفعل والترك هل يُبقيه أمرًا أم لا؟ فيه روايتان في المذهب:**

⇦ **فالمشهور من المذهب**: أن صلاة ركعتين بين أذان وإقامة المغرب إنما هو مباحٌ وليس سنَّة، فليس مسنونًا لكن من صلَّى له أجر؛ بمعنى أنه يُصلَّى لا لكونه بين أذانٍ وإقامة، وإنما يؤجر لأجل أنه صلَّى ركعتين، فليست هناك سنَّةٌ بين الأذان والإقامة.

⇦ **والرواية الثانية في المذهب**: أن هذا التخيير هو إبقاءٌ للأمر، فحينئذٍ يبقى الأمر مندوبًا فيكون مسنونًا صلاة ركعتين بين الأذان والإقامة للمغرب، ويكون كذلك يبقى أمرًا لكنه مخيَّرٌ بين الفعل والترك فلا تعارض، والأنسب لقاعدة الباب: الندب وعدم الإباحة، لكن المذهب ربما علَّقوها على ذلك.

طبعًا الأمثلة كما قلت لكم إنما هي أمثلة في المندوبات دون الواجبات، لكن ربما نقول أمر -هنا مناسبة قبل أن ننتقل للمسألة التالية مع أني لا أُريد أن أُطيل في هذه المسألة-: أنا أظن أن الأصوليين بحثوا هذه المسألة لأجل نقطةٍ عقَدية، وذلك أنه ينبني عليها مسألة عقَدية: وهو تعليق الله -عَزَّ وَجَلَّ- الإيمان على المشيئة، ففي بعض الآي علَّق الله -عَزَّ وَجَلَّ- الإيمان على المشيئة، مثل قول الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (٢٧) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾[التكوير: ٢٧-٢٨] فعُلِّق الإيمان والاستقامة والذِكر والامتثال والطاعة على المشيئة، فهل هذا جائزٌ أم لا؟

- المعتزلة يرون: أن هذا غير جائز، وأن هذا لا يمكن أن يكون، وهذا مبني على رأيهم في القدر؛ لأنهم قدرية.
- وأما أهل السنَّة فيقولون: إن الأمر صيغته يمكن أن تكون معلقة على المشيئة لكنه يبقى واجبًا عينيًّا عليهم.

وجدت من صرَّح بذلك الآجرِّي في هذه المسألة، فقد نصَّ الآجري -عليه رحمة الله- في كتاب [الشريعة] لما أورد هذه الآيات التي تُعلِّق الإيمان على المشيئة، وكيف أن المشركين لما نزلت عليهم هذه الآية قالوا: إن الأمر إلينا؛

- إن شئنا استقمنا، وإن شئنا لم نستقِم.
- وإن شئنا آمنا، وإن شئنا لم نؤمن.

فأنزل الله -عَزَّ وَجَلَّ- بعد ذلك قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[التكوير:٢٩]. ردًّ عليهم الآجرِّي في بيان أن هذا التعليق، يقول الآجرِّي بعد أن أورد الحديث الذي يدل على معناه، قال: "فاعتبروا أيها المسلمون هل لقدريٍّ في جميع ما تلوته حُجَّة إلا خذلانًا وشقوة" فالمعتزلة قدرية، واستدلالهم كاستدلال أبي جهلٍ بهذه الآي أنه لا يمكن أن يكون واجبًا معلَّقًا على المشيئة، بحيث عُلِّق على مشيئتهم فإنه يكون جائزًا ولا يبقى واجبًا.

ففي هذه الحال استدلوا به على سقوط الواجب، وهذا كلام طبعًا باطل، ومن أجود من بيَّن هذا الكلام الآجرِّي وغيره من علماء السنَّة -عليهم رحمة الله-.

"مَسْأَلَة: يجوز أَن يرد الْأَمر والنهى دَائِمًا إلى غير غَايَة، فَيَقُول: (صلُّوا مَا بَقِيتُمْ أبدًا) عِنْد الْأَكْثَر خلافًا للمعتزلة".

هذه المسألة هي تُسمى تأبين التكليف بلا غاية، وهذه المسألة يُنظر لها من جهتين، وهناك مسألة ثالثة ستأتينا إن شاء الله:

- **المسألة الأولى:** من حيث الجواز العقلي وعدمه، وهو الذي بحثه المصنف.
- **والمسألة الثانية:** هل لها ثمرة هذه المسألة أم لا؟ سنتكلم عنها إن شاء الله.
- **والمسألة الثالثة:** سيتكلم عنها المصنف بعد ذلك، وهو أن الأمر أو النهي إذا كان مؤبدًا إلى غير غاية هل يجوز نسخه أم لا؟ ستأتينا إن شاء الله في باب النسخ.

المسألة الأولى: وهي قضية الوجود وعدمه، ذكر المصنف فيها قولين:

⇦ **القول الأول:** أنه يجوز عند الأكثر، ومراده بالأكثر أي أكثر أهل العلم، وقال ابن عقيل: "نثره أصحابنا"، وذكر المجد أنه قال به الفقهاء، وقال به الأشاعرة، والأصوليين، وكل هذا صريح، بل

إن الباقلاني في [التقريب] حكى الاتفاق بين أهل العلم على أنه يجوز أن يرِد الأمر إلى غير غاية، فيُقال: (**صلُّوا مَا بَقِيتُمْ، صُوموا مَا بَقِيتُمْ**).

قال الشيخ: (**خلافًا للمعتزلة**) فإن المعتزلة نفوا ذلك وقالوا: إنه لا يجوز، ونسب المرداوي هذا القول لبعض أصحاب أحمد، ولا أدري من يقصد، ولربما كان مخطئًا في النسبة؛ لأنه يكاد يكون إجماع على القول الأول إلا خلاف المعتزلة، ولذلك فإن خلاف المعتزلة ليس كله مقبول؛ لأن خلافهم في الحقيقة خلافٌ في الأصول، ونحن قلنا في الإجماعات: أن الذين يُخالفون المسائل الأصولية يُردُّ خلافهم؛ لأن أصول الاستدلال عندهم مخالفة.

المعتزلة ماذا يقولون؟ يقولون: لا يجوز أن يرِد أمرٌ من الله -عَزَّ وَجَلَّ- على سبيل التأبيد، بل لا بد أن يكون منقطعًا، ما السبب؟ قالوا: لأن المأمور لا بد أن يُحاسب في وقتٍ ما بعد وفاته، بعد قبض الروح، فلو كان الأمر مؤبدًا لانبنى عليه أن يمتثل المأمور بعد وفاته وليس ذلك كذلك، وهذا القول منهم بنوه على مسألة التأبيد عندهم، وأن هذه التأبيد تستلزم التأبيد المطلق، ولذلك عندهم في مسألة بعض أهل المعاصي أنهم مؤبدُّون في النار؛ إما بلسانهم الصريح أو بمعنى كلامهم.

وهذا القول في الحقيقة أنه في غاية البطلان، بل قد حكى المحققون ومنهم الباقلاني أنه خلاف إجماع الأمة، يقول الباقلاني: هذا المذهب خروجٌ عن قول إجماع الأمة بناءً على أصولهم الفاسدة التي ذكرت لك، طبعًا مناقضة المعتزلة لأنفسهم أنهم يجزمون أنه لا يمكن الدوام في الدنيا، فيقولون: الشخص قد يترك الفعل في الدنيا لعذرٍ كنومٍ ونحوه، وأما بحثهم إنما هو في الآخرة، فالمسألة مسألة عقدية.

كان في ذهني شيء لكن نسيته، لكن على العموم هذا متعلق بمسألة الأمر المعلق على سبيل التأبيد.

♣ ذكرت المسألة: هل هذه لها ثمرة أم لا -الخلاف في هذه المسألة-؟

نقول: ثمرتها أنه لو فُرِض أن هناك أمر معلَّق على التأبيد، فما فائدة كلمة أبدًا؟ نقول: فائدتها حيث جاء النص بذلك أنها:

- تكون من باب إفادة التكرار عند من يرى أنه لا يفيد التكرار.
- أو أنه تكون من باب التأكيد على الفعل عند من يرى أن الأمر المطلق للتكرار.

هذا هو فائدة المسألة باختصار عند من يرى ذلك.

"مَسْأَلَة: الْأَمر بِالصّفةِ أَمر بالموصوف نَص عَلَيْهِ أمامنا".

هذه المسألة من المسائل المهمة حقيقةً التي تفريعاتها بالعشرات إن لم أقل لك وأُبالغ: بالمئات، وهي مسألة: (**الْأَمر بِالصِّفةِ أَمر بالموصوف أم لا؟**).

هذه المسألة باختصار هي متعلقة بإثبات الحكم بأمرٍ لم يدل الدليل عليه مباشرة، وإنما كان الدليل دالًا عليه من باب اللازم فحسب، وهذه المسألة لها شبهٌ بمسألة أن الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضدِّه، ووجه الشبه بها: أنها عكسٌ لها، فإن الأمر بالشيء:

- إذا قلنا: إنه نهيٌّ عن ضده، فإنه يدل على أنه أمرٌ بلازمه المخالف.
- وإذا قلنا: إن الأمر بالصفة أمرٌ بالموصوف فإنه يدل على أنه أمرٌ بلازمه الموافق.

ولذلك فإن هذه المسألة فيها شبهٌ باعتبار أنها أمرٌ باللازم، وهذا الفرق بين الموافق والمخالف في قضية الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضده، والأمر بالصفة أمرٌ بالموصوف.

♣ لأورِد لكم تقسيمًا، أظن هذا التقسيم قد يوضح المسألة توضيحًا أجل، ولكن سيُفرِّع المسألة تفريعًا أكبر، لكن سيوضح لنا جميع صور هذه المسألة؛

نقول: إن الْأَمر بِالصّفةِ له صورتان:

⇦ **الصورة الأولى**: الْأَمر بِالصّفةِ والموصوف معًا، فهذه لا شك أن الْأَمر بِالصّفةِ أمرٌ بالموصوف، «صلِّ صلاةً رباعيةً»؛

- (صلِّ صلاةً) هذا هو الأمر بالموصوف.
- (رباعيةً): هذه صفةٌ.

فهذا خارج عن النزاع مطلقًا.

⇦ **إنما نزاعنا في الصورة الثانية**: وهو أمرٌ بالصفة دون الأمر بالموصوف.

والأمر بالصفة دون الأمر بالموصوف يقول أهل العلم: إنه ينقسم إلى قسمين من باب أيضًا تحرير محل النزاع؛

- إما أن يكون معلقًا.
- أو أن يكون غير معلقٍ أي مطلقًا.

فإن كان معلقًا: فيقول أهل العلم: فإنه لا يدل على حكم الموصوف.

ومثَّلوا له: قالوا: الأمر برد السلام واجب، أمرٌ بصفة، الصفة ردُّ السلام، والموصوف هو ردٌّ للسلام المقابل، فالأمر بالصفة هنا لا يدل على الموصوف الذي أُمِر بالرد عليه؛ لأنه معلَّقٌ عليه فلا يدل على وجوب ابتداء السلام.

مثالٌ ثانٍ: عندما يرِد الدليل الشرعي بوجوب قراءة الفاتحة، أو بوجوب النيَّة في صلاة التطوُّع، ويكون معلقًا على الشروع فيها فإنه ليس أمرًا بالصلاة، ومثله عندما يأتي الدليل بوجوب إتمام الحج والعمرة لمن دخل فيهما ولو كان تطوعًا فإنه لا يدل على وجوب الحج والعمرة ابتداءً؛ لأنه معلقٌ عليه.

⇦ **الحالة الثانية**: أن يكون الأمر ليس معلقًا وإنما يكون أمرًا مطلقًا، فهذه هي المسألة التي أوردها المصنف، بأن يكون أمرًا مطلقًا ليس معلقًا على شيء.

هذا الأمر الذي عبَّر عنه المصنف قال: (**الْأَمر بِالصّفةِ أَمرٌ بالموصوفِ**) إذن محلُّه حيث أمرٌ بالصفة دون الموصوف، وليس الأمر أمرًا معلَّقًا.

(**الْأَمر بِالصّفةِ أَمر بالموصوف**) الأمر بالصفة له حالتان، انتهينا من تحرير محل النزاع، الآن بدأنا في شرح معنى الصفة؛

- فقد يؤمر بالصفة أمر وجوبٍ.
- وقد يؤمر بالصفة أمر ندبٍ.

ركزوا معي: هذه المسألة سأطيل الشرح فيها بعض الشيء؛ لأنها مهمة، تطبيقها على أحاديث النبي -صَلَّىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كثيرة جدًّا لا تكاد تُحصى، إذن الأمر بالصفة غير المعلقة دون موصوفها:

- إما أن يكون أمرًا واجبًا بالصفة.
- أو أمرًا مندوبًا.

⇦ **نبدأ بالحالة الأولى -لأنه أسهل-**: وهو أن الأمر بالصفة الواجبة هل تكون أمرًا بالموصوف وجوبًا أم لا؟ جماهير أهل العلم أنها أمرٌ بالموصوف وجوبًا؛

- فإذا أمر الشارع بالطمأنينة في الصلاة، بمعنى أن الصلاة واجبة.
- إذا أمر الشارع بالركوع وبالسجود؛ ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣] استدل به العلماء على وجوب الصلاة، لما؟ لأنه أمرٌ بالصفة، فدل على أنه أمرٌ بالموصوف؛ لأنه على سبيل الوجوب، هذا قول غالب أهل العلم.

لكن حُكي عن بعض الشافعية -انظروا هذه المسألة دقيقة جدًّا- قالوا: إنه ليس بلازمٍ، نعم هو الذي في الأصل لكنه ليس بلازمٍ أن الأمر بالصفة أمرٌ بالموصوف إذا كان الأمر واجبًا؛ لكي يُخرجوا حديثًا واحدًا يستدلون به، وهو قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «مَنْ أَسْلَفَ -أَوْ أَسْلَمَ- فِي شَيْءٍ فَلْيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ».

ومرَّ معنا تذكرون في درس الحديث والفقه:

أن الشافعية: يرون أن السلم الحال جائز، فيقولون: إن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ» هذا أمرٌ بوجوب الأجل لكنه ليس بواجب، إذ عندنا -أي الشافعية- أنه يجوز أن يكون السلَم حالًّا، نعم الأمر الأول والثاني واجب، كيل ووزن ووصف واجب، لكن الأجل ليس بواجب، هذا قولهم.

وأما الجمهور: فيرون أن هذا الوصف واجبٌ، فحينئذٍ يكون الأمر بالوصف الواجب يدل على الأمر بالموصوف وهو الأجل، ووافق الشافعية الشيخ تقي الدين فيرى أن السلَم الحال جائز، لكنه لا يستدل بدليلهم أو دليل بعضهم، وإنما يقول: إن الأمر بالأجل معلقٌ على صفة، فيكون خارج من النزاع، المسألة التي ذكرت لكم قبل قليل، فيكون معناه: فإذا كان مؤجلًا فلا بد أن يكون الأجل معلومًا فقط.

شوف هذا الاستدلال، هذه المسألة في السلَم الحال والسلَم المؤجل هذا من المسائل المهمة التي ربما نتعامل بها في كثيرٍ من الأحيان، خاصةً ممن يتعامل بالبيع والشراء وعنده محلات، هذا فقط معرفة كيف الاستدلال بالحديث.

⇦ **المسألة الثانية معنا**: وهو إذا كان الأمر بالصفة -مع تحرير محل النزاع- بين قوسين نضعها (صفة مطلقة غير معلقة كما أن هذه الصفة قلنا: ليس أمرًا بها مع موصوفها، وإنما أمرٌ بها وحدها) هل الأمر بالصفة يكون أمرًا بالموصوف؟ إذا كان الأمر بالصفة على سبيل الندب؛ يعني أُمِر ندبًا بصفة، هل يكون هذا دليلًا على وجوب الموصوف أم لا؟

هذه هي المسألة؛ لأن هناك الأمر صُرِف عن الوجوب إلى الندب، فالموصوف مأمورٌ به لكن لا توجد قرينةٌ تنقله إلى الندب، فيبقى على الأصل الوجوب أو الندب ما لم تدل قرينة، مثلما قلنا: إذا صُرِف الأمر عن الوجوب بقي الاستدلال به في الندب، واضح المسألة.

إذن المسألة الثانية عندنا: أن يكون الشخص مأمورًا بصفةٍ على سبيل الندب، هل هذا يدل على احتمال أن يكون الموصوف واجبًا أم لا؟

هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال نختم بها بسرعة؛

⇦ **القول الأول الذي ذكره المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-**: أنه أمرٌ بالموصوف، وهذا هو القول الأول، فندب صفة الفعل قد يدل على أن الفعل مأمورٌ به أمر وجوب وبإيقاعه، قد يدل ليس لازمًا لكن قد يدل، ولذلك يصح الاستدلال به.

من أمثلة ذلك: نص الإمام أحمد، فإن أحمد سُئل: هل الاستنشاق واجب؟ قال: نعم؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أمر بالمبالغة فيه، قال: «وَبَالِغْ فِي الِاسْتِنْشَاقِ مَا لَمْ تَكُنْ صَائِمًا» فالأمر بالصفة على سبيل الندب هو أمرٌ بالموصوف -وهو الاستنشاق- لكن لم يدل الدليل على أن الموصوف انتقل إلى الندب فبقي على الوجوب، هذا هو القول الأول.

⇦ **القول الثاني لضيق الوقت**: أن الأمر بالصفة إذا كان للندب فإنه لا يدل مطلقًا على أن الموصوف يدل على وجوبًا ولا ندبًا، لا يدل على شيءٍ مطلقًا بل يُتوقف فيه، وهذا القول قول أبي إسحاق الشيرازي -عليه رحمة الله-، وكذلك قول أبي بكرٍ الباقلاني -رحمة الله على الجميع-، ونسبه القاضي أبو يعلى للحنفية، وذكرت لماذا نسبه لأن وُجِد في كتب الشافعية نسبة القول الأول للحنفية، ولكن لعل الأصوب ربما هذا القول لهم. الذي نسب القول الأول للحنفية في أبو إسحاق الشيرازي في شرح [اللُّمع].

⇦ **القول الثالث**: هذا قولٌ وسط بين القولين هذب إليه ابن دقيق العيد، فقد ذهب ابن دقيق العيد إلى التفصيل، فقال: إن الأمر بالصفة:

- إذا كان المراد به الإيجاد فهو أمرٌ بالموصوف.
- أما إن كان أمرًا بالصفة إن وقع الموصوف فإنه لا يقتضي ولا يدل على وجوب الموصوف.

ثم ذكر أن هناك أدلة أحاديث تحتمل الحالتين، ولذلك يُحمَل على القولين، قال: ومنهم قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ» هذا أمرٌ بالإفشاء؛

- فيحتمل أنه إذا وقع الإفشاء إذا سُلِّم عليكم فسلِّموا.
- ويحتمل أوجدوا الإفشاء ابتداءً فيكون كذلك.

فيكون مترددًا بين الأمرين.

نقف عند هذا الموضع، نُكمل إن شاء الله الدرس القادم فيما يتعلق بباب النهي، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

طبعًا هذه المسألة تفريعاتها كثيرة جدًّا كما ذكرت لكم، الحنابلة يستدلون بها كثيرًا جدًّا في قضية الصفة، ولكن بإمكانك أن تبحث في كتب الفقه وتجد كثيرًا من ذلك، الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- سيكون ليس الأسبوع القادم وإنما الذي بعده، الأسبوع القادم كثير من الزملاء الإخوان قد يكون مسافرًا لأجل الإجازة، فيكون الدرس الأسبوع بعد القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- بإذن الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

♣ **أُجيب عن الأسئلة: أظن هناك سؤال لعلي لم أوضحه الأسبوع القادم:**

س/ هذا أخونا يقول: تطبيق القواعد الأصولية على الفقه ما هي الكتب المناسبة لها؟

ج/ ما أدري أنا أجبت عن هذا أم لا؟ لكن عمومًا الكتب التي تبني الفروع الفقهية على الأصول أهمها ثلاثة:

⇦ **أولها**: كتب الحديث، هذه أهم الكتب شروحات الحديث أعني، أهم الكتب التي تُعنى بتطبيق القواعد الأصولية على الفروع الفقهية، ومن أجلِّ كتب شروح الحديث التي تُطبِّق القواعد: كتاب ابن دقيق العيد [إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام] هذا الكتاب كتاب عظيم جدًّا، وقد ذكر المقبلي من علماء اليمن في القرن الحادي عشر أن علماء مكة قالوا له لما جاور في مكة، وعلماء اليمن أظن قالوا له ذلك أظن، أظن قاله علماء مكة؛ لأنه درس قد درس على علماء الزيدية في اليمن.

قالوا له: "إذا أردت أن تعرف القواعد الأصولية وتطبيقها على الأدلة فاقرأ كتاب [إحكام الإحكام] لابن دقيق العيد"، وقد صدق فهو كتاب عظيم جدًّا جدًّا جدًّا، وله كتاب آخر لو وُجِد لربما قد يُفيد في هذا الموضوع ويكون داخل في النوع الثاني وهو: شرح ابن دقيق العيد على [جامع الأمهات] لم توجد إلا مقدمته أوردها ابن السبكي في [طبقات الشافعية].

إذن هذا النوع الأول: وهو الرجوع إلى كتب شروحات الحديث وخاصةً الذين يعنون بتطبيق القواعد الأصولية، وهم أهم كتب تخريج الفروع على الأصول.

⇦ **النوع الثاني**: كتب الفقه، فإن كتب الفقه تُعنى بذلك، ولكن كتب الفقه ليست كلها على طريقةٍ واحدة، فأنت تعلم أن كتب الفقه نوعان:

- كتبٌ تُعنى بالتجريد.
- وكتب تُعنى بالتدليل.

فعددٌ كبيرٌ من كتب الفقه مجردة لا أدلة فيها، والمدلَّلة أنواع:

- فنوعٌ يُعنى بذِكر استنباط الحكم من الدليل النصي.
- وبعضها يتعمَّد عمدًا إغفال الدليل النصي والذهاب إلى الدليل الذي يدل على القياس مع وجود الدليل القريب، لا زهدًا في الأول، ولا عدم احتجاج به، وإنما ليُبيِّن المؤلف أن غرضي من التأليف ذلك الشيء، فيأتي بالأدلة التي ليست مباشرة من النص، فينظر للمعاني المأخوذة من النصوص، والعلل، والأوصاف، ثم بعد ذلك يُلحِق بها الأحكام.

ولذلك تنظر في كثير من الكتب التي تُعنَى بالأدلة فتنتبه لهذا؛

على سبيل المثال:

- [المغني] هذا من أظهر الكتب التي عُنيت بذلك.

– **من كتب الشافعية كثيرة**: الشافعية يعنون بهذا الباب كثيرًا وخاصةً الذين ألَّفوا في القرن الرابع، والخامس، والسادس، ثم قلَّ بعد لك؛ فكتاب [التعليقة] للقاضي حسين طُبع منها مجلدات، و[التعليقة] لأبي طيب الطبري هي موجودة وحُققت في عشر رسائل في الجامعة الإسلامية لعلها تخرج إن شاء الله، مليئة بالاستدلالات العجيبة.

– **كتب الحنابلة** من أهمها كتابات لو وجدا كاملين لرأيت فيهما أهم مسائل تطبيق القواعد الأصولية:

الكتاب الأول: [التعليقة] لأبي يعلى، طُبع منها سبعة، وفي الطريق ثلاثة.

الثاني: كتاب [الانتصار] لأبي الخطاب الكلوذاني لم يوجد إلا قطعة إلى كتاب الزكاة.

الثالث -وهو كتاب عظيم جدًّا في الاستدلال-، وهذه الكتب الثلاثة لم أذكر لك الثالث لكن الثالث: وهو شرح [العمدة] للشيخ تقي الدين ابن تيمية، فإنه يبني في هذ الكتاب الاستدلالات على أصول أحمد وأصحابه، وغالبًا أصول فقهاء الحديث -رحمة الله على الجميع-.

هذه الكتب الثلاثة من أهمها، و[المغني] جيد، لكن هذه الثلاث الأوائل هي أهم الكتب إذا أردت أن تعرف القواعد الأصولية بطريقةٍ عكسية، تأخذ الفرع وكيف استُدل له، بينما الأحاديث من الحديث نفس، فهي عكس طريقة المحدثين.

⇦ **الطريقة الثالثة لأجل الوقت**: وهي طريقة كتب تخريج الفروع على الأصول، وهذه الطريقة أُلِّفت مؤخرًا، ألَّف فيها التلمساني [مفتاح الأصول]، وألَّف فيها الإسنوي كتابه [التمهيد]، العلائي في [المجموع المذهب].

من الحنابلة المؤلف وهو ابن اللحام ألَّف كتابًا اسمه [القواعد] ويُشيرون إليه بالقواعد الأصولية، يُفرِّقون بينه وبين كتاب شيخه ابن رجب [القواعد الفقهية]؛ لأن ابن رجب قواعده فقهية، وهذا قواعده أصولية في الغالب، وإلا قد يورِد هذا نوعًا من نوع الثاني.

والفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

- أن القاعدة الأصولية يُستنبَط بواسطها الحكم، لا يُستنبط منها.
- بينما القاعدة الفقهية يُستنبط منها الحكم، فلا يحتاج أنك ترجع إلى دليلٍ شرعي فتنظر فيه.

مثاله: لما نقول: الأمر للوجوب لا يدل على حكم، لكن لما تُطبقه على قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة:٤٣] دل على الوجوب، لكن القاعدة الفقهية بنفسها تدل على الحكم.

مثاله: عندما نقول: إن المنافع كالأعيان، فكل ما صدق عليه من الأعيان حكم يثبت لمنفعة؛

- فالعين يجوز بيعها فالمنفعة يجوز بيعها.
- العين يُحكم بغضبها فالمنفعة يُحكَم بغصبها.
- العين مضمونةٌ فالمنفعة مضمونةٌ كذلك.
- العين توهَب فالمنفعة توهَب.
- العين يُمكن استيفاؤها بالنفس وبالغير، فالمنفعة كذلك.

إذن هذه القاعدة بمجردها استطعت أن تأخذ أحكامًا كثيرةً بناءً عليها، بينما القواعد الأصولية تختلف.

هذا ما يتعلق بالكتب، لكن عمومًا هذه الكتب التي أُلِّفت في تخريج الفروع على الأصول في الحقيقة تورِد لك أمثلة مكررة، ولذلك الأمثلة التي أوردها الإسنوي هي التي أوردها صاحبنا ابن اللحام في الغالب، لكن لو نظرت في كتب الفقه مباشرة، أو في كتب الحديث مباشرة ربما تجد أشياء كثيرة جدًّا، قد لا يُصرِّحون أنها مبنية على هذه القاعدة، ولكن على اجتهادك أنت وبنظرك وبتأمُّلك تكتشف ذلك.

⇦ **النوع الرابع من المؤلفات**: كتب الأصول، الأصل أن كتب الأصول لا يوجد فيها فروع فقهية، هذا الأصل، حتى إن هذا من أغراضهم، وقد ذكر الغزالي في بعض كتبه أنه يجب أن تكون كتب الأصول لا فروع فيها لكيلا يتعصَّب القارئ لفرعٍ ما، إذا كان القارئ أو المتعلِّم يدين الله بمذهبٍ، ثم وجد أن هذه القاعدة التي أمامه تُخالف مذهبه فيبني على ذلك أنه سيذهب للقول الثاني بناءً على فرعٍ فقهيٍّ ظن أنه متخرِّجٌ على هذه القاعدة، فيقول: يجب أن تكون مجردة.

بعض المحققين مثل: أبو محمد بن الجوزي، أو أبو محمد الجوزي في كتبه يقول: هذه الطريقة غير صحيحة، بل لا بد من الإتيان بالأمثلة لكي يتضح المقال، ولكن يقول: كثرة الأمثلة تجعل مضمون كتب الأصول يخرج عن أصله، فيُكتفى بمثالٍ أو مثالين، ولكن المحقق من العلماء الأوائل يأتي بمثالٍ لم يُسبَق له في كتب الأصول، والغالب أنه ينقل أمثلة المتقدِّمين. كما أن القياس لا يوجد فيها مثالٌ إلا الخمر وقياسه على النبيذ، مع أن القياس وهو قياس العلَّة ربما يكون بعشرات الأمثلة أو بمئاتها.

هذا الذي جعل الغزالي لما قال: إنه ينفصل، جعل فقهاء المذهب يُخالفون أصوليِّهم، فالغزالي نفسه ذكر في كثيرٍ من المسائل الأصولية أن الأصوليين من الأشاعرة يُخالفون الفقهاء، أشار لهذا في أكثر من موضع في [المنخول] وفي غيره.

والصواب: هو الوسط أن الإنسان ينظر في الفروع الفقهية، ولكن ربما كثرة الفروع الفقهية لمتعلِّم الأصول تشغله عن الغرض الأساس، ولكن من المناسب أن يورِد عدلًا وسطًا بينهما.

آخر سؤال؛ لأن الأسئلة كثيرة؛ بعض الإخوان يقول: أعِد الدرس في بعض الجزئيات، طبعًا هما سؤالان:

س/ أحدهما يقول: اللحوم المستوردة ما حكمها؟

ج/ باختصارٍ شديد؛ لأني وعدت في الحديث عنها؛ اللحوم المستوردة، عموم اللحوم ننظر لها بثلاث اعتبارات:

- القطع بمعنى اليقين.
- والأصل.
- والظاهر.

عندنا ثلاثة أشياء:

⇦ **نبدأ أولًا:** كل لحمٍ وُجِد فيه قطعٌ أو يقين فنعمل باليقين، مَن تيقَّن أن هذه الذبيحة ذُبحت مع فقد أهلية المزكِّي، أو مع فقد صفة التزكية الشرعية وشروطها فإنها تحرُم، ومن تيقَّن أنها ذُبحت بالشروط المستوفاة للزكاة الشرعية فإنها جائزة.

كيف يكون اليقين؟

- إما بحضوره الذبح.
- أو مباشرته هو نفسه.
- أو بالإخبار، فيقول: حدَّثه من يثق فيه، أو من يُشرِف على المسلخ، أو علِم أن المسلخ استفاض أن هذا المسلَخ يقوم بهذه الطريقة، فهذا يكون بمثابة اليقين، ومرَّ معنا أن الاستفاضة تقوم مقام التواتر، وهذا واضح.

⇦ **الحالة الثانية:** الأصل والظاهر، أن يُطبِّق الأصل والظاهر معنا؛

الأصل عندنا قاعدة الأصل في اللحوم الإباحة، هذا هو الأصل، وذكر ابن القيم قاعدةً أخرى وهي: أن الأصل في اللحوم الحرمة، وحمل القاعدة "الأصل في اللحوم الحرمة" على مسألة إذا تُردِّد في وجود الشرط وفقده.

صورة ذلك:

- مَن تردَّد هل ذُكر اسم الله أم لا على الذبيحة؟
- مَن تردَّد هل زكيت بطريقٍ شرعيٍّ أم لا؟

فكلام ابن القيم يقول: "إن الأصل في هذا اللحم المنع والحرمة"؛ لأن الشك إنما هو في وجود الطارئ، وليس الشك في الأصل، فحينئذٍ يكون الأصل الحرمة. إذن الأصل في الحِل فيما إذا كان نوع اللحم؛ أهو لحمٌ محرَّمٌ أم حلال؟ فالأصل الحِل، اشتبه حلالٌ بحرام فالأصل الحِل.

لكن إذا اشتككت في الشرط فالأصل الحرمة؛ لأن الأصل عدم وجود الشرط؛ لأنه طارئ. هذا ما يتعلق بالأصل.

⇦ هنا أمر آخر يُسمى الظاهر؛ ما هو الظاهر؟ الظاهر: هو الغالب من فعل الناس.

فعلى سبيل المثال:

عندما يكون الشخص في بلدٍ يغلب على أهله الإسلام، فالظاهر أن الذي يذبح إنما هو مسلم.

عندما تكون في بلدٍ يغلب عليه أهل كتابٍ فالظاهر أن الذي يُباشر الذبح كتابي، نعم قد يكون بوذيًّا أو لا دين له، لكن الظاهر أنه كتابيٌّ، هذا يُسمى الظاهر.

المسألة كلها مبنية على مسألة تعارض الأصل والظاهر:

⇦ إذا اتفق الأصل والظاهر فلا شك أنه ممنوع، **مثاله:** إذا جاءك لحمٌ من بلدٍ غير كتابي، من بلدٍ وثني، بوذي، هندوسي، مجوسي، فالأصل الحُرمة؛ لاجتماع الأصل والظاهر الدالان على المنع. طبعًا إن وجد يقين مثل تأتيك ذبيحة من أي شيء، ووجدت الرأس متصل بالبدن فلا شك أنه محرم، هذا يقين؛ لأنك رأيت عدم الذبح.

⇦ لكن لو تعارض الأصل والظاهر، مثل: لو أتتك ذبيحةٌ في بلدٍ غير مسلم، فهل يجوز أكله أم لا؟ الأصل عدم ذلك، والظاهر أنه بلاد وثنيين فقد يستخدمون الطرق الشرعية.

نقول في مسألة الظاهر -أنا نسيت أن أُنبِّه لها-: أن الظاهر دائمًا يُغلَّب مسألة الأكثر، الأكثر فيكون ظاهرًا، ولذلك يُسمى تغليب الأوصاف، إذا تعارض الأصل والظاهر فأيهما يُقدَّم؛ الأصل أم الظاهر؟ قالوا: يُقدَّم الأصل في أحيان كثيرة، والظاهر في أحيان كثيرة، فأحيانًا يُقدَّم هذا، وأحيانًا يُقدَّم هذا، وفي مسألتنا قالوا: نُقدِّم الظاهر على الأصل.

وبناءً عليه: فاللحوم المستوردة -هذا ننتقل إلى الأصول- إذا وجدت عندنا هنا في المملكة فإنها جائزة؛ لأن الظاهر أنها ذُبحت بطريقٍ شرعي؛ لأن هيئة الغذاء والدواء لا تسمح للحمٍ يدخل البلد إلا

وقد أخذ إذنًا عن طريق الرقابة، فعندهم مندوبون في البرازيل بكثرة، وفي فرنسا؛ لأن دائمًا الدجاج غالبه يأتي من فرنسا ومن البرازيل، فعندهم هناك مراقبون يُراقبون هذه المصانع المنشآت.

فكما يشترطون شروطًا معينة هيئة الغذاء والدواء بدل المنشأ مواصفات معينة، يشترطون هذه الشهادة، كانوا يأخذونها بالتعاون مع مراكز إسلامية معينة، ثم أصبحوا هم يجعلون مندوبيهم مباشرة؛ لأن هذه الرخصة أصبحت في مقابل أن هذا المندوب أنت الذي تدفع له المال، وبناءً عليه فتكون هيئة الغذاء والدواء عملها مثل الختم التجاري الموجود باسم "حلال" فهي مشرفةٌ على هذا الشيء.

لكن لو كنت في بلدٍ ليس كذلك، فنقول: يُغلَّب الظاهر وهو المنع، بل الأصل والظاهر كلاهما يدل عليه، فإن الظاهر أن الغالب في البلدان الصعق وعدم الذبح الشرعي، كما أن الأصل الحُرمة، فدل ذلك على التحريم؛ لأنهم يذبحون بطريق غير شرعي، والأصل: التحريم.

إذن في غير البلاد التي فيها ظاهرٌ قوي كالمملكة، أو البلدان التي تشترط علامة "حلال" فالأصل عدم جواز الأكل، إلا أن يكون ذلك مقرونًا بظاهرٍ يدل عليه؛ كأن يكون أهل البلد يغلب عليهم ذلك، وصلَّ الله وسلَّم على نبينا محمد.


بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلَة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه الله
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الواحد والعشرون

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ، وعلى آله وأصحابه أجمعين. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"النهي مقابل الأمر".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمد الشاكرين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

فإن المصنف -رَحِمَه الله تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن الأمر شرع بعده بالحديث عن النهي، فقال: (**والنهي مُقَابل الْأَمر**) وسبب تقديم الأمر على النهي، أن الأمر أصلٌ، والنهي فرعٌ كما عبَّر الشيخ تقي الدين، وبناءً على ذلك فإن النهي يكون نوعًا من الأمر، فالأمر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء كما تقدم معنا، وهذا الطلب والاستدعاء والاقتضاء يتناول طلب الفعل، وطلب التركِ معًا، وكلاهما يسمى أمرًا، بيد أن طلب الترك خُصَّ باسمٍ خاص، وهو النهي.

وهذا من طريقة العرب؛ حيث أن العرب من طريقتهم أن الجنس إذا كان له نوعان، وكان أحد هذين النوعين يتميز بصفاتٍ تخصه، فإنه يُفْرَد للثاني اسمٌ خاصٌّ به، وكذا استخدم في الشرع، كالنبي والرسول، فإن بينهما عمومًا وخصوصًا كما تعلمون مطلق، وهذا هو السبب أنه أفرِد للنهي مبحث؛ لأن له أحكامًا يسيرةً مفردةً عن أحكام الأمر، وسيورد المصنف هذه الأشياء.

وقول المصنف —رحمه الله تعالى-: (**مُقابل الأمر**) معنى (**مقابل الأمر**): أي أنه يأخذ حكم الأمر، لكنه في مقابله، فيكون النهي على ضده، فكل ما يُقَرَّر في الأمر، فإنه يقرر في النهي ضده تمامًا أو عكسه.

ولذلك سيذكر المصنف أمورًا تنبني على كون النهي في مقابل الأمر.

"فَمَا قيل في حد الْأَمر، وأن لَهُ صِيغَة تخصه، وَمَا في مسَائِله من صَحِيحٍ وَضَعِيف فَمثله هُنَا".

يقول الشيخ: (**فَمَا قيل في حد الْأَمر**)؛ أي في تعريفه المتقدم (**فمثله هنا**)؛ أي في مقابله يكون هنا؛ أي في باب النهي، وذلك أن تعريف الأمر: هو اقتضاء الفعل، وبناءً عليه فيكون تعريف النهي هو اقتضاء الكف عن الفعل.

والمسألة الثانية في قوله: (**وأن لَهُ صِيغَة تخصه**) فحيث تقرر معنا قبل أن للأمر صيغةً، فكذلك يقال: إن للنهي صيغة.

وكذلك ما تقدم في مسائل الأمر من صحيحٍ وضعيف؛ أي من الأقوال الصحيحة والضعيفة، كإفادة الأمر بالتكرار، والفورية، وغيرها، فإنه يقال مثله في النهي؛ أي في الجملة، إذ بعض الخلاف يكون في الأمر مختلفًا عنه في النهي، فإفادة الأمر للتكرار، تختلف عن إفادة النهي للتكرار، ومثله في الفورية التي سيوردها المصنف –رحمه الله تعالى-.

بقي عندي هنا مسألة قبل أن ننتقل إلى المسألة التي بعدها، وهي: أن قول المصنف –رحمه الله تعالى-: (النهي مقابل الأمر) التعبير بكونه مقابلًا للأمر تبع المصنف غير على هذه المصطلح، وعبَّر بعضهم بتعبيرٍ قد يكون أدق، فقالوا: إن النهي موازٍ للأمر. وهذا تعبير الطوفي، وهو قد يكون أدق في بعض الجهات.

"**وَصِيغَة لَا تفعل وإن احتملت تحقيرًا كَقَوْله: ﴿لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾[طه:١٣١]، وَبَيَان الْعَاقِبَة: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾[إبراهيم:٤٢]، وَالدُّعَاء: ﴿لا تُؤَاخِذْنَا﴾[البقرة:٢٨٦]، واليأس: ﴿لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾[التحريم:٧]، والإرشاد: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾[المائدة:١٠١]، فهي حَقِيقَة في طلب الِامْتِنَاع**".

شرع المصنف –رحمه الله تعالى- في ذكر صيغة لا تفعل، وما تكون فيه حقيقة، وقد تقدم معنا أن صيغة افعل، وهي صيغة الأمر حقيقةٌ في طلب الامتثال، ويشمل ذلك الوجوب والندب، وكذلك صيغة (لا تفعل) وهي ضدها، وهي صيغة النهي حقيقةٌ كذلك في طلب الامتناع، ليكون ذلك شاملًا للدلالة، أو لحكم التحريم والكرامة معًا.

ثم أورد جملةً اعتراضيةً بين أول الجملة وآخرها، فقال: (**وإن احتملت تحقيرًا**)، قوله: (**وإن احتملت تحقيرًا**) يعني أن صيغة لا تفعل وهي صيغة النهي تدل على أمورٍ أخرى غير طلب الامتناع، فأورد أمورًا، وهذه الأمور التي أوردها المصنف على سبيل التمثيل، وليس على سبيل الحصر كما تقدم معنا

في الأمر، فإنه في الأمر أورد نحوًا من سبعة عشرة معنى تكون على سبيل الحصر، وأما هنا فقد أوردها على سبيل التمثيل.

ولذا فإن غيره من المؤلفين في علم الأصول أوردوا معانٍ أخرى تستخدم لها صيغة النهي، **مثل**: إباحة الترك أحيانًا، ومثل التهديد، ومثل الأدب، وغيرها، وقد أشاروا إليها في محلها.

يقول الشيخ: (**وإن احتملت تحقيرًا**)؛ أي أن صيغة (لا تفعل) تنقل عن الحقيقة إلى المجاز عندما نسميه مجازًا، وعلى قول من ينكر المجاز كالشيخ تقي الدين ومن تبعه، فيقول: {إنها تدل على الجميع، لكن دلالتها على بعضها من باب العموم على أفراده}.

قال: (**وإن احتملت تحقيرًا**) فيدل حينئذٍ على المجاز (**كَقَوْلِه**: ﴿**لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ**﴾[طه:١٣١]) فهذه تحتمل التحقير كذلك؛ أي للدنيا.

وإلا فالحقيقة أن هذه الآية تدل على معنيين:

- **على حقيقتها**: وهي طلب الترك، فإن المؤمن والمتقي والنبي على سبيل الخصوص مأمورٌ بعدم النظر للدنيا، وعدم التعلق بها.

وهذه الآية أيضًا دلت على معنًى آخر وهو تحقير الدنيا: فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا**﴾[طه:١٣١] يقول الله -عَزَّ وَجَل- فيها: إن هذه الدنيا التي ينظر الناس إليها حقيرة، فلا تنظر إليها.

وقد مر معنا أكثر من مرة أن السلف كأبي الدرداء وغيره قالوا: إنه يجوز أن يكون القرآن حمّالًا لأوجه، بل قال أبو الدرداء: {لا يكون المرء فقيهًا حتى يحمل القرآن على أكثر من وجه}.

- **المعنى الثاني الذي قد تستعمل له صيغة النهي لا تفعل وما في معناها مثل**: ليس لك أن تفعل كذا ونحو ذلك، وهو (**بَيَان الْعَاقِبَة**) وهو قول الله —عز وجل-: (﴿**وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ**﴾[إبراهيم:٤٢]) فقوله: ﴿**لا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا**﴾[إبراهيم:٤٢]؛ أي اعلم أن الله مطلعٌ ومجازٍ كل أحدٍ بعمله، فهي لبيان عاقبة أهل السوء والظلم والفساد أن الله -عَزَّ وَجَل- مطَّلعٌ عليهم، عالمٌ بحالهم، مجازيهم -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- على ما فعلوه.

- **الاستعمال الثالث وهو (الدُّعَاء)** ومثَّل له بقول الله —عز وجل-: ﴿**رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا**﴾[البقرة:٢٨٦]) ف﴿**لا تُؤَاخِذْنَا**﴾[البقرة:٢٨٦] يكون دعاءً بناءً على فقد العلو، أو فقد الاستعلاء على الخلاف الذي تقدم في الطلب.

- **قال: والاستخدام الرابع (اليأس)**؛ أي التيئيس وهو كقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ**﴾[التحريم:٧]) وعندما نقول: إنه التيئيس، ذكر بعض العلماء: أن هذا المعنى راجعٌ لمعنًى آخر وهو الاحتقار للمخاطب؛ ولذا فإن بعض لأصوليين لما ذكر في استعمالات صيغة لا تفعل، قال: ومن استعمالاتها الاحتقار، ومثَّل له بهذه الآية.

- **ثم ذكر آخر المعاني وأظنه الخامس، قال: (وهوالإرشاد)** والإرشاد ليس معناه الندب، بل الإرشاد لمصالح الدنيا كما تقدم معنا، وليس لأجل مصلحة أخروية، ومثَّل له بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾[المائدة:١٠١]، وذلك أن كثيرًا من الناس قد يسأل سؤالًا، فيكون سؤاله للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- سببًا في بيان الحكم، بعدما كان على الأصل وهو العفو والتسامح.

وقد نص الإمام أحمد على مسألة الندب والإرشاد، وإن لم يمثل له بهذا المثال، فقال أحمد فيما روى عبد الله ابنه في [المسائل]، قال أحمد: {ما نهى عنه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فمنه أشياء هي حرامٌ} ومثَّل لذلك بنهي النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن تنكح المرأة على عمتها وعلى خالتها، قال: {ومنه أشياء نهى عنها النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهي أدب} فدل على أن النهي فيها يكون للأدب.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(فهي حقيقةٌ)**؛ أي أن صيغة لا تفعل وهي صيغة النهي **(حقيقةٌ في طلب الامتناع)**، وهذا تمامًا مثلما قلنا في صيغة الأمر: أنها حقيقةٌ في طلب الامتثال.

ويتفرع على قولنا: (إنها **حقيقةٌ في طلب الامتناع) هل مقتضى النهي المجرد التحريم أم لا؟**

لأني قلت لكم: هناك مسألتان مفترقتان عن بعضهما، وإن كانت إحدى المسألتين مبنيةٌ على الأخرى، ففي الأمر حقيقته طلب الامتثال الشامل للإيجاب والندب، وحقيقة النهي طلب الامتناع الشامل للتحريم والكراهة، بينما إذا جاء الأمر أو النهي مجردًا عن القرائن، فقد عرفنا حقيقته، **لكن ما هو مقتضاه؟**

نقول: إن مقتضى الأمر الوجوب، وهو أحد حقيقتيه، ومقتضى النهي التحريم، وهو أحد حقيقتيه كذلك.

إذن الأصل عندنا: عندما عبَّر المصنف بأن النهي حقيقةٌ في طلب الامتناع؛ أي كل نهيٍ هو حقيقةٌ في الامتناع سواءً أفاد التحريم أو الكراهة، لكن إن جاءنا النهي مجردًا عن القرائن، فهو على حقيقته ونصرفه لأحد المعنيين، فيكون مقتضاه التحريم، وهذا المجزوم به جزمًا تامًّا عند فقهائنا، بل قد بالغ بعضهم فيه، وحكاه روايةً واحدة، وهو الظاهر، مثل أبي الفرج المقدسي، وإن كان نُقِل أن فيه رواية كما نُقِل في مقتضى الأمر أهو للندب فقط؟ فنقلوا مثله في الكراهة، ولكن فيها بعدٌ.

ولذلك بالغ الشافعي فيما نقله الجويني في إنكار من قال: إن مقتضى النهي الكراهة، ولا ينقل الوجوب إلا بدليل أو قرينة، قال: {إن هذا في غاية السقوط} قاله الشافعي؛ ولذلك القول بأنه وجهٌ واحد للتحريم، هذا هو الصحيح.

طبعًا القرائن التي تدل على الوجوب وتنفي احتمال التأويل، والقرائن التي تدل على الكراهة فتنقلهم من مقتضى التحريم إلى الكراهة متعددة، وقد أطال ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في [بدائع الفوائد] بذكر عددٍ من هذه القرائن، والخلاف في بعضها.

فعلى سبيل المثال مما ذكره فيه خلاف مسألة العَتَب، هل تقدم العَتَب يدل على أن المنهي محرمٌ أم مكروه؟

قال: {إن الصحيح أن هذه القرينة لا تدل على التحريم، لكن يبقى على المقتضى الأصلي بخلاف ما قاله أبو محمد بن عبد السلام يعني العز بن عبد السلام أنه هذه القرينة تقتضي التحريم بدون تأويلٍ، فلا ينتقل بعدها للكراهة، وأما ابن القيم فرجح على أصول أحمد خلاف ذلك.

وهكذا كلام طويل له بالصفحات مذكور في [البدائع] فأحيلكم عليه لضيق لوقت.

"وتختص به مسألتان: إحداهما إطلاق النهي عن الشيء لعينه يقتضي فساد المنهي عنه عند الأكثر شرعًا. وقيل: لغةً".

يقول المصنف -رحمه الله تعالى-: (**وتختص به**)؛ أي ويختص بالنهي الذي يفترق به عن الأمر، وذلك أن المصنف في أول حديثنا قال: (**إن النهي في مقابل الأمر**) ثم بيَّن أنه بينهم فروقات؛ لذلك قلنا:

إنه في مقابل الأمر في الجملة، وأن بينهم فروقات في بعض المسائل، ذكر المصنف أن هناك مسألتين يختص بها النهي.

وتعبير المصنف بأنها (**مسألتان**) الظاهر أنها ليست على سبيل الحصر؛ لأن هناك مسائل أخرى أورد العلماء بين الأمر والنهي فيها فرق.

من هذه المسائل على سبيل المثال: ما ذكره بعض أهل العلم: {أن الله –عز وجل– إذا أمر بالشيء، فإنه يقتضي كمال المأمور به، بينما إذا نهى عن شيءٍ فإنه يقتضي النهي عن جميع أجزائه}.

إذن إذا أمر بشيءٍ اقتضى من باب الاقتضاء، الكمال، ولم يستلزم ويقتضي النهي عن جميع الأجزاء، وإنما اقتضى الكمال.

وينبني على ذلك تفريعات أوردوها في محلها.

أول هذه المسائل، وهي مسألة في الحقيقة مهمة؛ ولذلك قال المصنف: (إحداهما)، ولو قال: أولاهما لكان أيضًا أجود؛ للدلالة على الأهمية؛ لأن التعبير بالأول يدل على أنه في الأهمية قُدِّم.

■ **هذه المسألة هي المسألة المشهورة جدًّا التي يعبر عنها الفقهاء بالنهي هل يقتضي الفساد أم لا؟**

وعندما عبرت بهل يقتضي الفساد أم لا؟

هل هذه هناك عرف عند علماء الأصول والقواعد: {أن كل قاعدةٍ أصولية، أو فقهية إذا صيغت على هيئة سؤالٍ، فمعنى ذلك أن هذه القاعدة مختلفٌ فيه، وأما إذا صيغت خبريةً مجزومًا بها، فمعناها أن هذه القاعدة لا خلاف فيها إما في مذهبٍ، أو بين أهل العلم}.

وهذه المسألة التي معنا، وهي مسألة النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟ هي في الحقيقة من أهم المسائل، ويتفرع عليها عشرات، بل ربما لا أكون مبالغًا لو قلت: مئات المسائل المبنية عليها؛ ولذا فليس غريبًا أن يعد الطوفي هذه المسألة من ضروريات علم أصول الفقه.

وقد ذكر الشيخ تقي الدين: {أن هذه القاعدة يدور عليها كثيرٌ من مسائل الفقه مما يدلنا على أهمية هذه المسألة}.

ومع أن ثمرتها كبيرة، والفروع المولدة عليها متعددة وكثيرة، إلا أن هذه المسألة مشكلة على كثيرٍ من أهل العلم؛ حتى قال بعضهم ومنهم السفَّاريني: {إن قاعدة كثيرٍ من العلماء في هذه المسألة غير مطردة،

فكثيرٌ منهم يورد قاعدةً معينة، ثم يورَد عليه على مذهبه ما ينقض ذلك} صرح بذلك السفاريني، وذكر هذا المعنى بعينه العلائي في كتابه المشهور [اقتضاء النهي الفساد] الذي سماه –نسيت الآن، لكن ربما أذكره بعد قليل–. فهذه المسألة أغلب الأقوال منتقضة، هذه المسألة الأولى.

■ **المسألة الثانية المهمة عندي**: أن كثيرًا من العلماء ينسبون لمذهب أحمد كلامًا ليس صحيحًا، فإن كثيرًا شُهِر في كتب الفقه والحديث كثيرًا، والأصول كذلك أنهم ينسبون لمذهب الإمام أحمد أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا، وهذا قد يورد أحيانًا، لكنه ليس مرادًا على إطلاق، بل إن له تفصيلًا سأذكر الطرق فيه بعد قليل.

إذن عندنا مسألتان:

- أن هذه المسألة غير مطردة عند كثيرٍ من العلماء.
- الأمر الثاني: أن تحرير مذهب الإمام أحمد ملتبس على كثير من علماء الأصول من غير الحنابلة، فلا يوضحون قولهم حتى العلائي لم يكن كلامه صريحًا، أو واضحًا في بيان ذلك، وإن ظن أنهم يُعْمِلُون القاعدة على سبيل الإطلاق.

قول المصنف: (**إطلاق النهي عن الشيء**) تعبير المصنف بـ(**إطلاق النهي**)؛ أي إطلاق النهي من الشارع، والنهي الذي يقتضي التحريم، وبعض فقهائنا يزيد: {ولو اقتضى الكراهة}.

ومسألة: هل الكراهة تقتضي التحريم؟ سنذكرها إن شاء الله في نهاية المسألة.

وقوله: (**عن الشيء**) يشمل العبادات، ويشمل المعاقدات كذلك، ولما أراد المصنف أن يذكر الخلاف قسمه تقسيمًا جيدًا، فقسمه أو بحثها من أربع جهات؛ لكي نفهم كلام المصنف، فقال: {إن النهي:

- إما أن يكون لعين الشيء.
- وإما أن يكون لوصفه الملازم له.
- وإما أن يكون لوصفه غير الملازم له.

فذكر ثلاثة أشياء أولًا، ثم ذكر الاستثناء بعده، وهو الأمر الرابع، وبيَّن المصنف أن مذهب أحمد أن النهي يقتضي الفساد، سواءً كان لعينه، أو لوصفه الملازم، أو لوصفه غير الملازم، ففي كل الأحوال

الثلاث يقتضي النهي، ولكنه -أعني المؤلف- أوردها جملةً جملة لإيراد من خالف كل واحدٍ من الأجزاء الثلاثة.

إذن طريقة عرض المؤلف جميلة حقيقةً في فهم المسألة.

- ألخص لك طريقته مرة أخرى:

المذهب ما هو باختصار؟

المذهب أن النهي يقتضي الفساد، إلا في استثناءٍ سأذكره في نهاية الكلام، بدلًا من أن يقول المصنف: النهي يقتضي الفساد إلا في كذا، قال المصنف: (**إن النهي إما أن يكون لعين الشيء، أو لوصفه الملازم، أو لوصفه غير الملازم**) وقد خالف بعض العلماء في الأول، وبعضهم في الثاني، وبعضهم في الثالث، وأما مذهب أحمد دون باقي المذاهب الثلاثة الباقية فيرى أن النهي يقتضي الفساد في كل هذه الأمور الثلاثة.

إذن معنى قول المصنف: (**لعينه**) إذن هذا الوصف الأول، أو الحالة الأولى، فإن النهي إذا كان لعين الشيء، فإنه يقتضي الفساد خلافًا لبعض أصحاب الإمام أبي حنيفة، وخلافًا أيضًا لما أورده المصنف عن بعض المعتزلة وغيرهم.

وقوله: (**لعينه**).

ما معنى (لعينه)؟

عند الجمهور: أن كل نهيٍ يعود إلى ذات المنهي عنه، أو شرطه، فإنه يكون نهيًا لعينه، إذن كل شيءٍ لذات المنهي عنه، فإنه في هذه الحالة يكون منهيًّا عنه لعينه.

وأما عند الحنفية: فإن المنهي عنه لذاته هو ما لا يتوقف معرفته على الشرع بأن يكون الطبع دالًّا على النهي عنه وذمِّه، مثلوا لذلك، بشرب الخمر، وفعل الزنا، وأما ما يتوقف النهي عنه عن الشرع، فإنه يكون منهيًّا عنه لغيره، فلا يقتضي عندهم الفساد وخاصةً في المعاقدات.

إذن قوله: (**لعينه**) عرفنا ما معناه (**لعينه**).

وقول المصنف: (**يقتضي فساد المنهي عنه**)؛ أي أنه يقتضي أن هذا الأمر المنهي عنه يكون غير مجزئٍ في العبادات، وغير صحيحٍ في المعاقدات، وقد عبَّر المصنف بالاقتضاء، بينما عبَّر بن الحاجب بالدلالة، فقال: (**لعينه**) يدل على فساد العبارتين.

والتفريق بينهما ذُكِر له ملحظ لماذا عبر المصنف بالاقتضاء، بينما بن الحاجب قال: (يدل)؟

فذُكِر أن لفظ الاقتضاء فيه إشارةٌ إلى القبح قبح هذا الفعل، بينما الدلالة لا تدل على ذلك، وقد مر معنا أن الأشاعرة لا يرون التحسين والتقبيح، وأن الصحيح من مذهب أحمد: أن التصحيح والتقبيح العقلي موجود من جهة، لكنه لا يثبت الوجوب والتحريم بالعقل.

ولما ذكرته لكم بالدرس قبل الماضي أن المصلحة في الأمر في مذهب أحمد إنما هي بالامتثال، فكل امتثالٍ لأمر، وانكفافٍ عن نهي ففيه مصلحة، وهذه معنى الاقتضاء، وهذا فيه ملحظ عقدي يعني قُدِّم تعبير المصنف ابن الحاجب على تعبير ابن الحاجب.

قوله: (**اقتضاء الفساد المنهي عنه**) بمعنى ما تقدم معنا في الإجزاء، والصحة أنه يتحقق منه المقصود، أو الغرض المقصود منه شرعًا.

وقول المصنف -رحمه الله تعالى-: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم، وهو قول كثيرٍ من فقهاء الحنفية، وقول المالكية، وقول الشافعية، والظاهرية، والحنابلة أيضًا، والظاهرية أورد قولهم هنا؛ لأنهم سيخالفوننا في المسألة الأخيرة.

من الأمثلة على ذلك: ذكروا أمثلة كثيرة جدًّا التي اتفق العلماء عليها، قالوا: لو أن نهي الشارع عن نكاح المحارم نُهِي عن نكاحهن لذاتها لكونها محرمًا أختًا أو عمة، وبناءً عليه فإن النكاح يكون باطلًا عند الجميع.

نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن صيام يوم العيد نهي عنه لأنه يوم عيدٍ ولذاته، فإنه يكون حينئذٍ باطلًا.

النهي عن الصلاة قبل دخول الوقت، فهو في الحقيقة شرط، فإنه في هذه الحالة يكون نهيًا عنه لذاته، فلا يكون مقبولًا، فحينئذٍ لا يكون مجزئًا، ومثله الوضوء: «**لَا يَقْبَل اللهُ صَلَاةَ أَحَدِكُم إِذَا أَحْدَث حَتَّى يَتَوَضَّأ**» وهكذا الأمثلة كثيرة جدًّا المتعلقة بالنهي عنه لذاته.

وقول المصنف -رحمه الله تعالى-: (**شرعًا**)؛ أي أن النهي إنما دل على الفساد بالدلالة الشرعية، أو إن مقتضى -بتعبير المصنف على الفساد بدلالة الشرع، وليس بدلالة اللغة، وهذا القول هو الذي صححه الآمدي، وابن الحاجب، وقد ذكر المرداوي أن عليه أكثر أهل العلم، وجزم به من الحنابلة أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول، ومن بعده أبي الخطاب.

قال المصنف:

"وقيل لغةً".

هذا القول الثاني، بمعنى أن النهي إنما يقتضي الفساد باعتبار صيغة اللغة، وهذا القول نسبه ابن مفلح لبعض أصحاب الإمام أحمد، قال المرداوي: {قاله كثيرٌ من أصحابنا}، ولكن ابن مفلح ربما يكون أدق حينما قال: {قاله بعض أصحاب أحمد}. وأطلق هذا الخلاف من قول أصحاب أحمد ابن عقيل في [الواضح].

وينبني على التفريق في كون هل النهي يقتضي الفساد باعتبار الشرع، أو باعتبار اللغة؟ أنه إذا جاء نهيٌ ودل الدليل على أن هذا النهي للفساد، فهل يكون مجازًا أم لا؟ هذه هي الثمرة التي أوردوها.

صورة ذلك: جاءنا صيغة نهي عن فعل، ونحن قلنا: إنه يقتضي الفساد، ثم جاءنا دليل، وسأذكر لكم بعد قليل كيف يكون الدليل يدل على أن النهي لا يقتضي الفساد، ثم جاءنا دليل يدل على أن هذا النهي لا يقتضي الفساد.

- فإن قلنا: إن النهي يقتضي الفساد لغةً، فمعناها أن هذا الدليل صار مجازًا.
- وإن قلنا: إن النهي يقتضي الفساد شرعًا لا لغةً، فإنه في هذه الحالة ما زال النهي حقيقةً، ولم ينتقل للمجاز.

إذن هذا معنى قوله: {أن النهي إذا جاء الدليل باقتضائه عدم الفساد}، أنه ليس بالفساد، فهل يبقى حقيقةً أو مجازًا أو لا؟

ولذلك مهما كان، وهذا مما يرجح أنه إنما دل عليه الشرع، أننا نقول: يبقى النهي على الحقيقة، ويستمر الحقيقة، ونحن نقول: الأصل في ألفاظ الشارع الحقيقة، لا المجاز قدر المستطاع.

"وقال بعض الفقهاء والمتكلمين: لا يقتضي فساده".

هذه الخلاف في مسألة العين، المنهي عنه لعينه نسبها المصنف -رحمه الله تعالى- لبعض الفقهاء، هؤلاء الفقهاء قال به بعض الحنفية وشُهِر عنهم، حتى في كثير من الأصول لا ينسبونها إلا لبعض الحنفية، ونسبه الآمدي لبعض الشافعية كالقفَّال وغيره، وحكاه أيضًا عن جماعةٍ أو جمهورٍ من المتكلمين، بل ذكره المصنف أنه قال: (**جمهور بعض المتكلمين**)، وحكاه أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول

عن بعض أصحاب الإمام أحمد، فنسبه لبعض أصحاب الإمام أحمد من غير تسميةٍ لهم، ولا أعلم من يقصد بذلك.

إذن قول المصنف: (**قال بعض الفقهاء والمتكلمين**) عرفنا من هم الفقهاء، **وأما المتكلمون**: فقد صرح في المعتمد أنه قول أبي عبد الله البصري، وأنه قول أبي الحسن الأشعري، وهو قول جماعة أيضًا.

قال: (**لا يقتضي فساده**)؛ أي أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه، سواءً كان عبادةً أو عقدًا، إلا أن يدل الدليل على الفساد، فإن لم يدل الدليل، فإن مجرد النهي فإنه لا يقتضي الفساد.

"وعند أبي الحسين يقتضي فساد العبادات فقط".

قول المصنف: (**وعند أبي الحسين**)؛ يعني به البصري صاحب كتاب [المعتمد] المشهور المطبوع في مجلدين منذ فترةٍ طويلة، قال: (**يقتضي فساد العبادات فقط دون المعاقدات**) فلو أن أمرًا نُهِيَ عنه لعينه في المعاقدات يشمل الأنكحة، ويشمل أيضًا المعاملات المالية، فإنه لا يقتضي الفساد.

وهذا القول أطال القاضي أبو يعلى في [العدة] في إنكاره، وقال: {إن هذا القول لا يصح؛ لأنه خلاف الإجماع، حيث نهى الله -عَزَّ وَجَلَ- عن نكاح المشركات، فقال: ﴿**وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا**﴾[البقرة:٢٢١]، والنهي هنا يدل على الفساد. وهذا بإجماع}.

ومثله أيضًا الربا انعقد الإجماع على تحريمه، مع أن النهي إنما نُهِيَ عن معاقدة «**لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا يَدًا بِيَد**» وهكذا.

"وكذا النهي عن الشيء لوصفه عند أصحابنا والشافعية".

هذا الأمر الثاني، انتهينا من النهي لعينه، وذكر المصنف من خالف فيه، ثم انتقل بعد ذلك (لوصفه)، ومراده بوصفه؛ أي أن النهي ليس لعين المنهي عنه، وإنما لأمرٍ خارجٍ عنه، منفصلٍ عنه، فيكون عرضًا طارئًا عليه، فهو ليس لأجل العين، وإنما لأجل الوصف.

وقوله: (**لوصفه**) مراد المصنف؛ أي لوصفه الملازم، لا بد من ذكر هذا القيد (الوصف الملازم له الذي لا يكون منفكًّا عنه في حالٍ دون حال)..

قال: (**عند أصحابنا والشافعية**)، قوله: (**عند أصحابنا**) يقصد بـ(**أصحابنا**) أصحاب الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-، وهذا الذي جزم به جُل أصحاب الإمام أحمد، منهم القاضي، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وابن رجب في [القواعد]، والطوفي، وكثير من المتأخرين كلهم جزم بذلك جزمًا تامًّا.

أنا قلت: أبو الخطاب، أبو الخطاب مع القول الثاني.

"وعند الحنفية وأبي الخطاب يقتضي صحة الشيء وفساد وصفه".

قول المصنف: (**وعند الحنفية**)؛ أي أن الحنفية قالوا: {إذا كان النهي ليس للعين، وإنما للصفة، فإنه يقتضي صحة الشيء، وفساد الوصف فقط، وأما البيع أو العبادة فإنها تكون في هذه الحالة ليست فاسدة، أو ليست باطلة بمعنى أصح}.

ولذلك عندهم تفريق بين الفاسد والباطل، فعندهم:

- **الباطل**: ما نهي عنه لعينه.
- **والفاسد**: ما نهي عنه لوصفه.

هذا هو تفريق الحنفية بين الفاسد والباطل، وسبق معنا عندما ذكر المصنف قبل: أن الفقهاء يفرقون بينهما، أو أن الحنفية يفرقون بينهما.

وهذا التفريق هل له ثمرة كبيرة عند الحنفية مع غيرهم؟

كثيرٌ من الباحثين يقول: بلى، له ثمرة، مع أن الطوفي يقول: {إذا تأملت تحقيق الأمر تجد أن ثمرة خلاف الحنفية في هذه المسألة ليس قويًّا} هذا كلام الطوفي.

المسألة الثانية في قول المصنف: (**عند الحنفية وأبي الخطاب**) أبو الخطاب نَسَب له المصنف مثل قول الحنفية، وهذه النسبة فيها نظر، فإنه لم يوافق المؤلف على نسبة هذا القول لأبي الخطاب، لا ابن قدامة، ولا ابن مفلح، ولا المرداوي، فهما اثنان قبل المؤلف، والثالث بعده، وذلك أن قول أبي الخطاب الصريح مع القول الأول.

ولذلك قلت لكم في البداية: أن أبا الخطاب مع قولهم، ثم نبهت أنني المفروض لا أذكر قوله معهم، بل أرجئه لكي يكون في محله أنسب.

فالصحيح: أن أبا الخطاب مع أصحاب القول الأول، وكلامه صريح في ذلك.

فعلى سبيل المثال: جزم به في موضعين أو ثلاثة، منها، طبعًا في غير [التمهيد] جزم (٣٧:١٥) موضع صريح، قال في [الانتصار]: {أصلنا أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وقد سلمه شيخنا} يقصد أبا يعلى، فكلامه صريح جدًّا في أنه يقتضي الفساد ولو لوصفه، وكذلك لما تكلم في [التمهيد] في موضعين أو ثلاثة.

"وكذا لمعنًى في غير المنهي عنه، كالبيع بعد النداء للجمعة عند أحمد وأكثر أصحابه والظاهرية".

هذا هو المعنى الثالث: أن النهي يكون لأجل صفةٍ منفكة، وهذا معنى قوله (**لمعنًى في غير المنهي عنه**)، والعبارة التي عبر بها المصنف (**في غير المنهي عنه**) هي عبارة القاضي وابن عقيل، وبعضهم يعبِّر بأن الصفة منفكة؛ يعني لأمرٍ ليس متعلقًا بذات المنهي عنه، وهو من الطوارئ عليه، وإنما من الأمور المنفكة عنه.

فذكر المصنف: أن المذهب والظاهرية قد اتفقوا على أن النهي فيه يقتضي الفساد خلافًا للجمهور، فإنهم يرون أن النهي لا يقتضي الفساد.

وذكر المصنف مثالين:

- **المثال الأول**: قال: (**كالبيع بعد النداء للجمعة، فإن البيع بعد النداء للجمعة في مذهب الإمام أحمد باطل**) واستدلوا على بطلانه بما جاء في الأثر، فقد جاء عن ابن عباس أنه قال: **"إذا أذَّن المؤذن حَرُم البيع"**، فقوله: **"حَرُمَ البيع"** يدلنا على أن النهي إنما هو للتحريم، والتحريم يقتضي الفساد.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**وأكثر أصحابه**)؛ أي أن أكثر أصحاب الإمام أحمد أخذوا بهذا القول، فقالوا: {إنه لو كان النهي لصفةٍ منفكة، فإنه يقتضي فساده}، وممن نص على ذلك القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والمجد، والشيخ تقي الدين، وغيرهم، بل جزم في [الإنصاف]: أنه الصحيح من المذهب.

بقي عندي هنا مسألة سأورد فيها بعض الأمثلة فيما يتعلق بالنهي للصفة المنفكة:

ذكر العلماء في مسألة النهي للصفة المنفكة أمثلة كثيرة جدًّا منها: الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الأرض المغصوبة صفةٌ منفكةٌ للصلاة، ليست في الصلاة نفسها، وإنما لأمرٍ منفكٍّ عنها؛ فلذا ذهب أحمد وأصحابه إلى أن النهي عنها يقتضي الفساد، خلافًا للجمهور.

ومن الأمثلة كذلك: من صلى وفي ثوبه حرير، فهل صلاته صحيحة أم ليست بصحيحة؟

الذي قطع به كثيرٌ من المتأخرين: {أن من صلى في ثوب حريرٍ غير مأذون فيه}؛ لأن المأذون فيه مثل الأعلام، {فإن صلاته لا تصح}، طبعًا إذا كان عالمًا ذاكرًا.

وهكذا الأمثلة الكثيرة فيمن صلى وفعل بعض الصفات فيما يتعلق بها.

ومثل بيع المحجور عليهم، هناك أيضًا معاقدات كثيرة متعلقة بمثل هذا الأمر.

أيضًا الفائدة: الصلاة في المقبرة.

ومنها أيضًا: لما نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عن الصلاة في خمسة مواضع، فإننا نقول: إن كل هذه المواضع الخمس الصلاة فيها باطلة؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نهى عن الصلاة فيها، وذلك أن النهي يقتضي الفساد.

وأما الذين فرقوا: فقد ذكر جماعة من الأصوليين من أصحاب أحمد وغيرهم: أن تفريقهم بين الصفة الملازمة، والصفة المنفكة مما يختلف فيه النظر، فقد تقول أنت مرةً: إن هذه الصفة صفة منفكة، فتحكم بالصحة، فينازعك غيرك من نفس المذهب، ويقول: إن هذه الصفة صفةٌ ملازمة، أشار لهذا المعنى كثير، ومنهم الطوفي وغيره.

وقول المصنف: (**خلافًا للأكثر**)؛ أي أن الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية على أن النهي إذا كان لصفة منفكة، فإنه لا يقتضي الفساد.

شرع المصنف الآن لما ذكر لنا: أن قاعدة المذهب {**أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا سواءً كان لعينه، أو وصفه الملازم، أو وصفه المنفك**} بيَّن بعد ذلك أن هذا النهي الذي يقتضي الفساد له استثناءات، وليس على إطلاقه.

وقبل أن أورد ما ذكره المصنف ويقرأه القارئ الكريم أريدك أن تعلم أن في المذهب طرقًا متعددة في بيان المستثنى من كون النهي يقتضي الفساد، إذن لم يقل فقهاء المذهب كما ظن العلائي أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا، وإن كان هذا القول: بأنه يقتضي الفساد مطلقًا منسوب للظاهرية، إلا أن محققي مذهب أحمد، بل كل فقهاء مذهب أحمد يقول: له استثناء، **لكن ما هو الاستثناء؟**

على أقوال أو طرق:

- **الطريقة الأولى:** أن النهي إذا كان في غير العقود؛ يعني لصفةٍ منفكةٍ عن العقود وحدها، فإنه لا يقتضي الفساد، وأما إذا كان في العبادات فإنه مطلقًا يقتضي الفساد.

وسأشرح الطريقة الأولى عندما يقرأها القارئ.

- **الطريقة الثانية:** وهي طريقة كثير من فقهاء الحنابلة، أنهم يقولون: {إن النهي يقتضي الفساد، إلا إذا دلَّ دليلٌ خاصٌّ على أنه لا يقتضي الفساد}، فلا بد من دليلٍ خاص بالوحي أو بغيره.

ومن أمثلة ذلك، أو نجعل مثال بعد ذلك كي نطبق عليه القواعد، خلينا نطبق القواعد على الأمثلة.

- **الطريقة الثالثة التي أوردوها**: وهذه طريقة الشيخ تقي الدين بن رجب، قالوا: {إن النهي يقتضي الفساد إذا كان لحق الله -عَزَّ وَجَل-، وأما إذا كان لحق آدميٍّ، فإنه لا يقتضي الفساد}. وهذا اختاره الشيخ تقي الدين كما في [الفتاوى].

وابن رجب، بل قال عنه: {إنه الأقرب إن شاء الله} واختيار ابن رجب في [جامع العلوم والحكم]، هذه الطريقة الثالثة.

- **الطريقة الرابعة**: قالوا: إن النهي يقتضي الفساد إلا وهي أضيق من السابقة بقليل، قال: إلا إذا كان لضررٍ على فاعله خاصة، ليس لأجل ضررٍ على آدمي سواءً كان الفاعل له، أو لغيره، بل قصروا ذلك إذا كان الضرر على فاعله فقط دون من عداه، فإن النهي حينئذٍ لا يقتضي الفساد. وهذه الطريقة أشار لها البهوتي في الكشاف [كشاف القناع].

هذه أربع طرق نقلها الحنابلة.

نقل العلائي في كتابه [تحقيق المراد] في مسألة النهي هل يقتضي الفساد؟ ذكر العلائي أن بعض الحنابلة يقول: {إنه يستثنى من ذلك شيء واحد، وهو الإيقاعات}؛ أي الاتلافات ونحوها، {فإنها لا تقتضي الفساد، فمن نهي عن ضرب امرئٍ ترتب عليه أثره من الدية، وترتب عليه أثره في الضمان فيما أفسد في غيره. هذه الطريقة أتكلم عنها.

أضرب لكم مثالًا لكي نعرف كيف تطبيق هذه المسألة:

ثبت عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه نهى عن الطلاق في حيض، بل في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- ﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾[الطلاق:١]، **جاء في قراءة آحادٍ** (فطلقوهن في إقبال عدتهن)؛ إي طاهراتٍ غير حائضات.

■ **انظر معي، نأخذ الطريقة الأولى**: من قال: إن النهي يقتضي الفساد إلا لأجل دليل يدل عليه، فقال: إن هذا الدليل يدل على أن الطلاق غير واقع، لكن لما دل الدليل على أنه واقعٌ في قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مُرهُ فَلِيُرَاجعهَا**»، وفي قول ابن عمر: "**فحُسبت عليَّ تطليقة**" دلنا ذلك على أنه مستثنًى من القاعدة الكلية لأجل هذا النص الزائد، احتساب النبي

-صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لها طلقة، وقوله: «**فَلْيُرَاجِعْهَا**»، فهما دليلان دلَّا على أنه لم يقتضي في هذه المسألة بعينها.

ودللوا على ذلك؛ أي فقهاء الحنابلة حينما قالوا: إن النهي هنا، كان التابعون يسألون ابن عمر، وكان تابع التابعين يسألون نافعًا أحسبت أم لا؟ بناءً على أن الأصل عندهم أنها لا تقع.

■ **لما نأتي للطريقة الثانية: طريقة الشيخ تقي الدين وابن رجب، فيقولون: هل النهي لحق الله -عَزَّ وَجَل- أم لحق الآدمي؟**

فاختلف فقهاؤنا على قولين:

- أغلب فقهاء المذهب أن النهي إنما هو لحق آدميٍّ، وليس لحق الله -عَزَّ وَجَل-.
- وقيل: إنه لحق الزوجة.
- وقيل: إنه لحق الزوج. وسيأتينا بعد قليل.

وأما الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم، فقالوا: {إن النهي هنا ليس بحق آدمي، ليس لأجل تطويل العدة، فيكون للزوجة، وليس لأجل إسقاط حق الزوج عندما طلقها وهي في حالةٍ ربما يكون كارهًا لها، وإنما النهي لحق الله -عَزَّ وَجَل-}.

لماذا قال الشيخ تقي الدين وتلميذه ذلك؟

لكي يقولوا: إن الطلاق في الحيض غير واقع، هم يريدون ذلك، هم يريدون أن يقولوا لك: أن الطلاق في الحيض غير واقع.

أحد الحضور: ....

الشيخ: هم يقولون: أنه غير واقع، الشيخ تقي الدين وتلميذه لما قالوا: إن النهي إذا كان لحق الله يقتضي الفساد، فقالوا: إن هذا النهي بحق الله فاقتضى الفساد، فلا يقع، فمن طلق زوجته في الحيض لم يقع. فأنا أقول لك بناءً على قاعدتهم هم.

بينما المذهب على التسليم، ومنهم ابن رجب، وابن رجب نهاية قوله على أن الطلاق في الحيض يقع، فيقولون: إن النهي هنا لحق الآدمي، قد يكون الزوجة لأجل تطويل العدة عليها.

تعرفون كيف تطول العدة؟

المرأة يجب عليها أن تعتد ثلاث حيضٍ كاملة، وعندما نعبر بكونها كاملة؛ يعني لا بد أن يكون أول الحيض وآخره حال كونها مطلقةً، والحيضة عندهم لا تتبعض، فلو أن زوجًا طلق امرأته بعد ابتداء حيضها بساعة، فإن هذه الحيضة لا تحسب من العدة؛ لأنه في الحقيقة تربصت جزءًا من حيضة، والحيض لا تتجزأ، فيلزمها أن تمكث طهرًا، ثم حيضًا، ثم طهرًا، ثم حيضًا، ثم طهرًا، ثم حيضًا، فجلست ثلاثة أطهارٍ، وثلاث حيضٍ، وبضع حيضة، مع أن الواجب إنما هو ثلاث حيضٍ وطهران، والزائد إنما يكون على ذلك.

فقالوا: إنه لحق الزوجة، فما دام لحق آدميٍّ، فعلى مقتضى قولكم، إنه لا يقتضي الفساد، فالواجب أن تقولون: أنه وقع.

وبنوا عليه؛ أي الحنابلة قاعدة عندهم: {**أن الزوجة إذا طلبت من زوجها الطلاق، سواءً كان بعوض، أو بدون عِوَض، فطلقها، فإنه لا سنة ولا بدعة باعتبار الزمن**}.

إذن قاعدة متأخري الحنابلة، بل أغلب الحنابلة منضبطة جدًّا في مسألة الأمر هل يقتضي الفساد، أم لا يقتضي الفساد في مسألة التي قولناها لكم قبل قليل: الطلاق في الحيض؟

وهكذا سائر الأمثلة الكثيرة جدًّا في النهي، وغيرها، فنرجع لكلام المصنف.

يقول المصنف:

"فإن كان النهي عن غير العقد، (كتلقي الركبان)، (والنجش)، (والسوم على سوم أخيه)، (والخِطبة على خِطبة أخيه)، (والتدليس) فلا يقتضي فسادَ العقد على الأصح".

قول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**فإن كان النهي عن غير العقد**) تعبير المصنف أن النهي إذا كان على غير العقد كان يحتمل معنيين، وهذين المعنيين في تفسير هذه الجملة وجدتها عند بعض فقهاء الحنابلة.

المعنى الأول: أن معنى قولهم: أن النهي بغير العقد بمعنى أنه ليس متعلقًا بالعقد، وإنما هو متعلقٌ بأمرٍ منفصلٍ عن العقد.

فعلى سبيل المثال: (**تلقي الركبان**) ليس النهي عن ذات العقد، وإنما لكون الحاضر تلقى الراكب خارج السوق، فهو أمر منفصل عن العقد، العقد سيكون بعد ذلك في البيع والشراء المنفصل عنه، فهو أمرٌ منفصل عنه تمامًا، وهذا المعنى هو الذي نص عليه القاضي.

المعنى الثاني: أن يكون النهي غير مقارنٍ للعقد، وهذا المعنى هو الذي فسره به الموفق، وابن أخيه وهو الشارح.

طبعًا ذكروه عند قول المصنف: (**والخطبة على خطبة أخيه**) فقالوا: إن الخطبة على الخطبة نهيٌ عن أمرٍ غير مقارن للعقد، بل هو متقدمٌ عليه، ومثله تعبير القاضي بأنه لمعنًى لا يتعلق بالعقد. هذه عبارة القاضي.

إذن عرفنا معنى (**عن غير العقد**) قيل: المقارن، وقيل: لمعنى غير العقد.

المثال الأول، قال: (**كتلقي الركبان**) تلقي الركبان ثبت النهي عنه، و(**النجش**) أيضًا ثبت النهي عنه، (**والسوم**) على السوم أيضًا ثبت النهي عن النبي –صلى الله عليه وسلم-، (**والخطبة على خطبة أخيه المسلم**) ثبت النهي عنه، (**والتدليس**)؛ أي والتدليس في البيع كما في قول النبي –صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا» فإنه نهيٌ عن التدليس.

تذكرت مسألة: أن قول المصنف: (**النهي عن غير العقد**) المفروض أني أقولها قبل أن نتكلم عن معنيين، أنه معنى ذلك أنه على المذهب وجهًا واحدًا، أن النهي يقتضي الفساد في كل العبادات.

قول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**فلا يقتضي فساد العقد على الأصح**) هذا التصحيح صححه جماعة غير المصنف، منهم الجُرَّاعي وغيره، ويقابل هذا الأصح رواية في المذهب: **{أنه يقتضي الفساد}**، نقل هذه الرواية المرداوي وغيره، وهي ظاهر كلام أبي الخطاب.

يهمنا هنا: قضية أن الطرق أربع التي ذكرت لك قبل قليل، والتطبيقات الفقهية عليها كثيرة جدًّا بالعشرات الحقيقة، يمكن أن تنزلها على هذه القواعد الأربع.

"المسألة الثانية: النهي يقتضي الفورَ والدوامَ عند الأكثر".

هذه المسألة الثانية التي أوردها المصنف، وهي أن (**النهي يقتضي الفور والدوام**)، تعبير المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بأن (**النهي يقتضي الفور**)؛ يعني المبادرة إلى ترك المنهي عنه على سبيل الفورية، بينما الأمر تقدم معنا أن أكثر الأصوليين يقولون: {إنه لا يقتضي الفور}، وتقدم معنا أن الأصح: {أنه يقتضي الفور}.

إذن، فيكون الخلاف هنا بين النهي والأمر، إنما هو على قول الأكثر، فالأكثر هنا يقتضي الفورية، بينما الأكثر في الأمر لا يقتضي الفورية.

وقول المصنف: (**والدوام**)؛ أي أن الأكثر يقولون: إن النهي يقتضي التكرار، فالمراد بالدوام هو التكرار؛ أي دوام الاستمرار على ترك المنهي عنه، والتعبير بالدوام في النهي قد يكون أدق من التعبير بالتكرار في النهي، وذلك أن النهي يكون مستمرًّا ومتصلًا، بينما الفعل للمأمور يكون منفصلًا، فينتهي بكليته، وإذن فتعبير بـ{أن التكرار خاصٌّ بالأمر، والدوام في النهي} يكون أدق.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**خلافًا لابن الباقلاني**) يعني به أبا بكر الباقلاني صاحب [التقريب]، وقد صرح بهذه المسألة في كتابه [التقريب] في المجلد الثاني.

(**وصاحب [المحصول]**) هو الرازي كذلك، وقد رد على الرازي القرافي في شرحه على [المحصول] وهو [نفائس الأصول]، ورد عليه: {بأن النهي في الشرع كثير جدًّا، بل الأصل في النواهي الشرعية أنها على سبيل الدوام، وليست على سبيل المرة}.

"فإن قال: لا تفعل هذا مَرَّةً، فيقتضي الكف مرة، فإذا ترك مرة سقط النهي، ذكره القاضي".

هذه مسألة، وهي مسألة اقتضاء النهي التكرار:

قال: (**فإن قال: لا تفعل هذا مرةً، فيقتضي الكف مرة، فإن ترك مرةً سقط النهي، ذكره القاضي**)

تحديد الخلاف في هذه المسألة؛ لكي نعرف هذه المسألة والتي قبلها، أننا نقول: **إن النهي له صيغتان:**

- **الصيغة الأولى**: أن يكون النهي مطلقًا، فينهى بصيغةٍ مطلقة، فهذا يقتضي الدوام والاستمرار، وهو الذي قال عنه المصنف: (**والنهي يقتضي الدوام عند الأكثر**).

- **الحالة الثانية**: أن تكون صيغة النهي مقيدةً بالمرة، وهي التي ذكرها المصنف هنا، بمعنى أن يقول: لا تفعل مرةً، فهل التقييد بالمرة مفيدٌ بنفي التكرار، فيكون قرينةً لعدم لزوم الدوام أم لا؟

هذا الذي فيه الخلاف على قولين: ذكر المصنف القول الأول: أنه يقتضي الكف مرةً فقط، وبناءً عليه، فإذا تركه مرة واحدة سقط النهي، وذكر أن هذا القول ذكره القاضي، وقد تبع القاضي على هذا القول الشيخ تقي الدين.

وهذا القول الذي ذكره القاضي والشيخ تقي الدين هو قول كثير من الفقهاء والأصوليين من الشافعية وغيرهم، بل إن بعض العلماء وهو ابن العراقي **(٥٩:٤٩)** قال: {إن جميع أهل العلم على أن النهي إذا قُيِّد بمرة فلا يفيد التكرار إلا قولًا غريبًا حكاه صاحب [جمع الجوامع]، ولم نجده لغيره، فقال: لم نجد

هذا القول لغيره. هذا القول هو الذي أورده المصنف في قوله: (**وقال غيره**)؛ أي وقال غير القاضي، وغير الجمهور (**يقتضي تكرار الترك**).

هذا القول الذي استغربه ابن العراقي نسبه المصنف هنا لغيره؛ يعني أبهم القائلين به، وهذا القول قال به من الحنابلة جماعة، فقد قدمه ابن مفلح، فجعله القول الأول في المسألة: {أنه يقتضي التكرار، ولو أضيفت له كلمة مرة}، وصوبه المرداوي وجزم به، وممن قال به من متقدمي الحنابلة أبو الخطاب، وابن قدامة كذلك.

وبناءً على ذلك: فإن ما استغربه ابن العراقي قال به عددٌ من الحنابلة، وليس ابن السبكي وحده في [جمع الجوامع].

وقوله: (**يقتضي تكرار الترك**) عند هؤلاء تكون فائدة قوله: (**لا تفعل هذا مرةً**) يكون معنى (**مرة**)؛ أي أبدًا، فتكون مثل التأكيد لقوله (أبدًا).

"العام والخاص".

بعد أن أنهى المصنف -رحمه الله تعالى- الحديث عن الأمر والنهي، بدأ بالحديث عن العام والخاص، وسبب إيراده العام والخاص بعد الأمر والنهي: أن العام والخاص، والأمر والنهي قبله، وكذلك ما سيأتي بعده من المباحث كلها متعلقةٌ بخطاب الشارع، وفهم مدلوله، وقُدِّم الأمر والنهي عن العام والخاص؛ لأن الأمر والنهي متعلقان بذات الخطاب وهو شريف إما كتاب الله، أو سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وأما العام والخاص فهما متعلقان بالمخاطب بذلك الخطاب، وهم المكلفون، أو المكلف به من العبادات.

والتعبير بالعام والخاص هذان اللفظان من الألفاظ الشرعية، وليست من الألفاظ الاصطلاحية، فقد ذكر جماعةٌ من أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين، والشيخ تقي الدين معني ببيان ما هي المصطلحات التي أصلها شرعي، والمصطلح الذي أصله متواضعٌ فيه بين العلماء، ذكر أن هذا العام والخاص من الألفاظ الشرعية التي ورد بها النص؛ فقد وردت في أحاديث النبي -صلى الله وعليه وسلم-، وأما القرآن فقد ورد فيه الخصوص فقط، ولم يرد العموم.

وقد استخدم العموم والخصوص في الألفاظ الشرعية تنزيلًا على الكتاب والسنة الأئمة كالشافعي وأحمد، وهذا يدلنا على أن العموم والخصوص في النصوص الشرعية من المباحث المهمة الضرورية التي يحتاج لها كل ناظرٍ في الأدلة.

"أجودُ حدودِه: اللفظُ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله".

قول المصنف: (**أجود حدوده**) هذا التعبير أخذه المصنف من الطوفي، فقد اختار الطوفي هذا الحد بنصه، وبيَّن أنه أجود الحدود.

وتعبير المصنف بـ(**اللفظ**) هذا جنس في التعريف يُدخل جميع الألفاظ التي يُتكلم بها.

وتفيدنا هذه الجملة، أو هذه الكلمة (اللفظ): أن الأصل في العموم أنه متعلقٌ بالألفاظ، والمعاني تبعٌ له؛ أي تبعٌ للألفاظ، فالمعاني تابعةٌ للألفاظ، وسيأتينا عندما يتكلم العلماء عن عموم المعاني ما معناه؟ وأن له معنيين.

قوله: (**الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله**) هذا التعريف مبنيٌّ على تقسيمٍ سابق في الذهن، وذلك أن العلماء يقولون:

أن اللفظ:

- تارةً يدل على الماهية من حيث هي فقط، فيكون حينئذٍ مطلقًا، كالإنسان فإن دالٌّ على الماهية فقط.
- وتارةً يدل على واحدٍ فقط لا على الماهية، وذلك مثل أسماء الأعلام، كزيد وعمرو.
- وتارة يكون وهو الثالث: أن يكون دالًّا على واحدٍ، ولكنه غير معين، كقولنا: رجل وامرأة، فإن الرجل واحد، لكن لا نعرف ماهيته، وهذا الذي يسمى عند أهل العلم بالنكرة.
- وتارةً يدل على وحداتٍ متعددة، وهذه الوحدات المتعددة يُدَل على بعضها باللفظ، وهذا الذي يسمى باسم العدد.
- وتارةً يدل باللفظ على جميع أجزاء هذه الماهية، وهو الذي يسمى باللفظ العام.

إذن هذا الحد الذي معنا مبني على تقسيم سابق لدلالة اللفظ على أجزائه:

- إما على الجميع.
- أو على أحدها.

- أو على الماهية كما هي.
- أو على وحدةٍ معينةٍ أو غير معينة.

أو على الجميع وهو الأول، الجميع هو العام، وما بعده يكون منفصلًا عنه.

"والخاص بخلافه".

(**الخاص بخلافه**) تعريف العام، فيكون الخاص هو اللفظ الدال على بعض وحدات الماهية، لا على جميع الماهية.

"وينقسم اللفظ إلى ما لا أعم منه".

بدأ يتكلم المصنف عن تقسيم الألفاظ العامة والخاصة بحسب درجاتها سعةً، ونزولًا، وتوسطًا.

وقول المصنف: (**وينقسم اللفظ**) المراد اللفظ المفرد الذي يدل على أفراد.

القسم الأول: قال: (**ما لا أعم منه**)؛ أي أنه لفظٌ عامٌّ لا أعم منه على جزئياته، فلا يوجد لفظٌ أعم منه يدل على ذلك. ومثَّل لذلك بمثالين، فقال.

" كالمعلوم أو الشيء، ويسمى العام المطلقَ".

قال مثاله: (**كالمعلوم أو الشيء، ويسمى ما لا أعم منه بالعام المطلق**)؛ لأنه لا يوجد أعلى منه، وفوقه شيءٌ يصدق عليه أنه عام.

التمثيل بالمعلوم أو الشيء مشكل، ويحتاج إلى بعض الشرح، ووجه الإشكال فيه من جهتين:

- **الجهة الأولى**: تعبير المصنف بقوله: (**كالمعلوم أو الشيء**) ولم يعبر والشيء، والتعبير بـ(**أو**) فيها دلالةٌ خفية لمعنًى سأذكره لكم بعد قليل.
- **الأمر الثاني**: ما ذكره المصنف بعد ذلك أنه قيل: إنه ليس بموجود، لا يوجد لفظٌ يكون عامًّا مطلقًا لا أعم منه.

نبدأ باللفظ الأول وهو (**المعلوم**): هذا المعلوم ذكر المصنف أنه (**عامٌّ لا أعم منه**)؛ لأن الأشياء المعلومة التي يتعلق بها العلم:

- إما أن تكون موجودةً.
- وإما أن تكون معدومةً.

والموجود والمعدوم كلاهما معلومٌ يتعلق به العلم، فإن المعدوم الذي لم يوجد بعد يتعلق به العلم؛ ولذلك علم الجبار –جل وعلا– يعلم ما هو كائنٌ، وما لم يكن لو كان كيف سيكون، فالله –عَزَّ وَجَل– يعلم حتى المعدوم –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى–، والآدميون يعلمون يعني اسم المعدوم، فالحمل الذي سيكون في المستقبل يعرفون اسمه، ولا يعرفون صفاته، والله –عَزَّ وَجَل– علمه كامل.

كما أن المعلوم ذات المعلوم يشمل القديم وهو الجبار –جل وعلا–، ويشمل المخلوق وهو المحدث، فالله –عَزَّ وَجَل– معلوم، يعلمه العباد، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد:١٩]، فالله –عَزَّ وَجَل– معلومٌ، والمخلوقات معلومة؛ ولذلك قيل: إن المعلوم هو ما لا أعم منه، ما يوجد لفظٌ أعم منه.

لكن أُعترِض على كون المعلوم عامٌّ مطلق؛ لأن المعلوم ينقسم إلى قسمين كما ذكرت لكم:

- الموجود.
- والمعدوم.

بينما العدم لا يتصف بكونه عامًّا أو خاصًّا؛ لأن العدم الذي ليس بموجود هو معنى الذهن، والمعاني تحتاج لما تقوم به، فحينئذٍ يرجع لكونه شيئًا. وهذا كلامهم؛ يعني أورده بعض المعنيين ببعض المباحث ومنهم الطوفي.

قول المصنف: (**أو الشيء**) تعبير المصنف بـ(**أو**) تبع فيها المصنف الطوفي، وهذا لما فيه من دلالةٍ خفية للاعتراضات على أن:

- **من قال**: إن الشيء لا أعم منه، يقتضي ذلك أن المعلوم ليس عامًّا مطلقًا.
- **ومن قال**: إن المعلوم عامٌّ مطلق يقتضي أن الشيء ليس عامًّا مطلقًا.

<u>**صورة ذلك**</u>: من قال: إن الشيء لا أعم منه، فينبني ذلك على أن الشيء يشمل القديم وهو الجبار –جل وعلا–، والمحدث كذلك، فكلاهما يسمى شيئًا، كما أنهم يقولون: إن ما كان جوهرًا، وما كان صفةً وهو العَرَض كلاهما يسمى شيئًا، فيكون عامًّا لجميع هذه الأمور، وكل الموجودات تسمى أشياء، فحينئذٍ فيكون الشيء لا أعم منه، لكن أُعتُرِض على الشيء بكونه لا يوجد لفظ أعم منه في الدلالة على أجزائه بأن المعدوم لا يسمى شيئًا، وهو مذهب أحمد، بل قول الجمهور خلافًا للمعتزلة؛ ولذا فإنهم يقولون: {من قال له: عندي شيء، فنسبه لشيءٍ معدوم لا يقبل تفسيره به، بل لا بد أن يفسره بموجود}.

وبناءً عليه: فقالوا: في الحقيقة أن من اعتبر المعلوم شاملًا للمعدوم والموجود، فإنه في هذه الحالة يكون المعلوم هو الذي لا أعم منه، والشيء جزءٌ منه، فيكون جزءًا من المعدوم، وهذا معنى تعبيرهم (**أو الشيء**)؛ ولذلك فإن ابن قدامة لما أورد هذا المثال قال: {كالمعلوم، وقيل: والشيء}، إشارةً إلى أن المعلوم أعم من الشيء، فيشمل الشيء إضافةً للمعدوم، إذ المعدوم ليس بشيء.

ثم قال المصنف: (**وقيل: ليس بموجود**) هذا القول الذي ذكره المصنف نقله عن ابن قدامة، وقد أنكر الطوفي هذا القول، فقال: {لا يوجد أحدٌ يقول: إنه لا يوجد عامٌّ مطلق؛ لأن ابن قدامة أخذ هذا القول من قول الغزالي}، ووجه قول الغزالي، أن قصد الغزالي بأنه لا يوجد عامٌّ لا أعم منه، إنما هو باعتبار شيءٍ واحد؛ أي باعتبار أن كل لفظٍ لا يمكن أن يكون حاوٍ لجميع كل الأشياء، أو كل الألفاظ، وكل الأجزاء، لا يكون حاوٍ لكل الأجزاء، فلا يوجد لفظ حاوٍ لجميع الأجزاء الموجودة والمكونات للدنيا.

بينما إن اعتبرنا أن اللفظ يحوي جميع أجزائه هو فقط، ولا يوجد لفظٌ أعم منه يحوي هذه الأجزاء، فإنه صحيح حينذاك، قال: وهذا هو المراد عند الأصوليين، وبذلك، فإن القول الذي قيل: إنه ليس بموجود، إنما هو باعتبارٍ وتفسير للفظ العام الذي لا أعم منه، وليس على سبيل الإطلاق.

"وإلى ما لا أخص منه، كزيدٍ وعمرو".

قال: (**كزيدٍ وعمرو**) وذلك أن زيد وعمرو، وهي الأسماء الأعلام هي أخص الأسماء، وأنتم تعلمون خلاف النحويين، وقد ذكروها مشهورة جدًّا: **ما هو أخص الأسماء التي يسمونها أعرف المعارف؟**

- ذهب أبو سعيد السيرافي: إلى أن أعرف المعارف الأسماء.
- وذهب سيبويه: إلى كونها الضمائر.
- وذهب ابن السراج: إلى أن أعرف المعارف إنما هي أسماء الإشارة، وهو الاسم المبهم.

ولذلك اتفقوا على أن أعرف المعارف وهي الخاصة التي تدل على شخص دون ما عداه أحد ثلاثة أشياء:

- أسماء الأعلام.
- والضمائر، وأقواها ضمير المتكلم.
- والثالث كما ذكرت لكم: وهو أسماء الإشارة، وهي الأسماء المبهمة.

فهذه كلها لا أخص منها؛ لأنها تدل على المقصود، ولا تتعداه إلى غيره.

"وإلى ما بينهما".

(**وإلى ما بينهما**)؛ يعني بين العام والخاص، فهو وسطٌ بينهما، ومثَّل له.

" كالموجود".

قال: (**كالموجود**) عامٌّ باعتبار أن الموجود يشمل الجوهر الذي سيأتي تحته، ويشمل أمرًا آخر وهو العرض؛ لكنه في الحقيقة وهو الموجود خاص، باعتبار أن لفظة المعلوم تشمل الموجود والمعدوم، إذن فأجزاء الموجود كلها أعم منها لفظة تدل على أجزائها وزيادة وهي لفظة (المعلوم) فإنها تدل على الموجود والمعدوم، فكان المعلوم أشمل من الموجود في الدلالة على أجزاء الموجود، لكن الموجود عامٌّ باعتبار أنه يدل على الجوهر وعلى غيره.

ثم قال:

"والجوهر".

(**الجوهر**)كذلك، مر معنا أنه خاص باعتبار الموجود، فهو أخص من الموجود، إذ الموجود يشمل الجوهر والعرض، فهو أخص من كلمة الموجود، لكن الجوهر يشمل أجزاءً منها (**الجسم النامي**) الذي سيوردها المصنف بعد، فإن الجسم النامي أخص من الجوهر، إذ الجوهر يشمل الجوهر المركب وهو الجسم النامي، ويشمل الجوهر الفرد؛ يعني عندهم الجسم النامي هو الجوهر المركب؛ لأنه مركبٌ من أشياء، ويشمل أيضًا الجوهر الفرد.

ثم قال المصنف:

"والجسم النامي".

فـ(**الجسم النامي**) خاصٌّ باعتبار اللفظة التي قبله وهي (الجوهر) إذ الجوهر يشمل (**الجسم النامي**) الذي هو الجوهر المركب، ويشمل الجوهر الفرد، وهو عامٌّ باعتبار اللفظة التي تحته وهو (**الحيوان**)، وذلك أن الجسم النامي يشمل الحيوان والنبات.

قال: (**والحيوان**) فالحيوان خاصٌّ باعتبار ما قبله وهو الجسم النامي؛ لأنه يشمل الحيوان والنبات، وعامٌّ باعتبار ما تحته وهو الإنسان، فالحيوان تحته إنسانٌ، وتحته فرسٌ، وتحته غيرها من الحيوانات.

(**والإنسان**) وهي الجملة الأخيرة كذلك هو خاصٌّ باعتبار الحيوان؛ لأن الحيوان يشمل الإنسان والفرس وغيرها، وهو عامٌّ لما تحته من الأفراد كزيدٍ وعمرٍو، وهندٍ ورقية، وغيرهم.

"فيسمى عامًّا وخاصًّا إضافيًّا".

وبعضهم يسميه العام بالنسبة، والخاص بالنسبة.

"أي هو خاصٌّ بالإضافة إلى ما فوقه، عامٌّ بالإضافة إلى ما تحته".

والأمثلة التي أوردها المصنف فيها ترتيب ذهني، فهو بدأ بعامٍّ، والذي دونه أخص منه؛ لأنه أحد أجزائه.

"مسألة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة".

هذه المسألة الأخيرة لعلنا نقف عندها، وهي مسألة: العموم هل هو من عوارض الألفاظ، ومن عوارض المعاني أم لا؟

نبدأ أولًا بالمسألة الأولى وهي مسألة: العموم هل هو من عوارض الألفاظ أم ليس كذلك؟

هذه المسألة وهي مسألة العموم هل هو من العوارض أم لا؟ مسألة أطال الأصوليون بحثها، وقد ذكر بعض الأصوليين وهو الطوفي: {أن ثمرة هذه المسألة، إنما هي ثمرة رياضية الذهن فقط، وأنه ليس لها ثمرةٌ في الفقه} هكذا ذكر.

والصواب: أن لها ثمرة، وخاصةً في عموم المعاني، وسبب قول الطوفي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أنه فسَّر عموم المعاني بأحد المعنيين التي سأوردها بعد قليل.

الجملة الأولى، قول المصنف: (**العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً**) معنى كونها من عوارض الألفاظ، قيل: {إن معنى كونها من عوارض الألفاظ أنها تعرض له وتلحقه}؛ يعني تكون لاحقةً به، فتكون من العرض في مقابل الجوهر؛ ولذلك فليس كل لفظٍ يكون عامًّا، فإن من الألفاظ ما لا يوصف بالعموم.

الأمر الثاني: أن قول المصنف: (**العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً**) حكي الإجماع على هذه المسألة.

ممن حكى الإجماع على أنه من عوارض الألفاظ الشيخ تقي الدين، وابن مفلح، وكثيرٌ من الأصوليين.

ومن خالف في هذه المسألة كالطوفي، فإنه خالفه بناءً على تفسيره لمعنى عوارض الألفاظ؛ لأن الطوفي يرى أن العموم من عوارض الألفاظ مجازًا لا حقيقةً، بناءً على رأيه أو ظنه أن المراد بعوارض الألفاظ هو مطلق الشمول.

ثم قال المصنف:

"وأما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك".

معنى كون الألفاظ من عوارض المعاني، قيل: إن معنى كونه من عوارض المعاني؛ أي أن يوصف المعنى بالعموم.

ومثال ذلك: أن تأتي بمعنى، فتقول: هو عام، كأن تقول: الغلاء عامٌّ، أو تقول: الرخص عامٌّ، أو الخير عامٌّ، ونحو ذلك، فهي معاني، وهذا الذي جعل بعضهم يقول: {إن وصف المعاني بالعموم لا أثر لا} كلام الطوفي.

والمعنى الثاني لكون العموم من عوارض المعاني، وهو التفسير الصحيح أننا نقول: أن اللفظة إما أن يكون لها معنى واحد، أو أن يكون لها أكثر من معنى.

- فإن كان لها معنًى واحد، فبإجماع أهل العلم أن هذا المعنى مقصود، ويكون حقيقةً فيه.
- وأما إذا كان لها أكثر من معنى بأكثر من جنس، فهي المسألة التي خالف فيها أهل العلم، وسيورد المصنف الكلام فيها الآن.

وعلى ذلك، فإن عوارض المعاني معناها يدخل فيه فحوى الخطاب، فكل ما كان من باب فحوى الخطاب، فهو من عوارض المعاني، وكل ما كان فيه المعنى المأخوذ من العلة المنصوص عليها في النص، فهو من عوارض المعاني، وكل ما كان من باب التنبيه عمومًا، فهو من العوارض.

هذا الذي ذكرت لك أخيرًا: ما معنى كونه من عوارض المعاني؟ هو الذي استنبطه الشيخ تقي الدين من كلام الأصوليين من الحنابلة، فحيث قلنا: إن هذا من عموم المعاني؛ أي أن المعنى دل عليه من باب التنبيه، أو العلة المنصوص عليها، أو من فحوى الخطاب، ونحو ذلك.

يقول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**فثالثها الصحيح كذلك**)؛ أي أن المسألة فيها ثلاثة أقوال، والحقيقة أن فيها قولًا رابعًا سأورده كذلك.

■ **هذه الأقوال الثلاثة التي لم يوردها المصنف، وإنما أورد المصنف الصحيح.**

- **الأول**: أن العموم من عوارض الألفاظ مجازًا لا حقيقة. وهذا القول قال به الطوفي، وقبله الموفق بن قدامة، وهو قول أبي محمد الجويني.
- **والقول الثاني**: أن العموم ليس من عوارض المعاني مطلقًا، لا حقيقةً ولا مجازًا، وهذا القول نسبه في المسودة لأبي الخطاب. هذا القول الثاني.

- **والقول الثالث هو الذي صححه المؤلف**: أن العموم من عوارض المعاني حقيقةً، وهو الذي جزم به المصنف، وصححه القاضي أبو يعلى، وصححه الشيخ تقي الدين في المسودة.

بينما الشيخ تقي الدين له كلام آخر في [منهاج السنة] يفصل في حقيقة عموم المعاني، فبيَّن أن له حالتين، ذكر في [منهاج السنة]: {أن المعنى إذا كان موجودًا في قلب المتكلم، فإنه يكون عامٌّ حقيقةً، وأما إذا كان المعنى الموجود في الخارج ليس موجودًا في قلب المتكلم، فإنه لا يكون من عوارض العموم} وعلى ذلك، فإنه لا يكون حقيقةً، وإنما يكون مجازًا. وهذا هو المسألة.

من أمثلة تطبيق هذه المسألة أذكر لكم تطبيق هذه المسألة على جزئية، أو جزئيتين:

- **الجزئية الأولى**: في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، فقوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] نهي، لكن معناها من باب التنبيه وفحوى الخطاب لا تضربهما، فهل النهي هنا على سبيل الحقيقة، أم أنه على سبيل المجاز؟ هذا معنى كونه من عوارض المعاني؛ ولذلك استفدنا هذا من اللفظ نفسه، ولم نأخذه من القياس.

خلافًا لابن حزم، ابن حزم لما سمع -هذا استطراد خارج عن العموم- لما رأى ابن حزم أن الشافعي يسمي التنبيه وفحوى الخطاب في القياس الجلي، قال: {أُنْكِر جميع أنواع القياس حتى القياس الجلي} مع أنه ليس قياسًا، هو في الحقيقة من عموم المعاني، وليس من القياس، فقال: {أنكره حتى وإن سميناه قياسًا، فلو لم يرد دليلًا آخر على حرمة ضربهما لقلت: بجواز الضرب؛ لأن هذا الدليل لا يدل على حرمة الضرب} ذكر ذلك في بعض كتبه المطبوعة في غير [الإحكام]، وفي غير [المحلى].

فالمقصود من هذا، أن الصواب: أن هذا من عموم المعاني، فدل على العموم، فكل ما فيه إيذاءٌ للوالدين سواءً كان بالقول، أو بالفعل، أو بالامتناع، فإنه يكون منهيًّا عنه، لأجل عموم هذه الدلالة حقيقةً لا مجازًا، وهذا هو صريح اللفظ، خلافًا لمن قال: لا يدل بالحقيقة ولا بالمجاز، بل نقول: يدل عليه حقيقةً ومجازًا.

من الأمثلة كذلك الفقهية: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما نهى عن بيع المزابنة، قال: «أَيَنْقُص الرُّطْبُ إِذَا يَبِس، أَوْ إِذَا جَف» فالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إنما نهى عن بيع الرُّطب بالتمر. فقط انتهت.

استدل بعض المحققين من أهل العلم، ومنهم الإمام أحمد على أن هذا الحديث معناه ليس خاصًّا بالمزابنة حيث جرى به اللفظ، بل إنه منهيٌّ عن كل بيعٍ يكون فيه الثمن والمثمن أحدهما رَطْبٌ والآخر يابس؛ لأن كون أحدهما رَطْبًا، والآخر يابس، يمنع عندهم إمكان التماثل، وحيث أمكن التماثل، فإنه بمثابة العلم بالتفاضل.

ولذلك استدل أحمد بهذا في رواية الميمون، ومنع من بيع أي رَطْبٍ، وليس رُطَب، أي رَطْبٍ بيابسٍ من جنسه احتجاجًا بهذا الحديث، مع أن هذا الحديث خاصٌّ بنوعٍ من الرُّطَب، وليس عامًّا في جميع المبيعات بجنسها.

أيضًا مما يستدل على عموم المعاني: في قول الله -عَزَّ وَجَل- لنبيه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[الزمر:٦٥]، فنقول: هذا ليس من باب الخطاب للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولكن فيه معنى وهو العلة: أن الشرك سببٌ لإحباط العمل، فلا نقول: إنها داخلة في مسألة ستأتينا أن خطاب النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هل يكون خطابًا لأمته؟ بل إن المعنى الموجود في هذه الآية عام، فدل على عموم المعاني حقيقةً؛ ولذلك فإن القول بأن عموم المعاني حقيقة له فوائد كثيرة جدًّا، وخاصة في مسألة التنبيه، وفحوى الخطاب، وأغلب استدلال العلماء قديمًا هو من هذا الباب، لا من باب القياس، فيجعلون من باب فحوى الخطاب، ومن باب عموم المعاني.

وأغلب طريقة علماء الحديث أنهم يعملون دلالة الأحاديث بعموم المعاني، ويعرضون عن القياس، وهذا أقوى في التمسك بالأثر، وتعظيم النص، وهو أولى كما ذكرت، من ألا تقول: إنه ملحق بالنص، بل تقول: عموم المعنى يدل عليه، وهذا تجده كثير في طريقة المتقدمين من أهل العلم كأحمد، والشافعي، والسلف -رحمة الله عليهم- عندما يستدلون على الأحكام بأدلةٍ إنما المعنى المشترك فيها موجود.

لعلنا نقف عند هذه الجزئية، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: هل يجوز للحائض الجلوس في المسجد إن خففت حدثها بالوضوء؟

ج/ المذهب أن هذا خاص بالجُنُب فقط، لدليل قول عطاء -رَضِيَ الله عَنْهُ-: **"أدركت عشرة من أصحاب النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ينامون في المسجد وهم جُنُب إذا توضأوا".**

وذكروا أن الحاضر على مشهور المذهب لا تمكث في المسجد وإن توضأت، وهناك رواية في المذهب قوية جدًّا: (أن حكم الحائض حكم الجنب)، لكن نقول: لشرطين أو ثلاثة:

- الشرط الأول: تخفيف الحدث بالوضوء.
- الأمر الثاني: أمن تلويث المسجد.
- الأمر الثالث: أن يكون لحاجة.

مثال الحاجة: بعض النساء تذهب لمكة ولا يكون لهم سكن، فتقول: أريد الجلوس في الحرم، أو في ساحاته، نقول: يجوز؛ لأن ساحات الحرم داخلةٌ في حكم الحرم؛ لأن لها سورًا، وإن كان قصيرًا، والبقعة موقوفةٌ للصلاة.

ومثله أيضًا: مثلًا بعض النساء يكون عندها حلقات قراءة القرآن في المسجد، فنقول: يجوز، لكن بشرط الوضوء. وهذا قولٌ وجيه في المذهب جدًّا ملحقٌ بما قبله.

س/ يقول: دورات المياه اليوم هل تلحق بالحمام، أو بالكنيف؟

ج/ هو عندهم أن الحمام هو مكان المستحم، والكنيف هو محل قضاء الحاجة، ودورات المياه في بعض المساجد تكون يفصل محل غسل اليد والوضوء عن محل قضاء الحاجة، فالثاني يكون كنيفًا، والأول يكون ملحقًا بالحمام باعتبار أنه مكان المستحم، وغالب الظن أنه لا يكون فيه نجاسة، وإن وردت فيه نجاسة إذا وُجِد طفح ونحو ذلك.

أما الحمامات الكبيرة، فالذي يظهر لي أن الذي يُحكم بأنه كنيفٌ إنما هو محل قضاء الحاجة، وأما غيره، كأن يكون هناك مكانٌ للمُسْتحم، ومكانٌ آخر يكون لغسل اليدين وهو المغسلة، بل قد يكون فيه مكانٌ لغسل الملابس أحيانًا، **فالظاهر**: أنه ليس داخلًا في حكم الكنف، وإنما يكون أخف.

س/ يقول: ما الفرق بين تعريف العام باللفظ المستغرق، أو القول المستغرق لجميع أفراده؟

ج/ الذي يظهر لي أن اللفظ بينهم متقارب؛ لأن اللفظ في الغالب أنه هو القول، فقد بيَّنوا أنهم عندما عبروا باللفظ يقصد به القول؛ لأنه من عوارض الألفاظ، أما القول فهو أعم من اللفظ.

يعني تحتاج إلى تأمل، تحتاج لأن أتأمل هذه المسألة.

س/ يقول: كيف يُخَرِّج الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم حديث ابن عمر "وحسبت عليَّ تطليقة"؟ وما وجه كونه حقًّا لله -عَزَّ وَجَل-؟

ج/ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه لما أخذا بقولٍ قديم لبعض أهل العلم حكي الإجماع على خلافه، فإن أحمد حكى الإجماع على أن الطلاق في الحيض واقع، ومراد أحمد قول عامة أهل العلم، وكأنه لم يعلم الخلاف الذي في المسألة.

أخذ بهذا القول الشيخ تقي الدين وتلميذه، فقالوا: {أن الطلاق في الحيض لا يقع}.

طيب، ماذا تفعلون بالنهي؟

قالوا: إن هذا النهي لا يقتضي الفساد، وأجابوا عن الإيرادات عليه فقالوا: {أولًا: أما ما جاء من الدليل على أنه قد صحح العقد وهو عقد المنهي عنه وهو الطلاق في الحيض، فقالوا: إن ذلك لا يصح}طبعًا برأيهم.

فأولًا: قول ابن عمر **"حسبت عليَّ تطليقة"** يقولون: الصواب أنه قال: **"لم تحسب عليَّ تطليقة"**، فإنه قد جاء في بعض ألفاظ الحديث روى إسنادها مسلمٌ، وروى متن هذا الطريق أبو نعيم في [المستخرج]، وذلك من طريق محمد بن مسلم أبو الزبير المكي أنه قال: **"لم تحسب عليَّ تطليقة"**، ومسلمٌ لما أورد هذا الإسناد لم يورد اللفظ، وقال: فيه لفظة مستنكرة أو غريبة –نسيت كلمة مسلم– ، لكن قالوا: نرجح هذه اللفظة.

وهذا طبعًا فيه نظر، لماذا؟

لأن الحديث جاء من حديث ابن عمر من طريق أكثر من أربعة عشرة راويًا كلهم يقولون: حسبت، فقط واحد هو الذي قال: لم تحسب، فلو فرضنا صحتها، مع أن أهل العلم أنكروها، منهم مسلم، ومنهم ابن عبد البر، فاتُّهِم فيها تارةً محمد بن مسلم، وتارةً اتُّهِم فيها ابن جريج، وتارةً اتُّهِم أبو عاصم فيها، فكيف نقابل رواية واحدٍ برواية جماعة؟!

وأجابوا ثانيًا عن قوله: «**مُرْه فَلْيُرَاجِعْهَا**» أن «**مُرْه فَلْيُرَاجِعْهَا**» ليست من باب الرجعة بعد الطلاق، وإنما من باب الإرجاع للبيت، وأيضًا هذا فيه تكلف لا شك.

ثم ثانيًا: قالوا: إن النهي صوابه أنه إن كان لله، فإنه يكون مقتضٍ للفساد، وإن كان لآدمي عُلِّق على إذنه، فقالوا: إن النهي هنا لحق الله –عَزَّ وَجَل–، لقوله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾[الطلاق:١]، فهو لأمرٍ لا تعرف العلة فيه، وأنت عندما تتلمس تطويل العدة، أو إسقاط حق الزوج في الزوجية، وتنديم الزوج، فهذه حِكَم وليست علة، فهي متلمسة ولا دليل عليها، يقول: {والقاعدة عندنا: أن ما

لم يكن فيه ما يدل صراحةً أنه لحق آدمي، فالأصل فيه أنه يكون لحق الله}، وأطال الشيخ تقي الدين وتلميذه في التدليل على أنها لحق الله -عَزَّ وَجَل-. هذا وجهة نظرهم.

بينما الجمهور يقولون: لا، هي لحق آدمي، إما الزوج، وإما الزوجة، ونذهب أنه للزوجة، فإن أذنت سقط حقها وانتهت المسألة.

س/ آخر سؤال نقف عنده، أخونا يقول: قواعد المذهب الأصولية هل يوجد أحيانًا عدم تطبيقاتها في المذهب؟

ج/ كثير من قواعد الأصولية في المذهب مختلف فيها، وينبني على هذا الاختلاف خلافٌ في بعض الأحكام، طبعًا درسنا اليوم أغلبه وخاصةً في أول العلة مباحث كما قال الطوفي: {مباحث رياضية للذهن، وليست ذا ثمرة}، من الدرس القادم تبدأ المباحث ذات ثمرة الواضحة جدًّا، أو آخر الدرس القادم.

- قد تختلف الآراء في بعض المسائل وينبني عليها الخلاف. هذا واحد.
- ثانيًا: قد يكون هناك خطأٌ في التنزيل، فيرجح أحد القولين على الثاني بالتنزيل على هذه القاعدة الأصولية، وذلك أن الدليل قد تأتي بعض ألفاظه لم يطَّلع عليها بعض أهل العلم، فحينئذٍ لا يَطَّلع على الدليل، وتنزيل القاعدة، وإن كان يرى هذه القاعدة، فإما أن يكون نقص منه، في خطأ في تطبيق القاعدة، أو الخطأ في عدم العلم بصياغة الدليل الذي دل عليه، وسيأتينا أمثلة كثيرة ربما في هذه المسألة.

ولذلك فإن من عرف قواعد مذهب أحمد قد يعرف الترجيح فيها أدق، وهنا كلمة جميلة جدًّا للطوفي في [قواعد الأصولية] في مذهب أحمد، فقد ذكر الطوفي في [شرح الروضة] أظن في الثاني أو في الثالث، نسيت الآن-: {أن مذهب أحمد مذهب اجتهاد} كذا يقول: {مذهب اجتهاد}، ومعنى كونه مذهب اجتهاد، أن أغلب القواعد الأصولية الخلافية المؤثرة هي موجودةٌ فيه، قال فيها بعض أصحاب الإمام أحمد، ثم قال: {ومن كان عالمِا بنصوص أحمد وقواعد مذهبه عرف الصحيح من هذه القواعد، وعرف ما ينبني عليها من الفروع، ومنهم شيخنا الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فالطوفي على جلالة قدره، وسعة اطلاعه في القواعد الأصولية أقر بمكانة الشيخ تقي الدين في معرفة أصول المذهب، ومعرفته التنزيل على هذه الأصول.

س/ هذا أخونا يقول: هل يجوز إحداث تأويل ثالث مطلقًا، حيث ذكر المصنف ذلك سابقًا وقال بجوازه؟

ج/ نعم تقدم الكلام، هل يجوز إحداث تأويل؟ وذكرت لكم أنه الذي عليه السلف: أنه لا يجوز إحداث تأويل، قد يكون بدعةً في المسألة، وإنما إحداث التأويل الذي لا يخرج عن المعنى الكلي للنص من الكتاب أو السنة، هذا الذي يحمل عليه كلامه، إما إحداث تأويلٍ مطلقًا فلا يصح.

ولذلك فإن التأويل الذي يقبل لا بد له من شروط:

– الشرط الأول: أن يكون موافقًا لدلالات اللغة.

– الشرط الثاني: أنه لا بد أن يكون موافقًا للمعاني في الشريعة، وليس فيه مصادمةٌ لنص آخر، فتنقل المعنى لمعنًى غير مراد، إذ القرآن لا يضرب بعضه ببعض، والفتنة في ضرب القرآن بعضه ببعض.

– الأمر الثالث: ألا يكون خارجًا عن الماهية العامة لما تقدم في تفسيره عن السلف.

ولذلك فإن من أهم المعاني تفسير العلماء للقرآن تفسير السلف، نعم قد تأتي بتأويلٍ لكنه لا يخرج عن الماهية العامة، والمعاني الكلية، مثل: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة:٦] قد يقول أمرؤٌ: إن ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة:٦] هو القرآن، وقد يقول: والإسلام.

فقد يأتي أمرؤٌ ويقول: هو السنة؛ لأن السنة التمسك بها هو التمسك بالقرآن اقتضاءً واستلزامًا.

كيف اقتضاءً؟

من تمسك بالسنة لا بد أن يكون متمسكًا بالقرآن اقتضاءً، ومن تمسك بالقرآن فإنه يستلزم التمسك بالسنة؛ ولذلك فإن التعبير لو قال أمرؤٌ: إن ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة:٦] هو السنة، هو ليس إحداث تأويلٍ جديد بمعنى الخروج عن المعنى العام، وإنما هو من مقتضيات ودلالاته العامة.

وهذا هو الذي تجتمع فيه الأقوال فيه هذه المسألة، وتقدم معنا تفصيل هذا الكلام، وأطلت فيه إطالة كبيرة؛ لأن هذا ينبني عليه إحداث البدع في الأقوال، والآراء الغريبة والمستغربة.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ



شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس الثاني والعشرون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسألة: للعموم صيغةٌ عند الأئمة الأربعة خلافًا للأشعرية".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

شرع المصنف -رحمه الله تعالى- في هذه المسألة بالحديث عن صيغة العموم.

وذلك أن اللفظة تدل على العموم بأحد أربعة طرق:

- إما أن تدل عليه بطريق اللغة، وهذا هو المبحث الذي يتناوله المصنف عندما يتحدث عن **هل للعموم صيغة أم لا؟**
- والطريق الثاني: أن تدل على العموم بطريق الشرع.
- والثالث: أن يكون عن طريق الاستنباط، مثل التعليق على العلة ونحو ذلك.
- والرابع: أن يكون عن طريق العرف إذا جرى عرفٌ بعموم بعض الكلام الذي يتكلم به بعض الناس.

إذن حديث المصنف -رحمه الله تعالى- في هذه المسألة إنما هو عن طريق اللغة التي يستدل بها على عموم اللفظ.

يقول الشيخ: أولاً: (**وللعموم صيغة عند الأئمة الأربعة**) يعني أبا حنيفة، ومالكًا، والشافعي، وأحمد -رحمة الله على الجميع-.

وقوله: (**عند الأئمة الأربعة**)؛ أي عند أتباعهم، فإن أتباع الأئمة الأربعة كلهم في ظاهر مذهبهم يقولون بذلك، وإن خالف بعض المنتسبين كما سيأتي بعد قليل.

وقد تقدم معناه في التعبير عن **هل للأمر صيغة، هل هذا التعبير دقيق أم لا؟** والخلاف لابن عقيل في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**خلافًا للأشعرية**) وذلك أن الأشاعرة يرون أن الله -عز وجل- ليس متكلمًا حقيقةً، وإنما القرآن الموجود هذا إنما هو عبارةٌ عن كلام الله -عز وجل-، فلا يرون أن هذا القرآن هو كلام الله حقيقة.

وبناءً على ذلك: فيقولون: إنه ليست له صيغة؛ لأن عندهم الكلام كله بمعنًى واحد، فليس للأمر صيغة، ولا للعموم صيغة، والأمر مثل الخبر، وإنما العبرة بالمعاني النفسية.

وهذا القول الذي قال به الأشاعرة الفقهاء يقولون بضده، وإن انتسبوا لمذهب الأشعري، وهذا يدلنا على أن لوازم مذهب الأشعري في هذه المسألة وغيرها قد تكون غير مقبولة في الفقه؛ ولذا فإن كثيرًا من المنظِّرين لمذهب الأشاعرة كالجويني عمل بخلاف ذلك، ورجح وجزم بأن للعموم صيغة.

وقول المصنف: (**خلافًا للأشعرية**) ليس هم وحدهم من قال بذلك، بل قد وافقهم جماعة، فقد نقل ابن مفلح أن المرجئة يقولون بذلك، وكذلك أيضًا نقل الشيخ أبو محمد التميمي في رسالته في [الأصول] عن بعض أصحاب الإمام أحمد أنهم يقولون بذلك أيضًا، ولا أدري مَنْ يقصد بهم، ونحن نعلم أن التميميين كانوا أصحابًا لأبي بكرٍ الباقِلاني، فلا أدري من يقصد، ربما من جالس أبا بكر وتأثر بكلامه، أو أيده على قوله، فنسب هذا القول لبعض أصحاب الإمام أحمد.

"فهي حقيقة في العموم، مجازٌ في الخصوص، وقيل: عكسه، وقيل: مشتركة، وقيل: بالوقف في الأخبار، لا الأمر والنهي"

بدأ يتكلم المصنف -رحمه الله تعالى- في الصيغ التي توضع للعموم، ما الذي تكون له؟

يقول الشيخ: (**فهي حقيقةٌ في العموم**).

صيغ العموم ثلاثة أنواع:

- إما أن تكون صيغة عمومٍ بقيت على عمومها، فهي حقيقةٌ.

- **والحالة الثانية**: أن تأتي صيغة عمومٍ ثم يدخلها التخصيص، وهذه سيذكر المصنف إن شاء الله في نهاية درسنا اليوم أنها حقيقةٌ كذلك.
- **النوع الثالث**: صيغة العموم التي أُرِيدَ بها الخصوص، وهذه هي التي يقصدها المصنف في قوله: (**مجازٌ في الخصوص**).

إذن فقول المصنف: (**فهي حقيقةٌ**)؛ أي الصيغةُ التي جيء بها للعموم حقيقةٌ في العموم؛ أي إذا استُعْمِلَت في عموم الألفاظ (**مجازٌ في الخصوص**)؛ أي مجازٌ إذا كانت الصيغة أُرِيدَ بها الخصوص، وأما الصيغة إذا دخلها فإنها تقع حقيقة.

وهناك فرق، وسيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم أو الذي بعده-: **ما الفرق بين العام الذي أُرِيد به الخصوص، والعام المخصوص؟**

وقد نقل بد الدين الزركشي في [البحر المحيط] أربعة أوجه في التفريق بينهم، نقل وجهين عن الماوردي، ونقل وجهين عن بعض متأخري الحنابلة.

من هذه الفروقات، وهو الذي سأذكره، والباقي سيأتينا إن شاء الله مفصلًا:

- أن العام الذي أُرِيدَ به الخصوص: تكون إرادة المتكلم للخصوص سابقةً على التلفظ به.

- وأما العام الذي دخله الخصوص أو المخصوص -بنفس المعنى-: فهو الذي يكون إرادة الخصوص متراخيةً عن التلفظ.

طبعًا نتكلم على سبيل الجملة.

إذن لكي يرتفع الإشكال يجب أن نعلم أن قول المصنف: (**مجازٌ في الخصوص**) مراده ما أُرِيدَ به الخصوص، لا ما دخله التخصيص.

قال: (**وقيل عكسه**)، معنى قوله: (**عكسه**)؛ أي أنه يكون حقيقةً في الخصوص، مجازٌ في العموم.

وسبب هذا القول: أن العموم محتملٌ للتخصيص؛ فلذلك يكون مجازًا، وأما الخصوص فهو الذي أُرِيدَ به اللفظ. وهذا اختيار الآمدي.

ثم قال الشيخ: (**وقيل: مشتركةٌ**)؛ أي أنها مشتركةٌ بين الحقيقة والمجاز، **وبناءً عليه**: فإن اللفظ يكون مُشتركٌ بين العموم والخصوص. وهو قول الأشاعرة.

"وقيل: بالوقف في الأخبار، لا الأمر والنهي"

هذا قولٌ آخر للأشاعرة، وقد نسبه لهم أبو الخطاب، فقال: (**بالوقف**)؛ أي بالتوقف، (**في الأخبار**)؛ أي في الصيغ التي فيها عمومٌ في الأخبار، (**لا في الأمر والنهي**) فإننا نعمل بالعموم، فيكون حقيقةً فيه؛ لأن الأمر والنهي يترتب عليه التكاليف، وأما الأخبار فإنه لا يترتب عليها التكاليف.

ومما يتعلق بالأخبار:

- أخبار ما يكون يوم القيامة.

- والأخبار التي عما مضى من الزمان الأول.

فمن الأخبار التي تكون في يوم القيامة: ما يحكم به الله —عز وجل- من دخول الكافرين النار، ودخول المؤمنين الجنة، وهذه من صيغ العموم، وهؤلاء من الأشاعرة يقولون: توقفوا في الأخبار، فقد يكون ليس حقيقةً.

"والوقف إما على معنى لا ندري، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقةٌ أم مجازٌ".

بدأ يتكلم المصنف بعد ذلك عن قولي الأشاعرة المتقدم:

- **الأول**: حينما قالوا: إنه مشتركٌ بين العموم والخصوص، فيكون حيث كان مشتركًا، فإنه يستلزم التوقف.

- أو يقال بالتوقف في الأخبار دون الأوامر والنواهي.

بدأ يشرح ما معنى التوقف على القولين السابقين معًا؟

فبدأ أولًا: بالتوجيه الأول لبعض الأشاعرة، فقال: (**إن الوقف معناه عندهم لا ندري**) ومعنى (**لا ندري**)؛ أي لا ندري هل المراد به العموم، أم يراد به الخصوص، فحينئذٍ لا ندري ما المراد به بالكلية.

والرأي الثاني: هو الذي عبر عنه المصنف بقوله: (**وإما نعلم أنه وُضِع**)؛ أي أن بعضًا من الأشاعرة توقفوا، فقالوا: نعلم أنه قد وُضِعَ اللفظ إما للعموم، أو للخصوص، ولكننا لا ندري؛ بمعنى نجهل هل هو حقيقةٌ في العموم، أم مجازٌ فيه؟ وهل هو حقيقةٌ في الخصوص، أم مجازٌ فيه كذلك؟ وهذا معنى قوله: (**وإما نعلم أنه وُضِع، ولا ندري أحقيقةٌ أم مجاز**).

وكلا القولين مفرَّعٌ على قول الأشاعرة بالتوقف والاشتراك، إما في عموم النصوص والألفاظ، أو في الأخبار دون الأوامر والنواهي.

"ومدلوله كليةٌ؛ أي محكومٌ فيه على كل فردٍ مطابقةً إثباتًا وسلبًا"

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بعدما أنهى الحديث عن تعريف العام، وما يتعلق بالتعريف، وما يتعلق بالإثبات لورود الصيغة وعدمها، بدأ يتكلم عن دلالة العام على أجزائه وجزئياته.

فقال الشيخ: (**ومدلوله كليةٌ**) أتى المصنف بثلاثة مصطلحات:

- أتى بالكلية.
- ثم جاء بالكلِّي.
- وبالكُل.

وهذه المصطلحات الثلاث هي مصطلحاتٌ كلاميةٌ ترد كثيرًا في علم المنطق؛ ولذلك قد يكون أغلب الانشغال في حديثنا بعد قليل في بيان معنى هذه المصطلحات الثلاث، وإن كان المصنف قد عرف أولها وهو (**الكلية**).

ومِن أكثر من فصَّل في مدلول العام على أجزائه وجزئياته القرافي في كتابه الكبير [العقد المنظوم] الذي تحدث فيه عن الخصوص والعموم، فقد أفرد هذه الجزئية التي ذكرها المصنف على سبيل الإجمال بمبحثٍ طويلٍ جدًّا.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**ومدلوله كليةٌ**)؛ أي ومدلول العموم كليةٌ، ثم شرح ما معنى الكلية؟ فقال: (**أي محكومٌ فيه على كل فردٍ**)، فالكلية عند أهل الفن المراد به: أن يُحكَم باللفظ، فيكون معناه موجودًا في كل فردٍ من أفراد ذلك اللفظ، وهذا معنى الكلية.

وبناءً عليه: فالكلية: هي عبارةٌ عن الحكم على كل فردٍ على سبيل الانفراد من أفراد المادة التي تُلَفِّظ بها، بحيث أنه لا يبقى فردٌ وإلا ويصدق عليه هذا المعنى. وهذا معنى قولهم: إنه كلية.

و(الكلية) يقابلها الجزئية، كما أن (الكلي) يقابله الجزئي، و(الكل) يقابله الجزء.

وقوله: (**مطابقة**) المطابقة هذه يجب أن تنتبه لها أنها في الحقيقة صفة للدلالة، وليست صفةً للحكم، إذ الجملة تنتهي عند قوله: (**محكومٌ فيه على كل فرد**)، فقوله: (**محكومٌ فيه على كل فرد**) هذا معنى الكلية. انتهى.

وقوله: (**مطابقة**) صفة لمدلوله؛ ولذلك لا بد من رفعها، وتكون مطابقةٌ، مدلوله كليةٌ مطابقةٌ، ومعنى كونه مطابقه: أي ما الذي يوجد فيه يكون مطابقًا للآخر.

وقوله: (**إثباتًا وسلبًا**)؛ أي سواءً كانت الجملة مثبتةً للمعنى، أو سالبةً له:

فالمثبتة للمعنى كثير مثل: العموم منها قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[آل عمران:١٣٤]، فإنه يثبت فيه معنًى على كل فردٍ على سبيل الانفراد، فكل من أحسن فإن الله يحب فعله ذاك، فالله -عَزَّ وَجَل- يحب فعل الإحسان. وهذا هو الإثبات.

وأما السلب: فمثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[المائدة:٦٤]، فإن الله -عَزَّ وَجَل- سلب المحبة عن فعل المفسدين، والله -عَزَّ وَجَل- لا يحب هذا الفعل.

"لا كليٌّ ولا كلٌّ"

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**لا كليٌّ ولا كلٌّ**)، الكليُّ يخالف الكلية؛ **لأن الكلية** كما سبق هو عبارةٌ عن إثبات المعنى في كل فردٍ فردٍ من الأجزاء.

وأما الكليُّ: فهو المعنى الذي يشترك في مفهومه اثنان فأكثر، فيكون لفظٌ يندرج في معناه، وفي مفهومه شخصان فأكثر إلى ما لا يتناهى.

ومثلوا لذلك: بقولهم: (الإنسان) فإن الإنسان يصدق؛ أي هذه اللفظ تصدق على كثيرٍ من الأشخاص سواءً كان زيدًا أو عمرًا، ذكرًا أو أنثى، صغيرًا أو كبيرًا، وعُد من شئت من تحتهم، **ومثله:** الحيوان فإن دلالة الحيوان على الإنسان، وعلى الفرس وغيرها هي من دلالة الكل، لا من دلالة الكلية.

ويقابل طبعًا الكلي هو الجزئي، وهو الفرد المعين مثل: زيد وعمرو، فهو جزئيٌّ، وأما الكلي: فهو الإنسان أو الحيوان.

قول المصنف: (**ولا كلٌّ**) الكلُّ قالوا: {هو الحكم الذي يثبت على المجموع دون انفراد كل واحد}، ويمثلون للكل دائمًا بأسماء الأعداد، فعندما يقولون: (يحمل عشرةٌ الطاولة)؛ فمعناه أن مجموع العشرة هم الذين يقومون بهذا الفعل، لا أن كل واحد منهم على انفراد؛ ولذلك سمي كل، فلا بد من اجتماع الكل لتحقيق هذا المعنى الذي صِيغَ لأجله، ويقابل الكل الجزء أيضًا، والجزء هو أفراد ذلك الكل، فأحد العشرة يسمى جزءًا، وأما الكل فمجموع العشرة، وآحادهم لا يثبت فيه المعنى لا من باب الاشتراك، ولا من باب الدلالة عليه بالمعنى الكلية.

وعلى العموم: فإن هذا الكلام الذي أورده المصنف مشهور في كتب الأصول، وقلت لكم: أن القرافي –عليه رحمة الله– أطال عليه إطالة كبيرة جدًّا في عشرات الصفحات أورد هذا المبحث، وجعل له كلامًا طويلًا.

وثمرته: إنما هي في تصور مدلول اللفظ العام على أجزائه.

"**ودلالتُه على أصل المعنى قطيعةٌ، وقاله الشافعي**".

بدأ المصنف بعد ذلك في الحديث عن دلالة العام المجرد عن القرائن، فتكلم قبله على المدلول وأنه كلية، بدأ يتكلم على دلالة العام: **إذا كان العام مجردًا عن القرائن، فهل يدل على العموم على سبيل القطع، أو على سبيل الظن؟** وهذه مسألة مختلفة عن المسألة السابقة.

طبعًا نتكلم حيث لم يدخله التخصيص، وأما إن دخله التخصيص، فسيأتينا إن شاء الله في الخلاف بين أهل العلم: هل يدل على القطع، أم على العموم؟ بعد ذلك.

دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص له دلالتان أوردهما المصنف:

- الأول: (**دلالته على أصل المعنى**).
- والثانية: (**دلالته على كل فردٍ من أفراده**).

وقد أورد المصنف الدلالتين معًا.

نبدأ بالأولى: الدلالة الأولى: هي دلالة اللفظ العام الذي لم يدخله التخصيص، وبقي مجردًا طبعًا عن القرائن على أصل المعنى.

ما معنى كونه على أصل المعنى؟

أي المعنى الذي تشترك فيه كل الأفراد المندرجة تحت العام، فيكون المعنى المشترك بينها، وهو المعنى المتواطئ بين الأجزاء، فحينئذٍ **ما هي دلالته عليه؟**

قال: (**دلالته على أصل المعنى قطعية**).

عندما نقول: (كل الحضور طلبة علمٍ) فهذه من صيغ العموم، فقد أثبتنا لكل حاضرٍ أن يكون طالب علمٍ، وطلب العلم هذا له معنًى مشترك، وهذا المعنى المشترك من باب الأدب هو ما ذكره، من باب الأدب؛ يعني ما ينقله أهل الأدب، ما ينقله أهل الأدب هو ما قاله المأمون لما قال لرجلٍ: {أنت طالب علم؟ قال: لا، قال: إنما الناس اثنان: طالب علمٍ، أو قانعٌ بجهل}، فعندما نقول: (كل الحضور طالب علمٍ)؛ أي ليس فيهم شخصٌ قانعٌ بجهل وهو المعنى المشترك، وإنما كل منهم يريد الزيادة في العلم، والرغبة في اكتساب الجديد. هذا هو المعنى المشترك، لكن قد يكون بعضهم أعلى من بعضٍ، وأفهم من بعضٍ، وأوسع إدراكًا من بعضٍ، وأكثر محفوظٍ من بعض.

إذن هذا معنى قوله: (**دلالته على أصل المعنى**) كما تقدم؛ أي المعنى الذي اشتركت فيه الأفراد (**قطعيةٌ**).

معنى قوله: (**قطعية**) بمعنى أنه لا شك في وجودها، وهذه الدلالة القطعية حكى جماعة من أهل العلم: {أنه لا نزاع فيها}؛ أي لا نزاع في أنها دلالةٌ قطعية.

قال المصنف: (**وقاله الشافعي**) هذه الجملة وهي قوله: (**وقاله الشافعي**) أتى بها المصنف تبعًا لعبارة صاحب [جمع الجوامع] وعيبت عليه هذه الجملة وهي قوله: (**وقاله الشافعي**)؛ لأن هذه المسألة مسألة لا نزاع فيها ولا خلاف، فكيف تنسبه لأحد الأئمة وهو الشافعي، مع أن هذه المسألة متفقٌ عليها؟!

ولذا فإن الأصوب: ألا يقال: (**وقاله الشافعي**)؛ لأنها متفق عليها، ولا يكون فيها غرض وفائدة منها.

"وعلى كل فرد بخصوصه ظنيَّةٌ عند الأكثر"

هذه هي الدلالة الثانية من دلائل العام: وهي دلالة اللفظ العام على كل فردٍ من أفراده على سبيل الانفراد، وهذه الدلالة في الحقيقة هي التي لها خصوصية بالعام؛ ولذلك هي التي يقولون: إنها دلالةٌ كلية.

ودلالة اللفظ العام على كل فردٍ من أفراد على سبيل الخصوصية والانفراد فيها قولان:

- **القول الأول**: ما ذكره المصنف: أنها دلالةٌ ظنية.

- **والقول الثاني**: أنها دلالةٌ قطعية.

وهذا مفهوم من قول المصنف —رحمه الله تعالى-: (**عند الأكثر**) ثم ما حكاه بعد ذلك.

نبدأ بالقول الأول: وهو قوله: (**إنها دلالةٌ ظنية**) بمعنى أنها ليست دلالةٌ قطعية.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**) جزم بأنه قول أكثر أهل العلم، كثير من أهل العلم منهم الطوفي، والمرداوي، وابن مفلح، ونقل المؤلف في [القواعد الأصولية]: {أنه قول أكثر أصحاب الإمام أحمد}.

وينبني على قولهم (إنها دلالة ظنية): أن بعضهم بالغ مبالغةً شديدة، فقال: {ما من عمومٍ إلا وقد دخله التخصيص}.

والحقيقة أن هذا الكلام الذي قالوه في غاية الخطأ، وقد أطال ابن القيم —رحمه الله تعالى- في [الصواعق المرسلة]، وقبله الشيخ تقي الدين في إنكار هذا القول، بل إن كثيرًا من العمومات في كتاب الله —عز وجل- خصوصًا، وفي سنة النبي —صلى الله عليه وسلم- هي باقيةٌ على عمومها، وأنها لم يدخلها التخصيص؛ ولذلك فإن هذا يعتبر من المداخل التي دخل بها كثيرٌ من أهل الأهواء في تأويل كلام الله —عز وجل-.

ثم ذكر المصنف القول الثاني.

✍"**وقال ابن عقيل والفخر إسماعيل، وحُكِي روايةً عن أحمد، ونقله الأنباري عن الشافعي قطعية**".

قال: (**وقال ابن عقيلٍ**) يقصد به أبا الوفا صاحب [الواضح]، والحقيقة أن قول ابن عقيل ليس صريحًا في ذلك صراحةً تامة؛ ولذلك فإن المؤلف لما أراد أن ينقل قول أبي العقيل في [القواعد] قال: (**وكلام ابن عقيل في [الواضح] يدل عليه**) ثم نقل كلامًا.

وكلام ابن عقيل في الحقيقة هو أقرب إلى أنهما يتساويان، أنه ليس قطعيًّا من كل وجه، لكنه فهمه المصنف في [القواعد].

وقوله: (**الفخر إسماعيل**) مر معنا ما المراد به، وهو أحد شيوخ صاحب [المحرر].

قال: (**وحُكِي روايةً عن أحمد**) وهذه الصيغة تدل على ضعف هذه الحكاية.

قال: (**ونقله الأنباري عن الشافعي**)، والأنباري هو صاحب [شرح البرهان] المطبوع باسم [التحقيق والبيان في شرح البرهان] طُبع في أربع مجلدات.

وتعبير المصنف: (**إن الأنباري نقله عن الشافعي**) يدل على أنه انفرد بذلك، أكثر الشافعية ينقلون مذهب الشافعي أنه على الظن كالقول الأول، وإنما الأنباري نقله عن الشافعي. وأنتم تعلمون أن الأنباري مالكي المذهب، لكنه شَرَحَ [البرهان] للجويني.

قال: إن هذا القول الثاني أنها (**قطعية**)؛ أي دلالة اللفظ العام على كل فردٍ بخصوصه دلالةٌ قطعية. ونُسِب ذلك أيضًا هذا القول لكثيرٍ من الحنفية؛ ولذلك فإن الحنفية يرون: {أن تخصيص العام يحتاج إلى دليلٍ في قوته}.

هذه المسألة قبل أن ننتقل إلى المسألة التي بعدها: ما الذي ينبني عليها من ثمرة؟

بنى ابن رجب -رَحِمَه الله تَعَالَى- على هذه المسألة مسألة: الحكم بنسخ الخاص بالعام، إذا كان العام متأخرًا، فهل يصح ذلك أم لا؟

فقال: {إن الذين يقولون: أن دلالة العام قطعية، فيجعلونه ناسخًا، وإلا فلا} وليس لازمًا حقيقةً كلامه، ولكن هكذا ذكر ابن رجب -رَحِمَه الله تَعَالَى-، وذكر طبعًا أن الصحيح مذهب أحمد وغيره {أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم}.

"وعمومُ الأشخاص يستلزم عمومَ الأحوال والأزمنة والبِقاع عند الأكثر"

هذه المسألة من المسائل التي طال فيها البحث والنظر، حتى ذكر ابن دقيق العيد: {أن أهل عصره أُغْرِمُوا بالبحث فيها}، وكثيرًا ما نجد في كتب الفقه هذه القاعدة، وهو قولهم: (إن عموم الأشخاص **يستلزم أو يقتضي عموم الأحوال والأزمنة، والأمكنة أو البقاع**).

نأخذ معنى هذه القاعدة، ثم نذكر بعض المسائل المتعلقة بها.

معنى هذه القاعدة: أنه إذا جاءنا عمومٌ لأشخاص، فهل يلزم من عموم الأشخاص أن يكون الحكم ثابتًا في عموم الأحوال في كل حال، وفي كل زمانٍ، وفي كل بقعة؛ أي في كل مكانٍ أم لا؟

والكلام في هذه القاعدة إنما محله إذا لم توجد قرينةٌ تدل على العموم أو عدمه، وأما إذا وُجِدت القرينة فإنه يُعمل بها.

وأضرب مثالًا للقرينة التي تدل على العموم لنفهم بها: جاء حديثٌ عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه نهى عن استقبال القبلة واستدبارها في البول والغائط. فهذا الحديث عامٌّ في نهي الناس الرجال والنساء، والصغار والكبار؛ ولذلك قال: «**إِذَا أَتَيْتُم الغَائِط فَلَا تَسْتَقْبِلُوا القِبْلَة**».

فهذا العموم للأشخاص هل يلزم منه عموم الأحوال؛ أي في كل حالٍ في بنيانٍ وعدمه؟ وهل يلزم منه عموم الأزمنة في الليل والنهار؟ وهل يلزم منه عموم البقاع؛ أي سواءً كان قريبًا من مكة، أو بعيدًا عنها؟ وهكذا. هذا معنى هل العموم هل هو لازمٌ أم لا؟

بعض الناس يرى: أن أبا أيوب الأنصاري -رَضِيَ الله عَنْهُ- عندما أخذ هذا الحديث فَهِم عموم الأحوال من هذا الحديث؛ لأنه لما ذهب إلى فارس وفتحها الله -عَزَّ وَجَل- على المسلمين، وجدوا مراحيض، وهذه المراحيض بينها وبين القِبلة جدُر، ومع ذلك قال: {نَنْحَرِف عَنْهَا وَنسْتَغفر الله -عَزَّ وَجَل-}.

فبعضهم قال: إن أبا أيوب فهم من عموم الأشخاص عموم الأحوال والأمكنة.

وبعضهم قال: {بل إن فهم أبي أيوب خارجٌ عن محل النزاع} ممن ذكر ذلك الملقن في شرحه لـ[عمدة الأحكام] وهو الإعلام، فذكر أن هذه خارجٌ عن الخلاف؛ لأن لفظ الحديث الذي رواه أبو أيوب «**إِذَا أَتَيْتُم الغَائِط**».

والغائط له دلالة لغوية: وهو مكان قضاء الحاجة، فحينئذٍ لما كان مكانًا لقضاء الحاجة وعُرِّف بالألف واللام دل على عموم الأمكنة؛ أي إذا أتيتم وأنتم عموم الأشخاص لعموم الأمكنة فلا تستقبلوها، فيكون الاستدلال بعمومٍ آخر، فيكون في الحديث عمومان. وبذلك يُخرَّج الخلاف في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**وعموم الأشخاص يستلزم**) معنى قوله (**يستلزم**)؛ أي أنه يدل من باب دلالةً اللازم، وليس من باب دلالة المطابقة؛ لأن اللفظ إنما دل على عموم الأشخاص، ولم يدل على عموم الأحوال.

قال: (**عموم الأحوال والأزمنة والبقاع**)، (**الأزمنة والبِقاع**) يمكن أن تدخل في عموم الأحوال؛ لأنها داخلة في عموم الأحوال؛ ولذلك فإن بعضهم يقتصر على الاكتفاء بقوله: (**عموم الأحوال**)، و(**البقاع**) هي الأمكنة.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**) ممن نص على هذه من فقهاء مذهب الإمام أحمد القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وشُهِر في كتب المتأخرين التعليل به، فممن علل به صاحب [المبدع] البرهان بن مفلح، والبهوتي.

والبهوتي كما تعلمون كثيرًا ما يتبع البرهان بن مفلح في [المبدع]، وقد ذكر ذلك المقدمة، وأن أغلب اعتماده في الأدلة وفي التعليلات أخذها من [المبدع]، و[المبدع] كثيرًا ما يستفيد من [الممتع] لابن المنجى، بل إن هذا القول ذكر المؤلف في [القواعد]: أنه هو المعروف عند أكثر العلماء كما عبر هنا.

القول الثاني.

"خلافًا للقرافي وأبي العباس وغيرهما".

قال المصنف: (**خلافًا للقرافي**) القرافي –رحمه الله تعالى- شُهِرَ عنه العناية بهذه المسألة، وقد ذكرها في أكثر من كتاب، فذكرها في كتابه [العقد المنظوم]، وذكرها في [شرح التنقيح]، وذكرها في أكثر من موضع في [الفروق]؛ لذلك يقول العراقي في [شرح جمع الجوامع] يقول: {إن القرافي قد شُغِف بهذه المسألة} شغب بها من كثرة إيراده لها؛ ولعل الذي يقصده ابن دقيق العيد بـ{أن أهل العصر كثر عنايتهم بهذه المسألة} لعله يقصد القرافي؛ لأن القرافي كان يكرر الخلاف في هذه المسألة.

ما الذي يقوله القرافي ومن معه؟

القرافي والشيخ تقي الدين وغيرهم، وسأذكر من قال به أيضًا يقولون: {إن عموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة، وإنما يستلزم أو يقتضي الإطلاق فقط}.

فرقٌ بين الإطلاق وبين العموم:

- **فالعموم**: إذن يدل على أن الحكم ثابتٌ في كل زمانٍ ومكان.

- **وأما الإطلاق**: فإنه لم يقيده بشيء، فلو وُجِد عموم الأشخاص في بعض الأزمنة والأمكنة لكفى، فهو ليس مثبتًا للعموم، ولا نافيًا له، وإنما دل على الإطلاق. وهذا الذي جزم به القرافي، وأيضًا الشيخ تقي الدين في أكثر من موضع من كتبه، فنص عليه في [المسودة]، وذكره أيضًا في [مجموع الفتاوى].

وهذا عند الشيخ يبني على قاعدته: أن العموم في الأشخاص إنما هو من لوازمه الإطلاق في الأزمنة والأمكنة، وعنده دائمًا اللوازم أضعف من الملزوم.

هذه قاعدة دائمًا يذكرها الشيخ ويعمل بها.

قال الشيخ: (**وغيرهما**)؛ أي وغير القرافي والشيخ تقي الدين، وهو أبو العباس بن تيمية، وممن قال به من الحنابلة ابن قاضي الجبل، كما نقله عنه صاحب [التحبير]، والطوفي، وقد رجح الطوفي هذا القول في كتابه [شرح الأربعين]، ولم يذكرها في [شرح مختصر الروضة]، وممن قال به أيضًا من غير الحنابلة الأصفهاني شارح [المحصول].

ما الذي ينبني على هذه المسألة؟

الحقيقة ينبني عليها عدد من المسائل، فعلى سبيل المثال مما خُرِّج على هذه المسألة حديث النبي —صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا سَمِعْتُم المُؤَذِّن فَقُولُوا مَثْلمَا يَقُول**».

ذكر ابن رجب: أن الذي يسمع المؤذن وهو في الصلاة هل يجب المؤذن أم لا؟ ذكر أن فيها وجهين، وأنهما مبنيان على هذه القاعدة، هل العموم في الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال أم لا؟

مما ينبني على هذه أيضًا، وهذه الخلاف فيها أوضح؛ لأن المخالفين فيها هما القرافي وأبو العباس:

قول النبي –صلى الله عليه وآله وسلم-: «**مَنْ أَحيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَه**»، فقوله: «**مَنْ**» اسم موصول بمعنى الذي، وهو يفيد عموم الأشخاص، فكل من أحيا أرضًا ميتةً فهي له، فيدل على العموم، فمن أحيا أرضًا سواءً كان مسلمًا أو كافرًا، ذكرًا أو أنثى فإنه يثبت له الملك بعد ذلك. وهذا المذهب، عموم الأشخاص ثابت.

لكن عموم الأحوال ما هي؟

عموم الأحوال فيما إذا منع الإمام من التملك بالإحياء، فهل يعتبر أم لا؟

ظاهر كلام المتأخرين: أنه لا يعتبر إذن الإمام؛ لتصريحهم به، **وبناءً عليه**: فلو منع فإنه يُملَك.

واختار القرافي في كتابه [الإعلام في تمييز الفتوى عن الأحكام]، وابن القيم في [زاد المعاد]، وغالبًا ابن القيم لا يخرج عن خيار شيخه: {أنه إذا منع ولي الأمر من إحياء الموات صح منعه، فلا يُملَك حينئذٍ إلا بإذنه} كما هو العمل عليه الآن في بلاد المسلمين؛ {لأن عموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأحوال}.

وقد منع عثمان –رضي الله عنه- من الصيد في النقيع، وحماها لأجل إبل الصدقة، فهذا من باب تقييد المباح، فمثله أيضًا المنع من تملك الأحياء الموات. وهكذا.

أيضًا هناك: هذه المسألة يعني تستطيع أن تخرج عليها فروعًا كثيرةً جدًّا متعلقةً بهذه.

"مسألة: صيغ العموم عند القائلين بها هي: أسماء الشروط"

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة بذكر صيغ العموم، وصيغ متعددة جدًّا، وقد أُلِّفَت كتبٌ قديمةٌ وحديثةٌ في تعديد صيغ العموم:

- وبعضهم ذكرها على سبيل الإجمال، فأوصلها عددًا أقل من العشرة، ثم تحت كل نوعٍ منها أجزاء.
- ومنهم من فرعها على سبيل التفصيل، فجاوزت المئات.

فالتفريع إنما في الصور، وإن كان يمكن إجمالها لثلاث أو خمس، وبعضهم سبع أقسام، على اختلاف طريقة المقسمين.

بدأ المصنف قوله: (**صيغ العموم عند القائلين بها**) وهم الأئمة الأربعة كما تقدم معنا.

قال: أولًا، بدأ بأولها وهو (**أسماء الشروط**)، وأسماء الشروط سيأتي التمثيل لها بعد قليل في بعض الأمثلة، فكل ما كان من باب الشرط مثل يعني (من، وما)، وسيأتي التمثيل بعد قليل.

"والاستفهام"

قال: (**والاستفهام**) كذلك، وهذه أيضًا ذكرها أغلب الأصوليين من فقهاء أحمد ولم يذكروا فيها خلافًا، وسيأتي الأمثلة.

"كمن فيمن يَعقل".

قال: (**كمن فيمن يعقل**) هذا المثال (**من فيمن يعقل**) يصح أن يكون لأسماء الشرط، ويصح أن يكون لاستفهام،.

فلو أردنا أن نمثل به للشروط: فيمثل له بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾[الشورى:٤٠] فهذا تعليق على اسم شرطٍ، **وبناءً عليه**: فإن كل من عفا وأصلح فإنه سيؤتيه الله -عَزَّ وَجَل- الأجر العظيم في الدنيا والآخرة.

كذلك المثال الذي ذكرته لكم قبل قليل: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» وهذا جواب الشرط، فكل من أحيا أرضًا لعموم الأشخاص يدخل فيه الكافر، كما هو مشهور مذهب أحمد: فإن الكافر إذا أحيا أرضًا ملكها، ويدخل فيه الرجل والمرأة، ويدخل فيه الكبير والصغير، وغير ذلك.

التمثيل للاستفهام أيضًا وارد: فلو أن أمرأً مثلًا قال: (من يأتي بكذا فله كذا)، أو قال لنسائه: (من فعلت كذا فهي طالق). فهذا يدل على العموم لمن يفعل هذا الفعل.

"وما فيما لا يعقل"

قال: (**وما فيما لا يعقل**)؛ يعني أن لفظة (ما) إنما ترد بما لا يعقل، وهذا أغلب علماء اللغة، وعلماء الأصول على هذا الأمر، وهو التفريق بين (ما ومن) في المستعمل له.

"وفي [الواضح] عن آخرين (ما) لهما في الخبر والاستفهام"

قوله: (**وفي [الواضح]**)؛ أي [الواضح] لابن عقيل، (**عن آخرين**) لأنه هكذا عبر صاحب [الواضح] فقال: {وقال آخرون: بل هي لما يعقل، وما لا يعقل}؛ أي أن (ما) تستعمل لما يعقل، وما لا يعقل، ولم يسمهم، وهذا معنى قوله: (**وفي [الواضح] عن آخرين**)؛ أي عن آخرين من بعض علماء اللغة (ما)؛ أي كلمة (**ما**)، (**لهما**)؛ أي لما يعقل، ولما لا يعقل (**في الخبر والاستفهام**)؛ أي سواءً أُتِيَ بها في الخبر مثل الشرط، أو أُتِيَ بها في الاستفهام.

طبعًا يسمى خبرًا، يسمى شرطًا، يسمى جزاءً، فكل هذه الأمور الثلاثة معناها واحد، (**والاستفهام**) مثلما ذكرت قبل قليل.

"وأَين"

(**أين**) أيضًا تأتي أيضًا للجزاء وهو الخبر، وتأتي أيضًا في الاستفهام كذلك، وهي ترد للعاقل ولغير العاقل.

"وحيثُ للمكان"

(**وحيث**) أيضًا (**للمكان**) فإنها تأتي أيضًا هي وأين لأن كلمة (**للمكان**) أيضًا ترد للأمرين تعود لـ(**أين وحيث**).

"ومتى للزمان"

قال: (**ومتى للزمان**) أيضًا هذه من صيغ العموم سواءً كانت استفهامًا، أو خبرًا، ولكنها في عموم الزمان.

"وأيٌّ للكل"

قال: (**وأيٌّ**) بالتنوين (للكل)، معنى قوله: (**للكل**)؛ أي للزمان والمكان معًا، أيضًا ولما يعقل، ولما لا يعقل.

"وتعم مَن وأَيُّ المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلًا كان أو مفعولًا"

يقول الشيخ: (**وتعم**) بدأ يفصِّل في مسألة العموم، قال: (**وتعم من**)؛ أي صيغة (**مَن**) بفتح الميم وسكون النون، (**وأيٌّ**) المضافة إلى الشخص (**ضميرهما**)؛ أي أن الضمير يكون عامًّا، فتقتضي عموم الضمير (**فاعلًا كان**)؛ أي فاعلًا كان الضمير (**أو مفعولًا**).

مثال أن يكون الضمير فاعلًا فيمن: إذا قال الرجل لزوجاته: (مَنْ خرجت منكن فهي طالق)، فقوله: (خرجت). الضمير هنا فاعل، فيعم الضمير، فهنا يكون فاعلًا.

ويكون مفعولًا: إذا قال الرجل لزوجاته: (من أقمتها فهي طالقٌ) فهنا الضمير مفعولٌ به، فيعم كذلك، وهذا معنى قوله: (**المضاف إلى الشخص ضميرها فاعلًا كان أو مفعولًا**)؛ أي يعم الضمير سواءً كان الضمير فاعلًا أو مفعولًا.

مثال (أي) أيضًا: لو أن رجلًا قال لزوجه: (أيتكن قامت فهي طالقٌ). هذا الضمير يكون فاعلًا، وإذا أردنا أن نجعله مفعولًا (أيُّكُنَّ أقمتها فهي طالقٌ).

"والموصولات"

قوله: (**والموصولات**) هي الأسماء الموصولة، والتعبير بكونها اسمًا أصوب؛ لأن ما ليس اسمًا فإنه لا يدل على العموم.

والأسماء الموصولة متعددة مثل: الذي، والتي، واللذان، واللتان، ومن، وغير ذلك.

والأسماء الموصولة ذكر بعض المتأخرين: {أنها وإن كان اتفاق في الجملة على كونها من صيغ العموم، إلا أن ابن حمدان، وقبله الشيخ الموفق في [الروضة] لم يذكرا الأسماء الموصولة، وعدم ذكرهم لها لا يدل على نفيها}.

أمثلتها كثيرة في الكتاب والسنة: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾[الطلاق:٤]، فكل من يئست من المحيض فإنها تعتد ثلاثة شهور.

"والجموع المعرفة تعريفَ جنسٍ، وقيل: لا تعم، وقيل: تعم فقط مطلقًا"

هذا من صيغ العموم (**الجموع المعرفة**) قوله: (**الجموع**)؛ أي كل صيغة جمعٍ سواءً كانت صيغة مذكر سالم، أو مؤنث سالم، أو جمع تكسير.

وقوله: (**المعرَّفَة**) التعريف يشمل صورتين:

- التعريف بـ(ال).
- والتعريف بالإضافة كذلك.

فكلاهما داخلٌ في هذا المعنى.

وقوله: (**تعريف جنسٍ**)؛ لأن التعريف بـ(ال) أحيانًا يكون تعريف عهد، فلو أن رجلًا قال: (الطلاب) وفي ذهنه (طلاب فصله) هذه (ال) عهدية وليست للجنس؛ ولذلك قال: (**تعريف جنسٍ**) فدخلت عليها (ال) الدالة على الجنس.

ذكر المصنف فيها ثلاثة أقوال:

- **القول الأول**: (**أنها تعم مطلقًا**) وهذا هو الأصل، وهو القول الأول الذي أورده المصنف، وهو الذي جزم به أغلب الحنابلة، وغيرهم من علماء اللغة، وهو تبعٌ لعلماء اللغة.
- قال: (**وقيل**: **لا تعم**)؛ أي أنه لا تدل على العموم. وهذا قول لبعض علماء اللغة.
- قال: (**وقيل**: **تعم فقط**) في بعض النسخ الخطية (**تعم مطلقًا**)، والصواب: أن نقول: (**إنها تعم فقط**) وليس (تعم مطلقًا).

ومعنى قوله: (**إنها تعم فقط**)؛ يعني أن بعضًا من علماء اللغة قال: {إن هذه الصيغة هي التي تعم دون غيرها من الأدوات.

"قال القاضي وغيره: والتعريف يَصرِفُ الاسمَ إلى ما الإنسان به أعرف، فإن كان معهودًا، فهو به أعرف فينصرف إليه، ولا يكون مجازًا، وإلا انصرف إلى الجنس؛ لأنه به أعرف من أَبعاضه. وقاله أبو الخطاب، وقال: لو قيل: يصير الاسم مجازًا بقرينة العهد لجاز، وجزم به غيره"

هذا الكلام الذي أورده المصنف عن القاضي وغيره، ويعني بـ(**غيره**) طبعًا من ذكرهم بعد ذلك أنه أبو الخطاب، وأبو الحسين البصري المعتزلي.

قال: (**والتعريف**) هذا كلام القاضي وغيره في المعنى، وقد نقله من [المسودة].

قال: (**والتعريف**) يعني الإضافة بـ(ال) ونحوها (**يصرف الاسم**)؛ أي المعرف (**إلى ما الإنسان به أعرف**) فيكون الإنسان يعرفه، (**فإن كان معهودًا له**)؛ أي فإن كان هذا الاسم معهودًا للذي تكلم به معرفًا، قال: (**فهو به أعرف فينصرف إليه**) ولا يفيد حينئذٍ العموم مطلقًا.

قال: (**ولا يكون مجازًا**) وإن لم يُفِد العموم فإنه يبقى حقيقة.

قال: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يكن معهودًا، وإنما عرَّفه من غير عهدٍ.

قال: (**وإلا انصرف إلى الجنس**)؛ أي أفاد العموم، فدل على مطلق الجنس.

(**لأنه به أعرف من أبعاضه**)؛ أي لأن اللفظ يكون أعرف بهذه بـ(**الجنس**) (**من أبعاضه**)؛ أي من أجزائه.

وبناءً على ذلك قبل أن ننتقل لكلام أبي الخطاب، نقول: إن الاسم وهو الجمع المعرف بـ(ال) له حالتان –هذا ملخص كلام القاضي–:

– **الحالة الأولى:** أن يكون معهودًا للمتكلم، فحينئذٍ نقول: إن (ال) هذه عهدية نعرف ذلك بأن يكون المتكلم قد تقدم العهد بمعرفته بهذا المتكلم به، حينئذٍ تكون دالةً على المعهود عند المتكلم، وتكون دلالته حقيقية وليست مجازية.

– **الحالة الثانية:** ألا يتقدم –وهي قول القاضي– وإلا ألا يتقدم عهدٌ عند المتكلم، ففي هذه الحالة يعود التعريف للجنس، و(ال) التي عُرِّف بها تكون للجنس، فتعم ولا تكون مجازًا، بل في الحالتين هي حقيقة، إذن المعهود وغير المعهود كلاهما حقيقة.

قال المصنف: (**وقاله أبو الخطاب**)؛ أي في [التمهيد].

(**وقال**) وقوله: (**وقال**)؛ أي وقال أبو الخطاب (**لو قيل: صير الاسم مجازًا بقرينة العهد لجاز**) هذا الكلام الذي نقله عن أبي الخطاب إنما هو إيرادٌ على قوله وقول شيخه؛ لأنه بعدما أورد هذا الإيراد رد عليه، فقال أبو الخاطب: {يجاب عنه}؛ أي عن هذا الإيراد، {إن ذلك إنما يكون على قول من جعل العموم المخصوص مجازًا، وأما من لا يراه مجازًا فليس كذلك.

ثم قال: (**وجزم به غيره**) وتقدم أن المراد بـ(**غيره**) أبو الحسين البصري.

"والجموع المضافة"

قال: ومن صيغ العموم (**الجموع المضافة**)؛ يعني أن صيغة جمعٍ فبدلًا من أن يعرفه بـ(ال) يعرفه بالإضافة، كأن يقول: (غنم فلانٌ) فيشمل جميع غنمه، أو (سيارات فلانٍ) أو (ملابس فلانٍ)، (ومتاع الزوجة) يشمل كل ما تملكه من مالٍ.

"وأسماء التأكيد مثل (كل وأجمعين)"

قول المصنف: (**أسماء التأكيد**) هناك ألفاظ يأتي بها العرب للتأكيد مثَّل لها بـ(**كل**، **وأجمعين**) وغير ذلك.

والتعبير بـ(**التأكيد**) ذكر ابن مندور في [اللسان]: أن الأصوب أن يقال: أسماء التوكيد بالواو، يقول: إنها أصح من المد الألف (**التأكيد**) بل بـ(التوكيد) تكون أفصح.

وقوله: (**مثل كلٍّ**)؛ يعني سواءً جيء بـ(كل) في ابتداء الكلام، أو تابعةً للمؤكد، ابتداءً للمؤكد، أو تابعةً له.

<u>ابتداءً عندما يقول</u>: (كل من بالبيت).

<u>تابعة</u>: (من في البيت كلهم) وكلاهما تدل على العموم.

(**وأجمعين**) أو أجمعون كلها كذلك، وفي القرآن الكثير منها.

"واسم الجنس المعرَّف تعريفَ جنسٍ"

قوله: (**اسم الجنس**) هو من أسماء وهو يدل على الجمع، وليس من ألفاظ الجمع؛ لأنه لو كان من ألفاظ الجمع لكان له واحدٌ منه، وليس كذلك.

أسماء الجنس إذا عُرِّفَت تعريفًا المعرف تعريف جنسًا، إذا عُرِّف تعريف جنس، لا تعريف عهد، مثل (النساء) اسم جنس تدل على الجمع، وليس اسم جمعٍ؛ لأنه ليس لها مفردٌ منها.

عندنا أيضًا (الناس) وهكذا.

"ويعم عند الأكثر الاسم المفردُ المحلَّى بالألف واللام إذا لم يسبق تنكير"

يقول المصنف: (**ويعم عند الأكثر**) المراد بـ(**الأكثر**) أكثر اللغويين والأصوليين، ممن نص عليه القاضي، وأبو البركات، وابن القيم، وغيرهم، ويقابل قول الأكثر قول الجبائي.

واختُلِفَ من الجُبَّائِيُّ الذي خالف في هذه المسألة؟

- فقيل: إنه أبو علي.
- وقيل: إنه ابن أبو هاشم.
- وقيل: إنهما معًا.
- وقد رجح الشيخ تقي الدين: {أن هذا القول إنما هو قول أبي هاشمٍ، وليس قول أبيه أبي علي؛ لأن أبا عليٍّ نُقِل عنه ما يقتضي خلاف ذلك}.

إذن عرفنا من المخالف المقابل للأكثر في هذه المسألة.

قال: (**الاسم المفرد المحلى بالألف واللام**) الاسم المفرد كالإنسان، أو السارق ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:٢]، (لا يرث القاتل شيئًا) (القاتل). وهكذا.

قال: (**إذا لم يسبق تنكيرٌ**)؛ يعني إذا لم يكن قد سبقه تنكيرٌ، ثم بعد ذلك جيء به محلًّا بالألف واللام، فمن سبقه تنكير فإنه ينصرف إليه.

"والمفردُ المضافُ يعم، كزوجتي وعبدي عند أحمد وأصحابه ومالك، تبعًا لابن عباس، خلافًا للحنفية والشافعية"

هذا يسمى المفرد زوجة، عبد، وهكذا، إذا أضيف الشخص أو لغيره (كزوجة فلان).

قال: (**إنه يعم عند أحمد وأصحابه**) جزم به كثير، نسبته لأحمد جزم به كثير منهم أبو محمد الجوزي وغيره.

قال: (**تبعًا لابن عباس**) وذلك أن ابن عباس جاء عنه أنه سئل فيمن قال: إن زوجتي طالقٌ، وكان له أربع نسوة، فقال ابن عباس –رضي الله عنه-: "**إن الطلاق يقع على الأربع جميعًا**" فحكم بعموم المفرد المضاف.

قال الشيخ: (**خلافًا للحنفية والشافعية**) فإنهم خالفوا في هذه المسألة، وإن كان كثير من المتأخرين من متأخري الشافعية يرون أنها تفيد العموم وفاقًا للقول الأول.

"والنكرة المنفية تعم، وقيل: لا عموم فيها إلا مع مِنْ ظاهرةً أو مقدرةً"

هذه مسألة (**النكرة المنفية**)، النكرة تقابل المعرفة، وهي المعرَّفة، وتقدم معنا.

والمنفية النفي يشمل أمرين: النفي، ويشمل أيضًا النهي؛ لأنهم يقولون: إن النهي صورةٌ من صور النفي، إذ النهي طلب نفي الفعل جزمًا، فدل ذلك على أن النهي يدخل في النفي، وهذا السبب أن المصنف لم يذكر النكرة في سياق النهي.

قوله: (**النكرة المنفية**) معناه أن النكرة في سياق النفي (**تعمُّ**)؛ أي تدل على العموم عموم الأشخاص، وأما النكرة في سياق الإثبات فإنها لا تعم عموم أشخاص، وإنما تعم عموم أوصاف وهو الإطلاق.

وهذه المسألة قيل: إنه لا خلاف فيها، وممن حكى أنه لا خلاف {أن النكرة المنفية تعم} الشيخ تقي الدين.

بيدَ أن المصنف ذكر خلافًا فقال: (**وقيل**) وهذا القول الذي ذكره المصنف –رحمه الله تعالى- نسبه الجُرَّاعِيُّ لأبي البقاء العكبري، ونسبه أيضًا لسيبويه، وأما كلام أبي البقاء العُكْبَرِي فليس صريحًا، وسأذكره بعد قليل عندما نأتي في المثال.

قال: (**وقيل: لا عموم فيها إلا مع مِنْ**)؛ أي لا بد أن يأتي قبلها (مِنْ)، (**ظاهرةً**)؛ أي في اللفظ أو مقدرة. وسأذكر مثالًا بعد قليل بعدما أذكر تحليل هذا القول.

هذا القول قلت لكم قبل قليل: أن الشيخ تقي الدين حكاه اتفاقًا، وأن هذا القول لم يعده، وإنما وجَّه الشيخ تقي الدين ما نُقِل عند أبي البقاء العكبري، وهو من كبار اللغويين، وقد شرح [ديوان المتنبي] له

كتابان: أحدهما في إعراب القرآن، والآخر في إعراب الحديث النبوي، وكلاهما مطبوع، وهو من أصحاب أحمد الكبار –عليه رحمة الله-.

فقد وجه الشيخ تقي الدين كلام أبي البقاء: {بأن النكرة في سياق النفي تدل على العموم ظنًّا، طبعًا إذا لم يكن فيها حرف (مِنْ)، وأما إذا كان فيها حرف (مِنْ) فإنها تدل على العموم قطعًا} إذن فدخول (مِنْ) تدل على قطعية العموم، لا أنها تدل عليه، بل إنها تدل على القطعية.

ولعل هذا أظهر من استخدام أهل اللغة، وهو الأظهر من كلام أبي البقاء العكبري.

قوله: (**ظاهرةً أو مقدرة**) المثال فيها: هو الذي ذكره أبو البقاء في إعراب القرآن المسمى [الإملاء بما منَّ به الرحمن في إعراب القرآن]، فقد ذكر في أوله عند قول الله –عز وجل-: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾[البقرة:٢]، ﴿**لا رَيْبَ**﴾[البقرة:٢] قال: {إن (رَيْبَ) مبنيٌّ} قال: {وعلة بنائه تضمنه معنى (مِنْ) إذ التقدير (لا مِنْ رَيْب)، واحتيج إلى تقدير (مِنْ)} –شوف- يقول: {واحتيج إلى تقدير (مِنْ) لتدل لا على نفي الجنس} ثم أطال في الكلام في هذه المسألة، وكما ذكرت لك مما يدل على التأكيد، ولا يدل على نفي العموم إذا حُذِفَت (مِنْ).

"والنكرة في سياق الشرط تعم، ذكره أبو البركات وإمام الحرمين. وفي [المغني] ما يقتضي خلافَه"

من صيغ العموم التي أورده المصنف: (**النكرة في سياق الشرط**)؛ بمعنى أنها تأتي في سياق شرطٍ، ولها أمثلة كثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، ومنها قول الله -عَزَّ وَجَل-، وسيأتي هذا المثال: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[النساء:٦] وهكذا.

قال: (**ذكره أبو البركات عن المجد في [المسودة]، وإمام الحرمين الجويني في [البرهان]**) وغيرهم.

وممن ذكرها أيضًا ابن القيم، وذكر أمثلةً من كتاب الله -عَزَّ وَجَل- كثيرة تدل عليه.

قول المصنف: (**وفي [المغني] ما يقتضي خلافه**)؛ أي أن الموفق بن قدامة في [المغني] ذكر كلامًا قد يُفهَم منه خلاف ذلك، وأن النكرة في سياق الشرط لا تعم.

والكلام الذي يقصده المؤلف هو ما ذكره الموفق في [المغني]، وتبعه عليه ابن أبي عمر شارح طرحه للمقنع في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾[النساء:٦] فإن هذ الصيغة وهو قوله: ﴿آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ يدل على عموم الرشد، فكل رشدٍ يدل على جواز الدفع له، دفع المال لمن وُجِدَ فيه هذا الرشد؛ لأنها نكرة (**رُشْدًا**) نكرة في سياق شرطٍ ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[النساء:٦].

لكن الموفق رجح قول ابن عباس: أن المراد بـ(الرشد) الرشد في المال فقط دون ما عداه، ثم علل ذلك بهذا النص فقال: {لأن هذا إثباتٌ في نكرة، ومن كان مصلحًا لماله فقد وُجِدَ منه رشدٌ} فعلله بكونه إثباتٌ في نكرة.

والحقيقة: أن كلام الموفق هو تعليلٌ لكون النكرة في سياق الإثبات، والنكرة في سياق الإثبات -كما ذكرت لكم-: لا تعم، ولعله غفل عن كونها في سياق الشرط الذي يجعلها تدل على العموم، فاحتاجت إلى توجيهٍ آخر غير هذا التوجيه، فتوجيهه ليس صريحًا في ذلك، وإنما تعليله في سياق الإثبات، ولم يقل: في سياق إثبات شرطٍ لكي نقول: إن كلامه صريح، وهذا معنى قوله: (**وفي [المغني] ما يقتضي خلافه**)؛ لأنه محتمل، كلام الموفق محتمل بين حمله على هذه المسألة، أو على غيرها.

"وهل تفيد العمومَ لفظًا أو بطريق التعليل؟ فيه نظر، قاله أبو العباس"

هذه المسألة سهلة جدًّا، يقول الشيخ: **إن النكرة في سياق الشرط هل تدل على العموم من طريق اللغة؛ أي بوضعها، أم تدل عليه بطريق التعليل؛ أي بطريق الاستنباط؟**

وقد ذكرت لكم في أول المسائل:

أن الطرق لمعرفة عموم الجملة أربعة:

- منها: الاستنباط.
- ومنها: اللغة.
- ومنها العرف.
- ومنها: الشرع.

فهنا النزاع عليه دلالةٌ لغويةٌ، أم هي دلالة استنباطية؟

معنى استنباطية: أننا جعلنا الشرط معلقٌ به الحكم، فحيث وُجِدَ الشرط وُجِدَ به الحكم، فيكون من باب التعليل.

وقوله: (**قاله أبو العباس**)؛ يعني ابن تيمية، وقد ذكرها في المسودة.

"أما الجمع المنكر فليس بعامٍ عند الأكثر"

يقول الشيخ: (**أما الجمع المنكَّر**) صيغ الجمع تقدمت معنا: إما أن تكون معرفة، وإما أن تكون منكَّرة.

ومثال الجمع المنكر: إنسانٌ، حيوانٌ، طعامٌ، وهكذا.

قال: (**فليس بعامٍ**)؛ أي لا يدل على العموم (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم ممن جزم به أبو البقاء العكبري أيضًا في [إعرابه]، وقال: {إن عليه المحققين من أهل اللغة يقصد}، وكذلك جزم به كثير من فقهاء الحنابلة.

"وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية، وذكره في [التمهيد] وجهًا، وابن عقيل والحلواني روايةً: أنه عام. انتهت"

قوله: (**وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية**) ذكروا ذلك، (**وذكره في [التمهيد]**)؛ يعني يقصد أبا الخطاب، (**وجهًا**)؛ أي وجهًا عن أصحاب أحمد.

وعبارة أبا الخطاب: {ولنا وجهٌ آخر أنه يُحمَل على الاستغراب} وبه قال أبو علي الجبائي، وعن الشافعية كالمذهبين.

وهذا النقل هو الذي أكد به الشيخ تقي الدين: {أن المراد بالجبائي هناك إنما هو أبو هاشم}؛ لأن هنا إذا كان أبا علي يرى أن المنكَّر عام، فمن باب أولى المعرَّف.

قال: (**وابن عقيل**)؛ أي وذكره ابن عقيلٍ أيضًا روايةً عن أحمد؛ لأنه قال: {وعن أحمد}، وعندنا إذا قال: {وعن أحمد} فهي رواية، **والفرق بين الوجه والرواية:**

- أن الرواية عن الإمام.

- والوجه من قول أصحابه مما لم ينص عليه الإمام، وإن كان كثيرٌ من المتقدمين يتساهلون كما قال صاحب [الإنصاف] في المقدمة: {يتساهلون فيسمون وجه رواية}.

قال: (**والحلواني رواية**)؛ أي نقلوها رواية عن أحمد (أنه عامٌّ)؛ أي يدل على العموم.

"وأما (سائر) فقال القاضي عبد الوهاب: ليست للعموم؛ إذ معناها بعض الشيء لا جملته"

هذه المسألة لطيفة جدًّا، وهي يحتاجها كثير ممن يقرأ في كتب الفقهاء، كلمة (**سائر**) هذه قبل أن نذكر هل هي عامة أم لا؟ يقولون، طبعًا هناك فن أُلِّف يسمونه [إصلاح غلط الضعفاء من الفقهاء] أظن ابن بري صاحب [الحاشية] اسم كتابه [إصلاح غلط الضعفاء من الفقهاء] -نسيت- كتاب صغير طُبِعَ طبعتين.

أُلِّفت كتب كثيرة في استخدامات الفقهاء لألفاظ، واستخدامهم ليس بالصحيح، من هذه الألفاظ التي عيبت على الفقهاء كلمة (**سائر**)، وذلك أن الفقهاء كثيرًا ما يستخدمون كلمة (**سائر**) بمعنى جميع، أو عموم، ولكن أغلب اللغويين لا يستخدمونها بهذا المعنى، وإنما يستخدمونها بمعنى (باقي).

وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- هذين المعنيين في كلامه:

فذكر أولًا: فقال: (**القاضي عبد الوهاب**) يعني ابن نصر التغلبي المالكي الشيخ المعروف (**ليست للعموم، إذ معناها بعض الشيء لا جملته**) هذا هو المعنى الأول للفظ (**سائر**)، وهذا المعنى بمعنى الباقي، استخدام الـ(**سائر**) بمعنى الباقي، وهذا الاستعمال هو المشهور في كتب اللغة حتى قال في [القاموس]: {السائر هو الباقي لا الجميع كما توهمه جماعة}.

وذكر الزبيدي في شرحه [تاج العروس]: {أن جمهور أهل اللغة وأرباب الاشتقاق أنه بمعنى الباقي، ولا نزاع بينهم فيه}؛ أي بمعنى هذا الاستخدام.

قال: {وهو مشتقٌّ من السُّؤْرِ وهو البقية} هذا المعنى الأول.

المعنى الثاني.

"وفي [الصحاح] وغيرها: هي لجملة الشيء فتكون عامةً"

هذا هو الاستعمال الثاني لكلمة (**سائر**) وهو المشهور في كتب الفقه: فإنهم كثيرًا ما يستخدمون (سائر) بمعنى جميع الشيء، وقد ذكر بعض الحنابلة: {أنه موجودٌ كثير في كلام الخرقي، وفي كلام الموفق في كتبهم الفقهية} ذكر ذلك المرداوي.

وهذا الاستعمال نسبه المصنف للصَّحَاحِ.

وهنا فائدة لغوية: وهو أن هذا الكتاب كتاب [الجوهري] كثيرٌ من الإخوان ينطقه بكسر الصاد [الصِّحَاح] ويقولون: إن هذا النطق غير صحيح، **والصواب أن تقول**: [الصَّحاح].

وأحد اللغويين المعاصرين وهو الشيخ محمود الطناحي –عليه رحمة الله– كان ينقل عن مشايخه الأزهريين أنهم كانوا يقولون: {لا تكسر [الصَّحَاحَ] فيكون باب الطِّباق} الصَّحاح اللي هي أصحاح الذهب لا تكسرها الكسر الحقيقي.

والمعنى الثاني المعنوي: لا تكسرها بأن تكسر الصاد فتقول: [الصِّحاح] **وإنما الصواب أن تقول**: [الصَّحَاح] للجوهري.

وأظن تكلمت مرةً في أحد الدروس عناية الفقهاء بهذا الكتاب بالخصوص، وما سببه.

إذن يقول المصنف: (**وفي [الصَّحاحِ]**)؛ أي وفي كتاب [الصَّحاح] للجوهري (**وغيرها**)؛ أي وغيرها من كتب اللغة، وممن قال به الجواليقي؛ أي قال بذلك.

وذكر الزبيدي أنه: {قد حققه ابن بُرِّي في حواشيه، وأنه قد أنشد عليها شواهد كثيرة، وأدلة ظاهرة}. قال –يعني الزبيدي–: {وانتصر له الشيخ النووي في مواضع من مصنفاته، وسبقه إمام العربية أبي عليٍّ الفارسي، ونقله بعضٌ عن تلميذه ابن جنِّي}، فهؤلاء قالوا: (**هي لجملة الشيء، فتكون عامة**) إذن هذه فقط فائدة لغوية جيدة في اللغة.

"ومعيار العموم: الاستثناء"

قول المصنف: (**ومعيار العموم الاستثناء**) هذه مسألة مفيدة، وهو أنه يُستدل على عموم اللفظ بقبوله الاستثناء منه، وذلك أن الاستثناء: هو إخراجٌ لما ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه.

وبناءً عليه: فحيث دخل على لفظٍ استثناء، فإنه يدل على العموم، وهذا عبارة المصنف **(ومعيار العموم الاستثناء)**.

لكن استثنى من هذه القاعدة أمران:

- **الأمر الأول**: الأعداد، فإن الأعداد يدخلها الاستثناء وليست عامة، فتقول: (عشرةٌ إلا اثنين) إذن فالأعداد مستثناة.

- **وزاد بعضهم أمرًا آخر**: أنه بشرط أن يكون مما لا حصر فيه، فما كان محصورًا، فإنه لا يدخل في هذه القاعدة.

"مسألة: أبنية الجمع لثلاثةٍ حقيقة عند الأكثر".

هذه المسألة لعلنا نختم بها في مسألة أقل الجمع:

هذه المسألة لا بد أن نبدأ أولًا في بيان محل الخلاف فيها؛ لأن كثيرًا من الناس قد يستدل على أحد الأقوال في هذه المسألة بما ليس من محل الخلاف، أو يستدل بهذه المسألة على ما ليس منها كما سيأتي بعد قليل عندما نحدد محل الخلاف.

نقول: **إن هذه المسألة يخرج عنها أربع صور شبيهة بها:**

- **أول صورة**: أننا نقول: إن لفظ (جَمعَ أو جمعٌ) وهو (الجيم والميم والعين) ليست داخلة في الخلاف في هذه المسألة، وليست من محل النزاع، فكل ما اشتُقَّ من هذا الأصل (الجيم، والميم، والعين) من باب الإخبار عنه، فليس داخلًا معنا؛ لأنه داخلٌ من باب الاجتماع، وهو ضم الشيء إلى الشيء، فقد يكونا الاثنين، وقد يكونان أكثر من ذلك.
- **الأمر الثاني**: أن كل ما كان من باب ضمير المتكلم كـ(نحن، وإنا)، أو كان متصلًا كـ(فعلنا، وذهبنا) فليس داخلًا؛ لأنه يدل على المتكلم أو المتكلمين، ولا يدخل معنا في هذه المسألة.
- **الأمر الثالث**: قالوا: كل ما كان في الإنسان منه شيءٌ واحد، فيكون جمعه مجازًا، مثل قول الله —عز وجلا-: ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾[التحريم:٤]، وإنما في الإنسان قلبٌ واحد، فدلالة

العرف، ودلالة الحال تدل على أنه لا نقول: إنه لا بد أن يكون في المرء قلبان أو ثلاثة، وهو أقل الجمع.

- **الأمر الرابع**: وهذه أيضًا نبه لها بعض محققي مذهب أحمد، ومنهم المؤلف في [القواعد] وهو اللفظ (الجماعة) فكل ما أُطلِق من لفظ الجماعة هل يكون داخلًا في لفظ الجمع أم لا؟

ذكر المؤلف أن فيها خلافًا على قولين وهو خارجٌ عن النزاع، وأن هذا الخلاف محله في غير الصلاة، فإن الصلاة قد ورد فيها حديثٌ إن ثبت حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن (اثنين فأكثر جماعة). فهنا الجماعة غير الجمع ألفاظ الجمع.

إذن محل الخلاف: هو ما أورده المصنف في أول كلمة، فقال: (**أبنية الجمع**) هذا هو محل الخلاف (**أبنية الجمع**)؛ أي صيغ الجمع، كل صيغةٍ من صيغ الجمع، وهي صيغ كثيرة جدًّا ومتعددة، فقد تكون مذكرًا سالما، وقد تكون مؤنثًا سالما، وقد تكون تكسيرًا، وقد أحصى بعض الباحثين ما أورده سيبويه في كتاب من صيغ الجمع، فجاوزت الأربعين صيغة أوردها سيبويه في كتابه المعروف.

إذن فمحل الخلاف إنما هو في أبنية الجمع فقط.

ويُلحق بأبنية الجمع أمران:

- ضمائر المخاطب.
- وضمائر الغيب.

هي الملحقة بأبنية الجمع.

يقول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**أبنية الجمع**)؛ أي ومثلها ضمائر الخطاب والغيبَ دون ما سبق مما ذكرته لك قبل قليل (**لثلاثةٍ حقيقةً عند الأكثر**)؛ أي لا بد أن تدل على ثلاثة وهو أقل الجمع.

وقوله: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر العلماء، جزم به كثير من أهل العلم منهم من أصحاب أحمد القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل في كتبهم الثلاثة، بل ذكروا أن: {أحمد قد نص عليه في رواية حنبل وصالح}.

ثم ذكر القول الثاني فقال.

"وحكي عن المالكية وابن داود وبعض الشافعية والنحاةِ لاثنين حقيقة"

قوله: (**وحُكِي عن المالكية**) الذي في كتاب ابن عقيل، وقبله القاضي، والمؤلف بعد ذلك في [القواعد] ليس مطلق المالكية، وإنما عبد الملك بن ماجشون فقط، والمراد بـ(**ابن داود**)؛ أي ابن داود الطائي الظاهري.

وقوله: (**وبعض الشافعية**) من هؤلاء الشافية أبو إسحاق الإسفراييني، والغزالي، وغيرهما.

وقوله: (**والنحاة**) من النحاة الذين قالوا بهذا القول نفطويه اللغوي المعروف، أو نقول: نفْطُويَه بنطق أهل الحديث، وعلي بن عيسى النحوي.

قال: (**لاثنين حقيقةً**)؛ أي أن أقل ما يصدق عليه هو اثنان حقيقة، فلا بد أن يصدق على اثنين.

"وعلى الأول هل يصح في الاثنين والواحد مجازًا؟ فيه أقوال ثالثها: يصح في الاثنين لا الواحد"

قوله: (**وعلى الأول**)؛ أي وعلى القول الأول أنه حقيقةٌ في الثلاثة (**هل يصح في الاثنين والواحد مجازا؟**)؛ أي **هل يصح أن يأتي بجمعٍ ويقصد به اثنان، أو يؤتى بجمعٍ ويقصد به واحد مجازًا؟**

قال: فيه أقوال ثلاثة أطلقها المصنف؛ لأن المصنف قال: (**فيه أقوالٌ ثالثها**) وهذه من صيغ الإطلاق، لكن لو قال: فيه أقوالٌ أصحها) فهذا من باب فهذا من باب الترجيح.

وتعبيره بـ(ثالثها) ولم يذكر الأول والثاني؛ لأن العقل يدل عليها:

- **فالأول من الأقوال الثلاثة**: أنه يصح في الواحد والاثنين، ويكون مجازًا، وهذا الذي جزم به ابن مفلح وغيره.

- **والقول الثاني**: أنه لا يصح في الاثنين والواحد لا يصح أن يطلق الجمع على الاثنين والواحد مطلقًا.

- **والقول الثالث**: ما أورده المصنف: أنه يصح في الاثنين مجازًا، ولا يصح في الواحد.

<u>**من أمثلته يعني ورود الجمع ويراد به الاثنين**</u>: ما جاء في حجب الأم من الثلث إلى السدس، فإنه أُرِيد به اثنان.

نقف عند هذه المسألة، نكمل بمشيئة الله -عز وجل- الدرس القادم.

أسأل الله -عز وجل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: ما حكم البيع بالبطاقة الائتمانية (الفيزا)؟

ج/ هذه البطاقات الائتمانية بأي اسمٍ لها، وهي شركات متعددة، نأخذ فكرتها بسرعة، ثم أتكلم عن حكمها:

فكرتها بسرعة: هي أن الشخص يشتري بالدين، فتقوم الجهة المصدرة للبطاقة بإعطاء دين للشخص الذي يقوم بالشراء بها.

وكيف يكون ذلك الدين؟

غالبًا هذه البطاقة يكون فيها طرفان يصدرانها البنك، والشركة الأم، وغالب هذه الشركات تكون في أمريكا، أغلب الشركات الائتمانية في أمريكا؛ لأن أغلب ليست السوق المالية، وإنما نقول: أغلب التحويلات، وإدارة الأموال إنما هي هناك مركزيتها، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها.

ما الذي يقوم به البنك؟ وما الذي يقوم به الشركات؟

يعطونك حسابًا مكشوفًا، معنى مكشوف: يعني صِفْر، ولك أن تسحب إلى الناقص، فيكون بالسالب، فتشتري به، وتختلف صيغة العقد من شخصٍ إلى آخر، ومن بنكٍ إلى آخر.

فالشركة الائتمانية تقوم بأمرين:

- تقوم بالضمان للبنك، أنك إذا لم تسدد هي تسدد عنك.

- وفي نفس الوقت أن ملاءتها وقوتها وشهرة ضمانها تجعل البطاقات هي مقبولة في العالم جميعًا، بينما البنك الذي يكون في السعودية قد لا يُقبَل في مصر، والذي في مصر لا يُقبَل في السودان، والذي في السودان لا يقبل في أثيوبيا مثلًا، ولكن لما كانت شركة كبيرة جدًّا وجود شعارها وضمانها تجعل القوة لهذه البطاقات المصدرة.

كيف يستخدمها الناس؟

الناس يستخدمونها بأحد استخدامين فقط لا يوجد غيرهما:

- إما أن يشتروا سلعًا، إما عن طريق النت وهو الأغلب الآن عند الناس.

- أو عن طريق نقاط البيع، تذهب إلى محل تجاري وتشتري سلعًا، وتحاسب بها.

- أو تكون خدمات مثل تذهب إلى تأجير سيارة أو فندق، ويعطيك خدمة في مقابل هذا الثمن.

الاستخدام الثاني لها: أن الناس يسحبون بها نقد عن طريق هذه الصرافات، فيعاملها كما لو كانت بطاقة حسابه الجاري، فيذهب إلى الصراف ويسحب مئةً مع أنه لا يملك المئة، أو ربما في هذا البنك ليست عنده مئة، وربما عنده مئة في غيرها.

إذن فالاستخدام نوعان لا يوجد غيرهما:

- إما السحب النقدي.
- وإما الشراء عن طريق نقاط البيع.

ما الحكم في الاثنين؟

نقول: إن كل واحدٍ منهما حكم مختلفٌ عن الثاني:

نبدأ بالأول وهو الشراء عن طريق نقاط البيع:

الشراء عن طريق نقاط البيع نقول: يجوز في أحوالٍ دون أحوال، وذلك أن العقود تختلف من بنكٍ إلى بنك، فالطريقة التي لا تجوز:

أولًا: إذا كانت الطريقة التقليدية، يسمونها التقليدية الموجودة في أغلب دول العالم، بل في كل دول العالم، وهو أنك تعقد العقد مع البنك المصدر، أو الشركة المصدرة للبطاقات، ثم بعد ذلك يتفق معك أن تشترى سلعة، وتعطى فترة إمهال، وليكن شهر، بعد الشهر تحسب عليك فائدة تراكمية، كل شهر خمسة، ثلاثة، اثنين، حسب ما يكون بالاتفاق مع البنك. هذا التعامل بهذه الطريقة حرام لا يجوز سواءً

سددت قبول حلول الفائدة، أو بعد حلول الفائدة، في كلا الأمرين حرام؛ لأن "**النبي —صلى الله عليه وسلم— لعن آكل الربا، وموكله، وكاتبه**" ومجرد شرائك بهذه البطاقة بهذه الطريقة كتابةٌ للربا فلا يجوز.

الحالة الثانية: تفعلها بعض البنوك، ويزعمون أنها طريقة شرعية، وهي لا تجوز كذلك، أنهم يقولون: إن تأخرت عن السداد بعد شهرٍ قلبناها عليك تورُّق، مع أنك لم تشترِ، ولم تبع، ولا تدري ما المشترى، وكيف بيع، وليس لك رغبة فيه، بل ربما تقول: لا أريده، ومع ذلك يقلبونها؛ لكي تكون الألف التي اشتريت بها بعد شهرٍ ألفًا ومئة، إذن فما يسمونه بقلبها وهو موجود في بعض البنوك ويدعون أنها صيغة شرعية، لا أشك أنها محرمة.

ما المباح؟

نقول: المباح في الشراء من نقاط البيع الصور التالية:

أولًا: أن تكون البطاقة مسبقة الدفع. هناك بطاقات تستخدمها مرة واحدة وتكسرها، وهذه ينصحون بها في الشراء من النت؛ لكيلا يُكْشَف رقمك.

الحالة الثانية: أن تكون بطاقةً عادية ولكن تغطيها قبل استعمالها، تذهب لهذا الحساب المكشوف الذي هو بالصفر، تجعل فيها ألفًا، ثم تشتري بألف، فالأمر فيها سهل.

إذن هذه الصيغة الأولى أن تكون ماذا؟ مسبقة الدفع إن صح التعبير إلحاقًا بمسبقة الدفع الخاصة بالجوالات، أخذنا مصطلحه.

الحالة الثانية وهذه نادرة، لكن قد تفعل مع بعض الأشخاص: أن بعض البنوك تعطي بعض الأشخاص بطاقات ائتمانية يقترضون بها من غير احتساب فائدةٍ عليهم، يفعلها بعض البنوك، لكن لا يفعلونها لجميع الأشخاص، يفعلونها لرجل يحول راتبه بصفةٍ دائمة؛ يعني لهم معايير معينة لبعض الأشخاص، لكن إن وُجِدَت وهي موجودة، فإنها في هذه الحالة تجوز.

والذي يظهر: أن غير هاتين الصورتين لا يجوز التعامل بنقاط البيع.

في صورة ثالثة تجوز نسيتها، الآن ذكرتها وهو:

إذا ما ربط حساب البطاقة الائتمان بحسابه الجاري، **لكن بثلاثة شروط:**

- **الشرط الأول**: أن يكون الربط بحيث يكون السداد قبل حلول الأجل الذي فيه الفائدة الربوية.

- **الشرط الثاني**: أن يكون الربط بالسداد مئة بالمئة؛ أن البنك يقول: كم تريد؟ تسدد خمسين في كل شهر أم مئة بالمئة؟ فتقول: مئة بالمئة

- **الشرط الثالث**: أن تنظر في ملاءتك، فأن تعرف أن راتبك خمسة آلاف، فما تشتري في هذا الشهر بعشرة، فتجعل الحد الائتماني للبطاقة منخفضًا قريبًا جدًّا من راتبك الذي تستطيع سداده؛ لأنك قد تشتري أكثر من راتبك، فتكون حدها الائتماني منتفع، فحينئذ تعجز عن سداده، فتقع في الربا، وحينئذٍ يكون الإشكال.

إذن الربط يكون عن طريق البنك، إما عن طريق الموقع، أو تذهب للفرع وهم يربطونها مباشرة.

هذه ثلاثة صور هي التي تجوز، وما عداها لا يجوز.

نرجع للاستخدام الثاني وهو السحب عن طريق أجهزة الصراف، يسمونها ATM هذه:

نقول: إن السحب منها لا يجوز إلا في حالةٍ واحدةٍ فقط، وما عداها لا يجوز، وهو إذا كانت مغطاةً، غير المغطى لا يجوز حتى لو كان لا يحسب عليك فائدة، وفي الحقيقة تحسب عليك أجرة السحب، بعض البنوك يقولون: نأخذ خمسة وثلاثين، أو خمسة وعشرين ريال مبلغًا مقطوعًا بدلًا من الفائدة على كل مبلغٍ يُسحب، فنقول: لا يجوز، لا فرق بين أن تؤخذ منك نسبة من المبلغ، وبين أن يؤخذ منك مبلغٌ مقطوع، فالنتيجة فيهما سواء.

وبناءً عليه: فإذا أخذت بطاقةً فاحرص على ألا تسحب منها من نقاط البيع إلا أن تكون مغطاةً، فالأمر فيها يقبل الاجتهاد.

هذا ملخص الكلام في حكم البيع بالبطاقات.

فيه: يعني هل يشترى بها الذهب؟

مجمع الفقه كان يقول: لا، ثم أفتوا بعدها بالجواز.

س/ أخونا يقول: هل يصح قول (استغفر الله وأتوب إليه) ذِكرًا لِدبر الصلاة المكتوبة؟

ج/ ما أدري أيش معنى ذكرًا، لكن العلماء يقولون: إن حديث ثوبان وغيره «اسْتَغْفِر الله، اسْتَغْفِر الله، اسْتَغْفِر الله، اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَام، وَمِنْكَ السَّلَام، تَبَارَكْتَ يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَام» يقولون: هذا في المكتوبة فقط، وأما النافلة فليس هذا الدعاء محلًّا لها، وإنما هو يقال بعد الفريضة، فإن كان يقصد المكتوبة يجوز ذلك، وإن كان يقصد زيادة «وَأَتُوبُ إِلَيْه» ما أعرفها، موجودة في بعض الألفاظ، لكن لو قالها من غير تعبد قد يقال الأمر سهل.

س/ ما حكم السجود على الكرسي الذي له طاولة للسجود؟

ج/ هم يقولون: إن السجود على هذه الطاولة ليس مشروعًا، ويستدلون على ذلك بحديثٍ رواه البيهقي **"أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- زار جابر بن عبد الله لما وُعِكَ، فكان جابر بن عبد الله يجعل وسادة يسجد عليها"**؛ لأنه لا يستطيع الهوي(٢:٣٠:١) للسجود، **"فكان مع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قضيب"؛ يعني عصا، "فأبعد الوسادة وقال له:** «أَوْمِئ»" وهذه مبنية على أن الفعل إذا سقط سقطت جميع هيئاته، فحيث سقط السجود، فلا يلزمك أن تضع الأعظم السبعة على ما جاور الأرض أو بعضها، حتى لو وضع اليدين ليس بلازم عندهم.

س/ يقول: أشكل عليَّ ما ذكره الفقهاء: أن من تيقن طهارة، وغلب على ظنه الحدث، فيبقى على طهارته، أليس الظن غالب معتبر؟

ج/ نقول: إن من القواعد المشكلة، وقلت: **إنها مشكلة لِمَ؟**

ذكرها ابن اللحام، ابن اللحام ذكر في [القواعد الأصولية] -يعني ما قال: مشكلة، نحو مشكلة- قال:إن تطبيقها يحتاج إلى تدقيق.

متى يقدم الأصل وهو اليقين؟ ومتى يقدم الظن؟ أعني بالظن غالبه.

وعلى العموم، فما ذكره فقهاؤنا: {أنه يُقدَّم اليقين حيث وجد أصل يبنى عليه، وإنما يعمل بالظن}. هذه من القواعد التي ذكروها، وإن كانت ليست مطردة عمومًا، {وإنما يعمل بالظن حيث لا أصل}.

وفي المسألة التي ذكرها أخونا هناك أصل متيقن، وهو متيقنٌ الطهارة، فحيث غلب على ظنه الحدث لا يلتفت للظن، فلا يُنقل عن اليقين إلا بيقين، والظن الغالب معتبر، إذن لم يوجد أصلٌ يثبت به.

س/ يقول: ما هي ثمرة المعرفة بأن كذا حقيقة أو مجاز؟

ج/ تكلمنا عنها أكثر من مرة، وأن ثمرتها في تعظيم النص، حيث قيل: إنه حقيقة، **وبناءً عليه**: فإن هذا دلالة اللفظ الصريحة عليه.

ونحن نقول: طريقة المحدثين أنهم يحملون غالب الألفاظ على الحقائق حيث قيل بالمجازات.

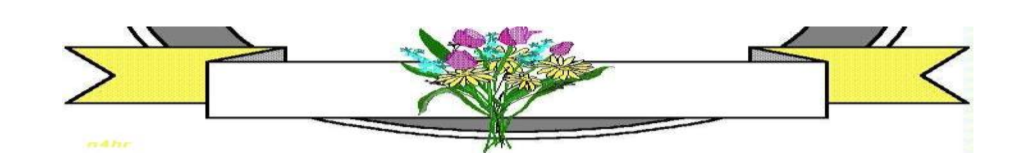
وأما أهل التأويل: فإنهم لما أثبتوا المجاز جعلوا أغلب في الكلام مجاز، والحقيقة قليل. وهذا مخالفٌ للمعاني العامة لكلام العرب، والمعاني العامة كذلك في كلام الشارع، فالأصل في كلام الشارع الحقيقة.

ولما تكلم ابن القيم -رَحِمَه الله تَعَالَى- في [الصواعق المرسلة] على الطواغيت التي بنى عليها أهل البدع اعتقادهم ذكر أن من هذه الطواغيت القول بالمجاز، فأصبح القول بالمجاز يجعلونه شماعةً يعلقون عليه كل ما يريدون من نفيه من الأحكام.

ولكن نقول: الأصل الحقيقة، وما ادعيتم به أنه مجاز ليس مجاز، بل هو حقيقة، فإنه يبقى على حقيقته ولا يكون مجازًا، وهذا مثمر ثمرة كبيرة جدًّا، ووجه كون هذه الثمرة أننا ضيقنا استخدام المجاز وجعلناه خلاف الأصل، وهذا هو الاستعمال الصحيح الذي عليه علماء الأثر، حيث قيل: بالمجاز، من لم يقل بالمجاز فالنتيجة قد تكون خلافًا لفظيًّا من جهة أنه يجعل دلالة اللفظ على معانيه كدلالة العام على أفراده، وحيث نُفِيَ بعض معانيه، تكون كالتخصيص له.

ولذلك نحن نقول: إنه يبقى حقيقة، إن العام حقيقة وإن خُصِّصت منه بعض أفراده.

نقف عند هذا الحد، نكمل إن شاء الله الأسبوع القادم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.




بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه الله
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثالث والعشرون

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"العام بعد التخصيص حقيقةٌ عند القاضي وابن عقيل وغيرهما، مجازٌ عند أبي الخطاب وغيره، أبو بكر الرازي: حقيقة إن كان الباقي جمعًا، الكرخي وأبو الحسين: حقيقةٌ إن خُص بما لا يستقِلُّ من شرط أو صفة أو استثناءٍ، ابن الباقلاني: إن خص بشرط أو استثناء".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

مر معنا في الدرس الماضي:

أن العام:

- إما أن يبقى على عمومه فهو حقيقة.
- وإما أن يرد عليه التخصيص

وورود التخصيص على العام نوعان:

- إما أن يكون العام قد ورد ابتداءً وقد أريد به الخصوص، وقد تقدم الحديث عنه، وهل هو حقيقةٌ أم ليس حقيقةً؟
- وأما الذي سيتكلم عنه المصنف اليوم فهو العام الذي يَرِد به التخصيص، فيكون التخصيص متراخيًا عن الخطاب العام.

وقد أورد المصنف -رحمه الله تعالى- في العامي إذا دخله التخصيص مسألتين، وأفرد لكل واحدةٍ من المسألتين عنوانًا باسم مسألة.

- **فالأولى من هاتين المسألتين وهو:** هل العام بعد دخول التخصيص عليه يكون حقيقةً أم مجازًا؟
- **والمسألة الثانية التي قيل:** أنها متفرعة عنها وليس على إطلاق، هل يكون حجةً؟ أي هل العام بعد دخول تخصيص عليه هل يكون حجةً أم لا؟

وهما المسألتان اللتان سيوردهما المصنف.

أولى هاتين المسألتين: وهي التي قال عنها المصنف: (**العام بعد التخصيص حقيقة**) بمعنى أن اللفظ العام إذا ورد ثم خُصَّت منه صورة فأكثر، فهل هذا العام بعد تخصيص صورةٍ من صوره فأكثر هل يبقى حقيقةً أم لا؟ بمعنى أن اقتصار اللفظ على الأفراد غير المخصوصة هل يتناولها اللفظ حقيقةً، أم تناوله للبعض إنما هو من باب المجاز؟ هذه هي المسألة.

وقد أورد المصنف –رحمه الله تعالى– فيها نحوًا من ستة أقوال:

- **الأول**: ما ذكره بأن (**العام بعد التخصيص حقيقة**) وبناءً عليه يصح، بل يلزم الاحتجاج به ابتداءً ما لم تعلم مخصصًا آخر يخرج أشياءً أخرى، ولا يحتاج أن تبحث عن دليل للعمل بهذا العام بعد ورود التخصيص عليه، وهذه الثمرة ستأتي بعد قليل.

قال: (**عند القاضي، وابن عقيل، وغيرهما**) نص على ذلك القاضي في [العدة]، ونَسَبَ له هذا القول تلميذه أبو الخطاب، وذكرت نسبة أبي الخطاب له هذا القول؛ لأن القاضي ربما كان له قولٌ آخر يختلف عن هذا القول فيما بعد.

قال: (**وابن عقيل**)؛ أي أن ابن عقيل نص على ذلك أيضًا.

قال: (**وغيرهما**)؛ أي من فقهاء الحنابلة، وممن نص على هذا القول الشيخ تقي الدين وانتصر له، وقال: {إن القول بأن العام بعد التخصيص يكون مجازًا بعيد}.

بل قد بالغ في تضعيف القول بأنه يكون مجازًا ابن رجب، فقال ابن رجب في شرحه للبخاري: {إن القول بأن العام بعد ورود التخصيص منه، وخاصةً المستثنى ممنوع، بل هو حقيقةٌ عند أصحابنا وغيرهم} فنسب هذا القول لأصحاب أحمد وغيرهم، مما يدل على أنه قول أكثرهم.

- **ثم ذكر المصنف القول الثاني فقال**: (**مجازٌ عند أبي الخطاب وغيره**) وهذا هو القول الثاني؛ أي أن كل لفظٍ عامٍّ بعد ورود التخصيص عليه، فإنه يصير مجازًا سواءً كان قد خُصِّصَ بمخصَّصٍ متصلٍ، أو بمخصصٍ منفصل، وسواءٍ خُصِّصَ بدليلٍ نقليٍّ، أو بدليلٍ عقلي، فبالجميع يكون مجازًا، وهو ظاهر إطلاقهم.

قال: (**عند أبي الخطاب**)؛ أي أبي الخطاب الكلوذاني تلميذ أبي يعلى، وقد نص على ذلك في [التمهيد] وغيره، والذين قالوا بهذا القول غير أبي الخطاب نسبه ابن مفلح لأكثر المعتزلة والأشاعرة،

وأبو الخطاب كما مر معنا أكثر من مرة كثيرًا ما يتأثر بأقوال أبي الحسين البصري في [المعتمد] وربما تجوَّزَ فأخذ قول بعضهم.

- **القول الثالث قال:** (**أبو بكر الرازي**)؛ أي أن القول الثالث لأبي بكرٍ الرازي الحنفي، وهو الجصاص صاحب كتاب [الأصول] في مذهب الحنفية، قال: (**حقيقةٌ**)؛ أي أن العام بعد التخصيص يكون حقيقةً إذا كان الباقي جمعًا.

وقد تقدم معنا في المسألة السابقة: {أن أقل الجمع عند الجمهور أنه ثلاثة، وقيل: إنه اثنان}.

وسيأتي معنا في الدرس القادم بمشيئة الله –عز وجل-: **هل يصح أن يخص العام حتى لا يبقى منه إلا واحد أم لا؟** ولتلك المسألة تعلقٌ بهذه المسألة.

- **والقول الرابع الذي أورده المصنف للكرخي:** وقد نسبه للكرخي أبو الخطاب، قال: (**الكرخي وأبو الحسين**) والمراد بأبي الحسين هو البصري صاحب [المعتمد] الذي قلت لكم: إن أبا الخطاب كثيرًا ما ينقل عنه ويستفيد منه.

قال: (**وقال الكرخي وأبو الحسين: حقيقةٌ إن خُصَّ بما لا يستقل**)؛ يعني أن اللفظ العام بعد تخصيصه يكون حقيقة لكن بشرط: أن يكون قد خُصَّ بمخصصٍ متصل، وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله: (**إن خص بما لا يستقل**)، فقوله: (**إن خُصَّ بما لا يستقل**)؛ أي بمخصصٍ متصل.

ثم ذكر المخصصات المتصلة، فقال: (**من شرطٍ**) فقد يكون الشرط هو المخصص، أو صفةٍ، أو استثناء. وسيأتي إن شاء الله تفصيل هذه المخصصات في الدرس القادم، أو الذي بعده بمشيئة الله.

يهمنا هنا: أن مفهوم هذا النقل الذي نقله المصنف عن الكرخي وأبو الحسين البصري: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص وكان المخصص منفصلًا، فإنه يكون حينئذٍ مجازًا لا حقيقة.

- ثم قال المصنف: (**وقال ابن الباقلاني**) وهذا الخامس، (**إن خُصَّ بشرطٍ أو استثناء**)؛ أي صار حقيقةً، بخلاف ما إذا خُصَّ بصفةٍ، أو خُصَّ بمخصصٍ منفصل، فإنه حينئذٍ يكون مجازًا، وهذا القول ذكره في [التقريب] وأطال عليه.

- **ثم ذكر القول السادس الذي بعده:** وهو قول عبد الجبار صاحب [المغني] من المعتزلة أنه قال: (**إن خُصَّ بشرطٍ أو صفة**) ومفهوم ذلك أنه إن خُصَّ باستثناءٍ، أو خُصَ بمخصصٍ

منفصلٍ فإنه يكون مجازًا، وهذا القول في غاية البطلان؛ لأنه حُكِي الاتفاق على أن العام إذا خُصِّص بالاستثناء فإنه يكون حقيقةً، وممن حكى الاتفاق على ذلك الشيخ تقي الدين في [المسودة] وغيره.

وقبل أن ننتقل للقول الذي بعده أن هذا القول أُخْتُلِفَ في نسبة قول القاضي عبد الجبار له، فنُقِل أن قول عبد الجبار مثلما ذكره المصنف هنا تمامًا، وهذا هو الذي نقله أبو الحسين البصري عن القاضي عبد الجبار، وقيل: {إن قول القاضي عبد الجبار هو عكس قول الكرخي المتقدم}، فيفرِّق بين المتصل والمنفصل، فيجعل الاستثناء ملحقًا بالشرط والصفة، والحكاية الثانية هي الموجود في [المسودة] فقد حكى أن {قول عبد الجبار عكس قول الكرخي}.

- **القول السادس الذي بعده قال**: (**وقيل**) ومر معنا أن كلمة (**وقيل**) أنها يعني تضعيفٌ للقول دائمًا، وهذه من صيغ التضعيف (**وقيل، قُوَيْلٌ**) وهكذا.

قال: (**وقيل**) إن خُصَّ بدليلٍ لفظيٍّ، وبناءً عليه: فإن الأدلة غير اللفظية إذا خصت بمخصصٍ غير لفظيٍّ فإنه يبقى مجازًا.

والمخصص اللفظي يشمل:

- المتصل.
- والمنفصل.

وغير اللفظي يشمل:

- العقلي.
- ويشمل العرف.

إن قلنا: إن العرف مخصص، وسيأتي إن شاء الله الحديث عن العرف فيما بعد.

ثم قال: (**وقال الإمام**) ومراده بـ(**الإمام**) هنا إمام الحرمين الجويني، وقد ذكر هذا القول في [البرهان].

قال: (**حقيقةٌ في تناوله، مجازٌ في الاقتصار عليه**)؛ أي حقيقةٌ فيما يتناول من دلائل، وإن أُقْتُصِر على المحل فقط، فإنه يكون حينئذٍ وهو بعد التخصيص فإنه يكون مجازًا، وهذا الحقيقة أُجِيب بأن فيه بعض التكلف.

"مسألة: العام بعد التخصيص بمبينٍ حجة عند الأكثر"

هذه المسألة قيل: إنها متعلقة بالمسألة السابقة وهي مسألة: هل العام بعد التخصيص يكون حقيقةً أو مجازًا؟

وهي طريقة بعض الأصوليين، فقالوا: ينبني عليه: أن كل من قال: إنه حقيقة، فإنه يكون حُجَّة، وكل من قال: إنه ليس بحقيقة، وإنما يكون مجازًا، فيقول: إنه ليس بحجة، إلا أن يَرِد به دليل.

وقال بعض الأصوليين: إن هذا ليس بلازم، وهو الأظهر، فإن كثيرًا من الذين يقولون أو صرحوا بأنه مجاز صرحوا بأنه حجة، ومن هؤلاء أبو الخطاب، فإن أبا الخطاب من الذين قالوا: إنه مجاز، وصرح بأنه حجة، وبناءً على ذلك، فإن بناء هذه المسألة على تلك على سبيل الإطلاق فيه تأمل ونظر.

هذه المسألة قد تكون ثمرتها أكبر من ثمرة المسألة التي قبلها، يقول المصنف: (**العام بعد التخصيص**)؛ يعني أن اللفظ إذا ورد عامًّا، ثم جاءه بعد ذلك مخصصٌ سواءً كان المخصص متصلًا أو منفصلًا، سواء كان لفظيًّا أو عقليًّا، أو كان عرفيًّا وعاديًّا.

قال: (**بمبيِّنٍ**) تعبير المصنف (**بمبيِّن**)؛ ليخرج لنا المبهم أو المجهول، وذلك أن عددًا من الأصوليين ومنهم الأصبهاني في شرحه لـ[مختصر ابن الحاجب] حكوا الاتفاق، أن التخصيص بالمجهول لا يحتج به.

ومثال التخصيص بالمجهول وهو غير المبيَّن: لو قيل: {اقتلوا المشركين إلا بعضهم} فإنه لا يحتج بهذا اللفظ مطلقًا لا في عمومه، ولا في أثره بعد التخصيص؛ لأنه قد استثني بعضهم، فلم نعلم من هو المستثنى، فحينئذٍ يسقط الاستدلال به، وحكي اتفاقًا، وحكاه كثير من الأصوليين حتى اشتهر بينهم هذا الاتفاق.

أورد المصنف –رحمه الله تعالى– ثلاثة أقوالٍ في حجية العام بعد التخصيص:

- **القول الأول الذي أورده المصنف قال**: (**حجةٌ**)؛ أي أن العام بعد التخصيص يكون حجةً في غير ما خُصِّص منه؛ أي في الألفاظ التي بقيت غير مخصصة، وأما المخصوص فلا يكون حجةً فيه، وإنما حكمه مأخوذٌ من الدليل الذي خصصه، لكن نستدل باللفظ العام على جميع أفراده غير المخصصة.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم من أصحاب أحمد أو غيره، وقد قيل: إن هذا قول عامة أهل العلم، بل هو قول غالب الفقهاء، بل إنه قد يكون قول جميعهم في الاستدلال الفقهي، إذ كتب الفقه مليئة، والأمثلة لا يمكن حصرها في استدلالهم بعموماتٍ ورد عليها تخصيص؛ ولذلك هو قول غالب الفقهاء إن لم يكن جميعهم.

وأما الأصوليون: فإنه قول أكثر أصولي الحنابلة مما صرح بذلك من أصحاب أحمد القاضي، وأبو الخطاب، والموفق، والطوفي، والشيخ تقي الدين، وكثيرٌ منهم، بل قالوا: إن أحمد قد نص عليه في مواضع كثيرة، وذكروا أمثلة نقلها القاضي في [العدة].

هذا القول الأول وهو قول المصنف: (**إنه حجةٌ عند الأكثر**).

"وعن بعض أصحابنا وغيرهم ليس بحجة".

قول المصنف: (**وعن بعض أصحابنا وغيرهم**).

قوله: (**وعن بعض أصحابنا**) نسب المصنف –رحمه الله تعالى- هذا القول لبعض أصحاب الإمام أحمد، وأول من وقفت عليه أنه نسب هذا لبعض أصحاب الإمام أحمد ما جاء في [المسودة] أنه قال: {اختار بعض أصحابنا أن العام إذا دخله التخصيص لا يبقى حُجة} وهذا القول بأنه {لا يبقى حجة} وجهه الشيخ تقي الدين لما نقل هذا القول عن بعض أصحاب أحمد بتوجيهٍ سيورده المصنف بعد قليل إن شاء الله.

قوله: (**وغيرهم**)؛ أي وغير أصحاب الإمام أحمد، وقد ذكروا أسماء كثيرة من الشافعية، ومتأخري الأصوليين، ولكن حقق الشيخ تقي الدين في مبحثٍ طويل في نحو صفحةٍ أو أكثر: {أن أصح الطرق أنه لا يُنسَب المخالفة في هذه المسألة، وأن القول بأنه ليس بحجة إلا لرجلين، ومن عاداهم لا يصح النسبة إليه، إذ يمكن تأويل كلامه، أو توجيهه بعض الصور، وأن هاذين الرجلين هما أبو ثور، وعيسى بن أبان}.

إذن قوله: (**وعن بعض أصحابنا**) تبع في قوله عن بعض أصحاب (١٦:٤٤) في [المسودة]، و(**غيرهم**) أصح من يُنسَب له هذا القول هو أبو ثور، وعيسى بن أبان، وهو من متقدمي أصحاب أبي حنيفة –رحمة الله على الجميع-.

قوله: (**ليس بحجة**)؛ أي أن العام إذا دخله التخصيص لا يكون حجة، وبناءً عليه: فلا يصح الاحتجاج به على أيٍّ من أفراد العام، وسبب ذلك: أنهم قالوا: إذا ورد التخصيص على العام دلنا على أنه لم يبقى على عمومه المطلق، فحينئذٍ نحن شاكون في بقائه، فقد يَرِدُ مخصصٌ آخر لا نعلم به، وهذا الشك في نظرهم يمنع من الاحتجاج بالدليل، وهذا غير صحيح.

بل الأصل: البقاء على الاحتجاج حتى نتيقن وجود المخصص، أو يغلب على الظن وجوده.

ولذلك يقول المصنف: (**والمراد**)، قوله: (**والمراد**) هذا هو توجيه القول الثاني، وبيان المراد به، وبيان محل الاختلاف في تفسيره.

قال: (**والمراد**) في قول هؤلاء أنه ليس بحجة (**إلَّا في الاستثناء بمعلومٍ**)؛ بمعنى أنه إذا جاء عامٌّ واستثني منه معلوم، فإنه يكون حجةً بالاتفاق. هذا الذي ذكرت لكم في نقض قول قبل قليل ما نسب للقاضي عبد الجبار، فإن التخصيص بالاستثناء بالاتفاق يبقى العام بعد ذلك حجةً.

قول المصنف: (**بمعلوم**).

هذا المراد الذي أورده المصنف مكون من قيدين –وانتبه!–:

- **القيد الأول**: في قوله: (**الاستثناء**) فهذا يدلنا على أن المصنف يرى أن محل الخلاف في غير الاستثناء، فقد يكون في التخصيص بالصفة، وقد يكون التخصيص بالشرط، وقد يكون بالتخصيص بالمخصصات المنفصلة.
- وقوله: (**بمعلوم**) هذا من باب التأكيد السابق، حيث قلنا: إن كل تخصيصٍ بمجهول باتفاق أهل العلم يجعل العموم ليس بحجة؛ لأنه لا يكون معلومًا ما المخصص منه، واستثناء المجهول هذه قاعدة حتى فقهية وليس قاعدة أصولية أن [استثناء المجهول من المعلوم يجعل المعلم مجهولًا، وكل مجهولٍ ليس بحجة، فيكون من باب المجمل].

إذن قال: (**فإنه حجةٌ بالاتفاق، ذكره القاضي**)؛ أي أن القاضي ذكر الاتفاق في هذه المسألة (**وغيره**)؛ أي وغيره من أهل العلم، ومنهم الشيخ تقي الدين، فقد ذكروا الاتفاق، وكثيرٌ من شراح المختصر ومنهم الأصبهاني، وكثير من الأصوليين ذكروا الاتفاق: {أن الاستثناء بالمعلوم يبقى معه العام المخصوص حجة}.

قال الشيخ: (**وفَهِم الآمدي وغيرُه**) الآمدي فهم هذا الإطلاق في كتابه [الإحكام].

(**وغيره**) ممن فهم هذا الفهم الطوفي في شرح مختصر الروضة.

(**الإطلاق**)؛ أي أن جميع العموم الذي يدخله جميع أنواع التخصيص سواءً كان بالاستثناء أو غيره، فإنه على هذا القول يكون ليس بحجة.

إذن فقوله: (**الإطلاق**) –بس أريدك أن تنتبه لكلمة (**الإطلاق**) أن مراده (**الإطلاق**)؛ أي الإطلاق بجميع أنواع المخصصات من الاستثناء وغيره، وليس المراد بالإطلاق الإطلاق بجميع أنواع الاستثناءات؛ لأن الاستثناء بالمجهول يجعله ليس بحجة عند الجميع، والاستثناء بالمعلوم هو الذي يكون محل الخلاف.

"وقيل: حجة في أقل الجمع"

هذا هو القول الثالث، وهو أنه قيل: إن العموم يكون حجةً إذا دخله التخصيص في أقل الجمع، وأقل الجمع اثنان أو ثلاثة على الخلاف المتقدم، والجمهور على أنه ثلاثة، وبناءً عليه: فإن ما زاد عن أقل الجمع لا يكون حجةً فيه.

وهذا القول نُقِل في كتب الأصول، حكاه الباقلاني في [التقريب]، وحكاه الغزالي في [المستصفى] وحكاه غيرهم، وحكوه بلغة التضعيف؛ بأنه قولٌ ضعيف وردوه، وبالغوا في رَدِّه، فهو من الأقوال الضعيفة، لكن المصنف ذكره تبعًا لمن ذكره من الأصوليين، وإلا لو اكتفى بالقولين الأولين، فهما اللتان يعني قال بها من قال ممن يعني قد يشار إليه.

قبل أن نبدأ في قراءة المسألة، هذه المسألة من المسائل المثمرة والمهمة جدًّا:

هذه المسألة لأقدم لها مقدمةً قبل أن نقرأ كلام المصنف –رحمه الله تعالى-، هذه المسألة متعلقة بسبب ورود اللفظ العام، وخاصةً في ألفاظ الشارع من الكتاب والسنة، وقد عني العلماء –رحمهم الله تعالى- بذكر أسباب الورود، فالقرآن أُلِّفَت كتب كثيرة في أسباب نزوله ككتاب الواحدي، والحافظ ابن حجر، وغيرهم ممن عُنِي بجمع أسباب النزول.

ومثله أيضًا: جُمِع عددٌ من الكتب في أسباب ورود حديث النبي –صلى الله عليه وسلم-، ومعرفة سبب ورود الحديث مهمٌّ جدًّا، بل إن فهم الحديث ينبني على معرفة سبب وروده، ومعرفة إطلاقه وعمومه مبنيٌّ على معرفة سبب وروده، بل إن استثناء بعض الصور كما سيأتي ينفي استثناءها معرفة سبب الورود؛ لأن سبب الورود قطعيٌّ في دخوله في الصورة.

ولذلك لما تكلم لشيخ تقي الدين عن أن بعضًا من الفقهاء وغيرهم يهملوا العناية بسبب ورود الحديث، وسبب نزول الآية، فيكون سبب إهماله لهذا السبب لورود اللفظ سببًا لقصور فهمه.

ولعلي أن أنقل كلام الشيخ؛ لأن كلام الشيخ في الحقيقة جميل جدًّا.

يقول الشيخ -رحمه الله تعالى-: {ينتفع بالسبب -أي بسبب الورود أو النزول- ينتفع بالسبب في معرفة جنس الحكم تارة، وفي صفته أخرى، وفي محله أخرى، ومن لم يُحِط علمًا بأسباب الكتاب والسنة عظُمَ خطؤه كما قد وقع لكثيرٍ من المتفقهين، والأصوليين، والمفسرين، والصوفية؛ ولهذا كان من أصلنا} وهذه سنتكلم عنها بعد قليل {الرجوع إلى سبب اليمين وما هيجها قبل الرجوع إلى الوضع} ثم قال: {فجهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة سواءً في كلام الشارع أو في كلام المكلفين:

- أحدها العلم بقصده من دليلٍ منفصل، كتفسير السنة للكتاب، أو تفسير الكتاب بالسنة.
- والثاني: سبب الكلام وحال المتكلم} وهذا الذي أكد عليه الشيخ، وهو الذي سيكون بعض الحديث عنه في هذه المسألة.
- قال: {والثالث وضع اللفظ مفردًا ومركبًا} ويدخل فيه طبعًا القرائن اللفظية.

كثيرٌ من الناس يكتفي بالأخير، وهو التعامل مع الدلائل اللفظية دون النظر للسبب، ودون النظر أيضًا للأدلة المنفصلة بمجمع النصوص الكتاب والسنة، وترك هاذين الأمرين خطأ؛ ولذلك فإن ضرب الكتاب بعضه ببعض، أو الحكم بأن النصوص متعارضة، فينتقل الفقيه للترجيح بينها لا شك أنه مسلكٌ ضعيفٌ في الاستدلال؛ ولذلك من عُنِيَ بهذه الأمور الثلاث كان فقهه أدق، وغالبًا طريقة فقهاء الحديث؛ لأنهم يكونون محيطين بالنصوص الشرعية قدر استطاعتهم، ولا يحيط بالنصوص الشرعية كما قال الشافعي: {إلا نبيٌّ} يدلنا على أن هم الأقرب لفهم مقاصد الشارع من ألفاظه العامة والمطلقة، وغيرها من الألفاظ.

إذن إذا عرفنا ذلك، فإن معرفة سبب ورود الحديث، أو سبب نزول الآية قبل ذلك لها أهمية كبيرة جدًّا، وتستحق العناية من طالب العلم الكبيرة.

طيب، عندنا هذه المسألة التي سيتكلم عنها المصنف -رحمه الله تعالى-:

■ **وهي مسألة العام مقارنةً بسبب وروده.**

قبل أن نتكلم عن هذه المسألة نذكر تقسيمها العقلي، فنقول: **إن اللفظ إذا ورد بسبب، فلا يخلو من أربع حالات:**

- إما أن يكون اللفظ عامًّا، والسبب الذي ورد له عام، كأن يسأل النبي –صلى الله عليه وسلم– عن شيءٌ عام، فيجيب بجوابٍ عام، ففي هذه الحالة يبقى اللفظ على عمومه.
- **الحالة الثانية:** أن يكون السؤال خاصًّا واللفظ خاص، فقال لك، ولا تجزئ أحدًا غيرك، فحينئذٍ يبقى على خصوصه؛ لأنه جاء على جواب سؤالٍ خاص، واللفظ أيضًا خاص بأن قال لك وحدك، ولا تتعدى إلا غيره، فحينئذٍ لا يقاس عليه غيره.
- **الحالة الثالثة:** أن يكون السبب عامًّا، واللفظ هو الذي يكون خاصًّا، وهذه ستأتي إن شاء الله بعد ذلك الحديث عنها.
- **والرابعة هي مسألتنا:** أن يكون اللفظ عامًّا، وأن يكون السبب خاصًّا. إذن بحثنا في هذه المسألة لفظٌ ورد لسبب، وكان اللفظ عامًّا، والسبب الذي ورد لأجله اللفظ خاص، وليس بعام.

مثال ذلك: النبي –صلى الله عليه وسلم– سئل عن البحر، فقال: «**هُوَ الطَّهُور مَاؤُه، الحِل مَيْتَتَهُ**» سئل عن البحر أو بحرٌ معينٌ، فقال: «**هُوَ الطَّهُور مَاؤُه، الحِل مَيْتَتَهُ**»، فيشمل جميع المياه، ويشمل جميع المستبحرات حلوةً، أو مالحةً، وهكذا من الأور المتعلقة به.

قال –رحمه الله–:

"مسألة: العام المستقل على سبب خاص بسؤالٍ وبغير سؤالٍ"

قبل أن يجاوب عن الحكم وذكر الخلاف، قال الشيخ: (**العام المستقل على سببٍ خاص**) عرفنا (**العام**) أن المراد بقوله (**العام**)؛ أي اللفظ الذي صدر من الشارع بلفظٍ عامٍّ.

وقوله: (**على سببٍ خاصٍّ**) لأني سأشرح بعد قليل معنى المستقل (**على سببٍ خاصٍّ**)؛ يعني أن سبب وروده خاص، وليس سؤالًا عن أمرٍ عامٍّ للناس كلهم.

أريد أن نعرف مسألة: أن هذه المسألة هي المسألة المشهورة عند أهل العلم، هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

وأريدك أن تعلم أن العلماء يفرقون بين أمرين في تطبيق هذه القاعدة بين ألفاظ الشارع، وبين ألفاظ المكلفين؛ ولذلك لما شرحت الكلمة قلت: العام من ألفاظ الشارع.

ووجه الفرق بينهما باختصارٍ شديد: أن اللفظ العام الذي ورد لسببٍ خاص إذا كان اللفظ العام من ألفاظ الشارع وهو الكتاب والسنة، فإن فيه أقوالًا الصحيح منها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وأما العكس وهو إذا كان في ألفاظ المكلفين، فالصحيح من مذهب الإمام أحمد صححه ابن رجب، وذكره في [الكشاف]، وقال: هو المشهور من مذهب أحمد: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

متى يكون في ألفاظ المكلفين؟

في الأيمان، وفي النذور، وفي الأقارير، فحينئذٍ إنما يؤاخذ المتلفظ بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ، إلا أن تكون له نيةٌ يقصد بها العموم.

إذن انتبه لهذه المسألة!

وقد وجدت بعضًا من طلبة العلم، بل من خاصتهم يقول: **إن هذا متناقض كيف يقول فقهاء الحنابلة في كتب الأصول: أن العبرة بعموم اللفظ، ونجد كلامهم في كتب الفقه أنهم يقولون: العبرة بخصوص السبب؟**

نقول: لا تناقض، بل إنهم يقولون: إنه في كلام الشارع العبرة بعموم اللفظ، وفي كلام المكلف العبرة بخصوص السبب، وهذه أفرد لها ابن رجب قاعدة: أن العبرة في كلام المكلفين بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، طبعًا إلا أن تكون النية يقصد بها العموم.

إذن، فقول المصنف أولًا: (**العام**) المراد بـ(**العام**) هنا (**العام**) محل البحث إنما هو العام من ألفاظ الشارع، وليس العام مطلقًا من كلام الشارع، ومن كلام المكلفين كما ذكرت لك.

وقول المصنف: (**المستقل على سببٍ خاص**)، معنى قوله: (**المستقل**).

معنى ذلك أن العام ينقسم إلى قسمين:

- عامٌّ مستقلٌّ عن السبب.
- وعامٌّ ليس بمستقلٍ عن السبب.

فالعام المستقل: معناه أن اللفظ بنفسه يمكن أن يفهم منه معنًى كامل بدون السبب.

ويقابل المستقل غير المستقل: فليس هو محل البحث، فإن غير المستقل هو اللفظ العام الذي لا يستقل بنفسه، فلا يفهم منه على سبيل الانفراد معنى إلا بإعادة السؤال.

مثاله: لما جاء ذاك الرجل للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقال: "يا رسول الله، هلكت، وقعت على زوجتي في نهار رمضان، قال: «أَعْتِق رَقَبَة»"، فقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «أَعْتِق رَقَبَةً» هكذا لا تفهم، وإنما هو غير مستقلٍّ عن السؤال، بل يعاد السؤال فيه، فكأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: إذا ما دمت قد أتيت أهلك فأعتق رقبةً، أو يعني نحو هذه العبارة.

إذن عرفنا معنى المستقل، فإن المستقل صفة للعام، ويقابله غير المستقل، فإنه إذا كان اللفظ منفردًا عن السؤال، لا يمكن أن يفهم منه المراد.

قول المصنف: (**على سببٍ خاص**).

يدلنا على أن الأسباب نوعان:

- سببٌ عام.
- وسببٌ خاص.

وقلنا: إنه إذا جاء اللفظ العام على سببٍ عام فإنه عام عند الجميع، يبقى على عمومه عند الجميع، **وإنما محل النزاع**: إذا كان السبب خاصًّا وليس بعامٍّ، وسيأتي إن شاء الله تطبيق الأمثلة في آخر المسألة.

قول المصنف: (**بسؤالٍ وبغير سؤال**) يعني أن السبب تارةً يكون هو السؤال، بأن يسأل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن شيءٍ، فيجيب النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

مثل: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يعني لما سئل -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- ما الواجب في الصلوات في اليوم في حديث ابن عباس: "ما يجب عليّ؟" فعد له الصلوات الخمس، فهذا يدل على أنها عامة؛ ولذلك قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ الله عَلَى عِبَادِهِ»، فقوله: «كَتَبَهُنَ الله عَلَى عِبَادِهِ» يدل على أن جميع العباد تجب عليهم هذه الصلوات خمس، فتبقى على عمومها.

كذلك ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما سُئِل عن صلاة الليل، قال: «صَلَاة اللَّيْل مَثْنَى مَثْنَى»، فنأخذ من هذا العموم أن الأفضل في كل صلاة ليلٍ أن تصلى ركعتين، وما جاء أنه صلى أربعًا، وذلك في موضعين ورد فيه أنه صلى أربعًا في الليل، فنحمله على أنها أربع بسلامين، وإن قلنا: إن يجوز أن تصلى أربعًا بسلامٍ واحد.

ورد أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى أربعًا في موضعين، في الوتر صلى أربعًا، ثم أربعًا، قال عائشة: "**لا تسأل عن حسنهن وطولهن**"؛ ولذلك المذهب يقولون بناءً على العمل بالعموم السابق: أن الأفضل أن هذه الأربع صلى سلامين بسلامين.

وقولها: "**أربعٌ**"؛ أي أربعٌ اشتركت في طولٍ معينٍ، والأربعة لتي بعدها تكون أقصر منها، لكن لو صلاها سردًا جاز؛ لاحتمال الدليل له، ولكن الأفضل أن تكون بسلامين.

والمثال الثاني الذي ورد: ما جاء عن بعض أصحاب لنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه كان يقول: «مَنْ صَلَّى أَرْبَعًا بَعْدَ صَلَاةِ العِشَاء كُتِبَ لَهُ قِيَام لَيْلَة القَدْر» فهي محمولة على أنها أربعٌ بسلامين لعموم الحديث «صَلَاة اللَّيْل مَثْنَى مَثْنَى».

إذن هذا ما يتعلق بمعنى قول المصنف: (**بسببٍ خاص بسؤالٍ**).

قوله: (**بغير سؤال**) الذي يكون بغير سؤال قالوا: مثل وقوع حادثة معينة، فلا يُسأَل عنها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فينزل فيها قرآن، أو يراها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيتكلم بها.

ولذلك فرقوا العلماء بين ما كان بسؤالٍ، وما كان بغير سؤال، فسموا ما كان بسؤالٍ بالسبب المتصل، وما كان بغير سؤال، يسمونه بالسبب الكوني؛ لأنه قد يكون لحادثةٍ وقعت، أو لأمرٍ رآه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فتكلم بما حدث.

وبعضهم يقول: إن هذه الأسباب إما طلبية وغير طلبية، فالسؤال هو الطلبي، وغير السؤال غير الطلبي، والنتيجة واحدة في التقسيم.

يعني يقولون مثلًا من أمثلتها: لما جاء في قصة بريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- لما كاتبها أهلها أو اشترطوا لبيعها أن يكون الولاء لهم، قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «اشْتَرِيهَا وَاشْتَرِطِي فَكُل شَرْط لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِل» هنا هذه الجملة التي قالها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «كُل شَرْطٍ» عموم «لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِل» لكنه ورد على سببٍ خاص، وهو اشتراط أهل بريرة -رَضِيَ

الله عَنْها- الولاء لهم عند بيعها، وهو شرطٌ خالف مقتضى العقد، أخذ منه فقهاء مذهب الإمام أحمد: {أن كل شرطٍ يخالف مقتضى العقد يبطل، وقد يُبْطِل العقد معه}، وعبرت بقد يبطل بناءً على خلاف المذهب على قولين في مسألة بعض الشروط هل هي مبطلة للعقد أم لا؟

بدأ بالأقوال.

القول الأول:

"العبرةُ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، عند أحمد وأصحابه والحنفية".

نعم، هذا هو القول الأول، وهو أن (**العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**) وهذا الاحتجاج به كثير، وقد أوردت لك بعض الأمثلة منها.

وأمثلتها كثيرة، ومنها: النبي -صلى الله عليه وسلم- لما سئل عن الخمر، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إِنَّ الله لَمَ يَجْعَل دَوَاءَكُم فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُم**» أخذوا منه أنه لا يجوز التداوي بالمحرم، فيبقى على عمومه، وهكذا في أشياء كثيرة جدًّا من باب هذا العموم.

وقوله: (**عند أحمد**) هذا هو مذهب الإمام أحمد، وقد أخِذَ من نصه، فإن أحمد لما سئل عن الوضوء من ماء البحر قال: {لا بأس به}، ثم ذكر حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**هُوَ الطَّهُور مَاؤُه، الحَلَال مَيْتَته**»، يقول القاضي: {فقد احتج أحمد الحديث على العموم، ولم يعتبر السبب الذي ورد له، حيث أنه ورد في حاجة معينةٍ له ربما، أو لنوعٍ من البحور، أو المياه المستبحرة التي كانوا يقصدونها، فاحتج أحمد بالعموم في جميع الماء الكثير المستبحر أنه يكون طهورًا}.

قال: (**وأصحابه**) هذا نص عليه أغلب أصحاب الإمام أحمد، ممن وقفت عليهم أبو محمد التميمي في رسالته في [الأصول]، القاضي أبو يعلى من تلاميذ أبي يعلى، ابن البنا في [الخصال]، نص عليه أبو الخطاب، ابن عقيل، ابن المنجى، الشيخ تقي الدين، كتب المتأخرين مليئة بالتعليل بأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب في كلام الشارع دون كلام المكلف.

"وروي عن أحمد وقاله بعض أصحابنا: العِبرة بخصوص السبب"

قوله: (**وروي عن أحمد أن العبرة بخصوص السبب**)، قوله: (**بخصوص السبب**)؛ بمعنى أن اللفظ إذا سيق لأجل سببٍ معين، فإنه تبقى دلالته على ذلك السبب دون ما عداه، إلا أن يدل دليلٌ على

العموم، فحينئذٍ نعمم اللفظ، فلا بد من البحث عن الدليل الذي يدل على عموم اللفظ؛ إما باستخدام النبي -صلى الله عليه وسلم- للعموم، أو استخدام الصحابة، أو غير ذلك.

وهذا القول ذكر المصنف أنه (رُوي عن الإمام أحمد)، وقوله: (روي عن الإمام أحمد) بينه الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله-، فقد ذكر الشيخ تقي الدين أنه قد نُقِل عن أحمد ما يدل على أن اللفظ العام الوارد على سببٍ خاصٍّ لا يؤخذ بعمومه، قال: {وذلك أخذ من لفظين أحدهما} قال: {وهو أصرح اللفظين، فإن محتجًّا احتج عند أحمد على مسألةٍ بقول الله -عز وجل-: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة:٢٨٠]، فأجاب أحمد: بأن هذه الآية إنما وردت في الربا، فقصر أحمد الاحتجاج بهذه الآية على الربا، دون عموم لفظها، فحينئذٍ لا يدخل جميع أفراد عموم اللفظ تحت الاستدلال بها}.

وهناك لفظٌ آخر في الإكراه، لكن الشيخ تقي الدين قال: إن اللفظ الأول أصرح في الاستدلال على هذه الرواية.

وقد عنيت بأن أذكر كلام أحمد فيما نسب له لسببين:

- **السبب الأول**: بيان أن أحمد له نظر في الأصول، وقد ذكرت لكم في أول درس: أن الإمام أبا العباس بن سريج، وسميته إمامًا؛ لأنه له هذه المنزلة، فقد حكي أنه أحد مجددي الإسلام، ذكر بعض الشافعية: أنه هو المجدد في القرن الرابع الهجري، أو نهاية القرن الرابع الهجري، ذكر أن أحمد بنفسه من أعلم الناس بالأصول، وأصوله من أضبط الأصول، فأحمد كان له إطلاع في الأصول جيد وواسع. هذا من جهة.

- **الجهة الثانية**: أنه كثيرًا ما ينسب لأحمد روايات ليس كلامه صريحًا فيها؛ ولذلك من المهم أن يبحث عن نص أحمد في المسائل الأصولية بالذات هل هي صريحةٌ فيه، أم ليست صريحةً؟

ومر معنا كثيرًا ما ينسب لأحمد، أو أحيانًا ينسب لأحمد أشياء، وكلامه صريحًا بخلافها، كما صرح الأئمة بذلك.

قال: (**وروي عن أحمد وقاله بعض أصحابنا**) الذي قال بهذا القول هو القاضي في كتابه [الكفاية]، فإنه قد قال بهذا القول، قال: (**العبرة بخصوص السبب**) وعرفنا ما معنى قولهم: (**إن العبرة بخصوص**

السبب) فاللفظ العام يكون دلالته على السبب واضحة، ولا يكون دلالته على غير السبب الذي ورد عليه إلا بقرينةٍ تدل على عموم اللفظ، وإلا فالأصل أنه قاصر على السبب دون ما عداه.

"وللمالكية والشافعية قولان"

قال: **(وللمالكية والشافعية قولان)** أما المالكية فقد شُهِر عنهم قولان، ونقل القولين القاضي عبد الوهاب بن نصر –عليه رحمة الله–، وهو من كبار علماء المالكية العراقيين، والمالكية العراقيون أعلم وأضبط لأصول مذهب مالكٍ من أهل مصر والمغرب عمومًا؛ لأنهم كانوا يستدلون بالأصول؛ ولذلك يقولون: إن أول كتابات الأصولية عند المالكية إنما هي عند العراقيين كابن القصَّار في كتاب [الأصول] المشهور، والأبهري كذلك قبل شيخه، وتلميذه أيضًا القاضي عبد الوهاب، وغيرهم من المالكية العراقيين.

بل قد قال بعض المالكية: {إن مرد مذهب مالك على التحقيق، إنما هو لمذهب العراقيين؛ لأن المتأخرين يعتمدون شرح المازري على [التلقين]}.

و[التلقين] إنما هو للقاضي عبد الوهاب، وكثيرًا ما ينقل المازَرِي في شرحه على [التلقين] من كتب الأبهري، لا شك أنه ينقل نقلًا كثيرًا جدًّا عن الأبهري، نقل كبير جدًّا وواضح جدًّا نقله عن الشيخ أبي بكرٍ الأبهري في شرحه وخاصة في كتاب شرحه على مختصر ابن الحاجب، ولعله أن يخرج، فقد وجدت قطعة كبيرة منه بحمد الله وفضله.

وأما الشافعية فقد حكي عنهم قولان، ولكن أكثر الشافعية كالحنابلة على أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، **وإنما سبب الخلاف، أنه اختُلِف ما هو قول الإمام الشافعي في هذه المسألة؟**

فقد نقل الآمدي أن الشافعي يرى أن العبرة بخصوص السبب، ورد هذا القول كثير من الشافعية، ومنهم الإسنوي، وبيَّن أن هذا غير صحيح، بل نص الشافعي على أن العبرة بالعموم.

فقد قال الشافعي في [الأم]: {ولا يصنع السبب شيئًا، إنما يصنعه الألفاظ؛ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير سبب} كلام صريح جدًّا من كلام الشافعي نفسه أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

■ **وهنا نكتة أذكرها لكم أيضًا مناسبة في الكتب**: فقد ذكرت أن الذي استدرك هذا على الآمدي هو الإسنوي الشيخ عبد الحليم الذي شرح [منهاج البيضاوي]، والإسنوي ذكر في بعض كتبه من باب التحدث بنعمة الله –عز وجل– عليه وهو من علماء الصعيد: أنه قد

وقف على كتبٍ لم يقف عليها كثيرٌ من متقدمي الشافعية، وضرب من أمثلة ذلك كتاب [الأم]، فقال: {إن قد وقفت على أجزاء من [الأم] ولم يقف عليها الرافعي}، فإن الرافعي في [شرح الوجيز] المسمى [الشرح الكبير]، أو المسمى ب[العزيز] لم يقف على [الأم]، قال: {وقد وقفت على أجزاء منه} ونحن في زمن الآن [الأم] متوفر لطالب –لا أقول: الجامعة- بل لطالب ثانوي إذا عرف اسم [الأم] يستطيع أن يوفره في دقائق يحله عن طريق هذه الأجهزة، وهذا يدلنا على أنه ليست كثرة الكتب دليل على سعة العلم، فالرافعي الذي يعني قيل من باب النبذ: {اليوم رافعية لا شافعية} من شدة عناية الشافعي بكتبه سواءً [الشرح الكبير]، أو [الحاوي] لم يقف على كتاب [الأم] الذي تحويه مكتبة صغار طلبة علم في هذا الزمان؛ ولذا فإنما العلم ما وعاه الصدر

وليس الْعِلْمُ مَا حَوَاهُ الْقِمَطْرُ إِنَّمَا الْعِلْمُ مَا حَوَاهُ الصَّدْرُ

عرفنا القولين، وبناءً على ذلك: فالقول الأول هو الذي قدمه المصنف، وهو المجزوم به عند أغلب المحققين.

قال –رحمه الله-: "وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر، فلا تُخصُّ بالاجتهاد"

نعم، هذه المسألة من المسائل المهمة، وهي قوله: (**وصورة السبب قطعية الدخول**) يعني أن اللفظ العام حيث قلنا: إنه يبقى على عمومه، فإن له دلالتين:

- دلالة السبب.
- ودلالةٌ على غير السبب الذي ورد لأجله.

فأما دلالته على السبب: فإنها دلالةٌ قطعية.

وأما دلالته على غير السبب: فإنه دلالةٌ ظاهرةٌ ظنية وليست قطعية.

وهذا معنى قول المصنف: (**وصورة السبب**) أي سبب الورود، طبعًا هو قول المصنف هنا (**وصورة السبب**) **لا بد أن ننتبه لمسألة مهمة جدًّا**: ليس المراد بصورة السبب الواقعة التي حدثت في عهد النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإنما المراد ب(**صورة السبب**) ما شابه تلك الواقعة التي وقعت في عهد النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، هذا المراد، فلا يذهب وَهَلُك إلى أن المراد بصورة السبب الواقعة، فلا

شك أن هي قطعيةٌ لا خلاف فيها؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حكم بها، أو حكم فيها، وإنما مقصوده بـ(**صورة السبب**)؛ أي الصورة المشابهة للواقعة للسبب الذي ورد في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قوله: (**قطعية الدخول**) وبناءً عليه: فإن الدليل يكون دالًّا عليه ونجزم بذلك.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم، وسأذكر من يقابل الأكثر بعد قليل، لكن ممن نص عليها: أبو البركات وحفيده، وابن هُبيْرة، وكثيرٌ من المتأخرين، ومنهم المرداوي وغيره.

يقابل قول المصنف: (**الأكثر**) أنه نُسِبَ لأبي حنيفة الإمام النعمان بن ثابت: أنه يجوز إخراج سبب اللفظ ولا يدخل في عمومه، فيكون مخصوصًا من العموم، فيقول: إن السبب نُقِل عن أبي حنيفة عن أنه يرى أن السبب يجوز، وليس لازمًا، ولكن يجوز إخراجه من العموم، فيكون مخصصًا، فيجوز أن يخصص.

والحقيقة أن نسبة هذا القول لأبي حنيفة غير صحيحة، وإنما أُخِذَت من مسألة في مسألة «**الوَلَد لِلْفِرَاش، وَلِلْعَاهِرِ الحَجَر**»، وأنتم تعرفون التوجيه الحنفي لما قال: {هو لك عبدٌ ابن زمعة}، فأثبت أثر الملك فيه حينئذ.

(٥١:١٠) ابن السبكي كلام طويل جدًّا في [رفع الحاجب].

قال -رَحِمَهُ اللهُ-:

"مسألة: يجوز أن يراد بالمشترك معنياه معًا"

هذه المسألة متعلقة بأمر مهم جدًّا أيضًا، وكثيرًا ما يستخدم في كتب الفقه مثل المسألة السابقة، المسألة السابقة من المسائل الأصولية التي ثمرتها كبيرة جدًّا بالعشرات إن لم تكن بالمئات، هذه المسألة قد يكون الاستدلال بها كثير كذلك.

ما معنى هذه المسألة؟

هذه المسألة متعلقة باستعمال اللفظ على معانيه المتعددة، فإذا كان اللفظ له مفاهيم متعددة، ليس من باب العموم، وإنما باعتبار تعدد المعاني، وقد سبق معنا في الدرس الماضي أن دلالة العام على أفراده إنما هو من دلالة الكلية، وأن دلالة اللفظ المشترك على ألفاظه إنما هو من باب دلالة الكلي، وهذه المسألة هي متعلقة من باب الكلي لا الكلية، **بمعنى**: أنه إذا كان اللفظ الواحد له معنيان فأكثر سواءً

كان المعنيان كلاهما حقيقة، فيكون اللفظ لفظًا مشتركًا، واللفظ المشترك معانيه كلها استعماله في معانيه كلها حقيقة، أو أن يكون معنياه أحدهما حقيقة، والآخر مجاز، فهل يجوز استخدام اللفظ الواحد في هذه المعاني أم لا؟

لكي نفهم هذه المسألة أكثر لأصور حالتين يتضح بهاتين الحالتين معنى هذه المسألة:

نقول: إن استخدام اللفظ المشترك في أحد معانيه في سياق، ثم استخدامها في المعنى الثاني في سياقٍ آخر جائزٌ بلا خلاف.

على سبيل المثال: العين تقول: رأيتك بعيني، تقصد بها الباصرة، ثم تقول: شربت من عيني؛ أي الجارية التي في ملكك طبعًا، فتكون العين هنا بمعنى الجارية التي في ملكك، أو التي تختص بالانتفاع بها، فهنا استخدمت اللفظ المشترك بمعنيين، لكن في سياقين ولفظين مختلفين، هذا يجوز باتفاق.

لكن السؤال هنا: هل يجوز أن تستخدم اللفظ المشترك في سياقٍ واحدٍ على معنييه، فتطلق لفظ العين وتقصد بها الجارية والباصرة والجاسوس معًا أم لا، أو تطلق لفظًا تقصد به الحقيقة والمجاز معًا أم لا؟

هذه هي المسألة التي أوردها المصنف، وهذه المسألة أورد فيها المصنف أربعة أقوال أوردها سردًا لكيلا أنسى، ثم نورد الأقوال التي أوردها المصنف:

- أولها: أنه يجوز مطلقًا.
- والثاني: أنه لا يجوز، بل لا بد أن يستعمل على أحد مفاهيمه ومعانيه فقط.
- الثالث: أنه يجوز في التثنية والجمع، ويمتنع في اللفظ المفرد.
- والرابع: أنه يجوز في النفي دون الإثبات.

نبدأ في القول الأول.

"يجوز أن يراد بالمشترك معنياه معًا، والحقيقة والمجازُ من لفظٍ واحد، ويُحْمَل عليهما عند القاضي وابن عقيل والحلواني وغيرهم"

هذا هو القول الأول، يقول المصنف: القول الأول **(أنه يجوز أن يراد بالمشترك)**؛ أي باللفظ المشترك، مثل: العين، مثل القُرْء، وسيأتينا الآن ألفاظ بعض الألفاظ مثل القُرْء قد تستخدم للمعنيين

معًا، فإن القُرْء يطلق على الحيض والنفاس، فهل يمكن أن نقصد بالقُرْء الحيض والنفاس معًا؟ نعم، سيأتي بعد قليل إن شاء الله.

قال: (**فيجوز أن يراد بالمشترك معنياه معًا**) إن كان له معنيان، فإن كان له أكثر من معنيين، فيراد أكثر من معنيين من معانيه.

قال: (**والحقيقة والمجاز من لفظ واحد**) أي ويجوز أيضًا أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معًا، فيجوز أن تريد الحقيقة والمجاز معًا.

قال: (**ويُحْمَل عليهما**)؛ أي ويحمل على المعنيين، ويحمل على الحقيقة والمجاز كذلك.

(**عند القاضي**)؛ أي القاضي أبي يعلى وهذا أحد قوليه؛ لأنه في [العُدة] ذكر في أول الكتاب في المجلد الأول قولًا يختلف عما ذكره في المجلد الثاني، فهنا ذكر، أو هذا القول في المجلد الثاني، فذكر أنه يحمل عليهما معًا، وهذا القول أيضًا نسبه له تلميذه أبو الخطاب مما يدل على أن هذا القول هو المقدم من قوليه.

قال: (**وابن عقيل والحلواني وغيرهم**)، وممن قال بهذا القول الشيخ تقي الدين، فقد نقل في شرح العمدة]: {أن الصحيح عندنا أنه يجوز حمل اللفظ المشترك على معنييه} وذكر مثالًا في شرح [العمدة]، وقال المرداوي: {إن عليه أصحاب الإمام أحمد}، هذا باعتبار أن أكثر الحنابلة منه.

وأما غير الحنابلة فقد نُسِبَ هذا القول للشافعي، وقطع به بعض محققي أصحابه كابن أبي هريرة، والباقلاني، ونسبه أبو المعالي الجويني للمحققين، بل ونسبه لجماهير الفقهاء، ونُسِبَ أيضًا لأكثر الحنفية، والقاضي عبد الوهاب نسبه لمذهب المالكية. إذن هذا هو القول الأول.

"ثم هل هو ظاهرٌ في ذلك مع عدم قرينةٍ كالعام، أم مجمل، فيُرجعُ إلى مخصَّصٍ خارجٍ؟"

قول المصنف: (**ثم**) هذا تفريعٌ على القول الأول، وهو القول بالجواز، ومحل ذلك حيث تجردت عن القرينة التي تدل على المعنى.

يقول: ثم إذا قلنا بالجواز: (**هل هو ظاهرٌ في ذلك مع عدم قرينة كالعام؟**) أي إذا جاءنا لفظٌ مشترك، ولم تأتنا قرينةٌ تدل على أن هذا اللفظ المشترك أُرِيد به أحد معنييه، أو جاءنا لفظٌ يحتمل الحقيقة والمجاز معًا، ولم يأتنا قرينةٌ تدل على أن المراد به الحقيقة، أو أن المراد به المجاز فقط، فهل في هذه الحالة نقول: إنه يكون ظاهرًا في الدلالة على المعنيين معًا؟

قال: (**كالعام**)؛ أي كالعام على أفراده، فيكون حكمه حكم العام، هذا هو القول الأول، وهذا هو اختيار جماعة ومنهم الشيخ تقي الدين كما سيأتي بعد قليل في كلام المصنف.

القول الثاني ممن يقولون أنه جائز، قال: (**أم مجملٌ**) بمعنى أنه لا نعمل بأحد اللفظين المشترك، بل نحتاج إلى الوقوف على مبيِّن، وحينئذٍ لا يعمل به، إذ المجمل لا يُعمَل به حتى يرِد المبين كما تعلمون.

قال: (**فيرجع إلى مخصص خارج**) لا بد من دليلٍ يدل عليه.

ومؤدى هذا القول اللي هو الثاني: أن معنى قوله: (**مجملٌ يُرجَع فيه إلى مخصص**) أن استعمال اللفظ لجميع معانيه ومفاهيمه إنما هو من باب المجاز، وحينئذٍ فلا يستعمل في جميع المعاني إذا تجرد عن القرائن، ولا بد من البحث عن قرينة، فإذا وُجِدَت القرينة الدالة على استعماله على الجميع عملنا بها، وإن لم تَرِد قرينةٌ فنحمله على الحقيقة فقط دون المجاز، أو نقول: هو مشتركٌ ولا قرينة فيكون مجملًا، ولا يُعْمَل به. هذا هو مؤدى ونتيجة القول الثاني. أظن يكون واضح فيهما.

بدأ يقول من القائل بكل واحد من القولين، وسأذكر الأمثلة حينما نقول ذلك.

الأول، وهو القول: {بأنه ظاهرٌ في استعماله في المعنيين مع عدم القرينة}.

"الأولُ قول الشافعي"

(**قول الشافعي**) وهكذا حكاه الآمدي، والمصنف نقلها عن الآمدي بأنه قول الشافعي.

"وهو كثير في كلام القاضي وأصحابه في المباحث"

قال: (**وهو كثيرٌ**)؛ أي كثيرًا ما يستخدم القاضي أبو يعلى وأصحابه وتلاميذه كابن عقيل وغيره الاستدلال بهذه القاعدة (**في المباحث**)؛ أي في المباحث الفقهية، فنجدهم يستدلون على أن هذا اللفظ يستعمل لجميع معانيه مطلقًا من غير دليلٍ يدل على الاستعمال على جميع المعاني.

أضرب أمثلةً من المباحث التي نقل فيها أن القاضي استعمل ذلك، من هذه:

أنه جاء في قول الله –عز وجل-: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[النساء:٤٣]، كلمة (**لامَسْتُم**) من اللمس، واللمس ذكروا أنه حقيقةٌ باليد مجازٌ في الجماع، هكذا على قولهم في هذه المسألة.

استدل القاضي وابن عقيل وغيره على آن الآية وهي قول الله –عَزَّ وَجَل-: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[النساء:٤٣] تدل على الأمرين أن كليهما سببٌ للحدث، فمن جامع امرأةً فقد وجب عليه

الحدث الأكبر، ومن مسها بيده لكن بقيد؛ لأنها ليست مطلقة للأحاديث التي قيدته، ومن مس امرأةً بيد بشهوةٍ انتقض، بيده أو بغير يده طبعًا؛ لأن المذهب اللمس.

يعني فائدة لغوية ذكرها الشراح المتأخرون: ما الفرق عندهم بين المس واللمس عند المتأخرين، ولم أقل عند عموم أهل اللغة؛ لأن هذه المسألة اللغوية شائكة؟

المتأخرون يفرقون بين المس واللمس، بأن المس باليد، واللمس بسائر الجسد، وعلى ذلك فإنهم يقولون: إن من نواقض الوضوء مس الذكر، ولمس المرأة بشهوة، ففرقوا بين المس واللمس. هذا كلام المتأخرين ومنهم اللبدي في [حاشيته] وغيره، إذا أردت أن تعرف من الذي نص على هذه التفريق. هذه من باب الفائدة، خرجنا قليلًا عن الدرس.

إذن أنا قصدي أنه استُدل بهذه الآية على عموم الحقيقة والمجاز فيها.

مثالٌ آخر:

يقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:١١] الأولاد قالوا: حقيقة في أولاد الصلب، مجازٌ في أولاد الأولاد، وقد حمل العلماء هذه الآية لجميع من يحمل عليه ذلك.

من أمثلة حمل أصحاب الإمام أحمد اللفظ على حقيقته ومجازه معًا:

فيما جاء عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وروي أنه قال: «اقْرَءُوا عَلَى مَوْتَاكُم يَس» هذه الحديث هو أصح ما ورد في فضل سورة [يس]، وليس لازم من كونه أصح ما ورد في الباب أن يكون صحيحًا، ولكن أصح ما جاء هو لأن [يس] وردت فيها فضائل كثيرة جدًّا، لكن أصحها هو هذا، واستدل به الفقهاء كثيرًا، والأخذ به مشهور عند أهل العلم.

استدل بعض أصحاب الإمام أحمد وهو أبو البركات المجد بن تيمية صاحب [المحرر] أن هذا اللفظ وهو قوله: «اقْرَءُوا عَلَى مَوْتَاكُم» «مَوْتَاكُم» الميت حقيقةً هو الذي قُبِضت روحه، ومجازًا من قاربه؛ إذ ما قارب الشيء يصدق عليه وصفه من باب المجاز؛ ولذلك يقول: ما قارب شيء أخذ حكمه، **وبناء عليه**: يقولون: يُقْرأ على الميت والمحتضر، فحُمِلَت على المحتضر وهو المجاز، فيستحبون القراءة عليها، والميت عندهم عند الدفن فقط، وهذا هو مذهب أحمد؛ لكي نفهم مرادهم.

إذن الميت القراءة عليه في موضعين هما المشروعان: عند أصحاب أحمد وهو مذهب أحمد، وهو متجه:

- **الأول:** عند الاحتضار، فيستحب قراءة القرآن عنده؛ ليخفف عليه، ومنه هذا الحديث «**اقْرَءُوا عَلَى مَوْتَاكُم**» فالمعنى المجازي له؛ أي عند احتضارهم وقرب موقم.
- **الموضع الثاني** الذي يشرع فيه القراءة سواء من باب الإباحة أو الندب: عند دفنه، وقد نص عليه أحمد، فإن أحمد فيما نقل الخلال في مسألة جزء القراءة عند القبور، أنه منع القراءة بعد الدفن، ثم نُقِل له نقلٌ أن الصحابة كعبد الله بن عمرو أظن، أو سعد بن وقاص — نسيت الآن– قال: **"اقرءوا عليَّ بعد دفني، فأذِنَ له أن يُقرأ عنده الدفن مباشرة"**.

إذن فالمشروع أمران فقط، ونص الشيخ تقي الدين أيضًا على جواز هاذين الأمرين، ما عدا ذلك فلا:

– بعد الوفاة وقبل الدفن لا يشرع قراءة القرآن عنده، فلا ينتفع بها، ولا يخفف عنه، وأما قبل الاحتضار فينتفع بها.

– وبعد الدفن مباشرة يستأنس بقراءة القرآن كما نقله الصحابة، بعد الدفن بفترةٍ طويلة ليس مشروعًا قراءة القرآن؛ لأنه لم يرد؛ ولذلك فإن بعض الإخوان قد يقرأ كلام الفقهاء ولا يفهم محل تنزيله، فإن مرادهم هو هذه الصورتين فقط التي يشرع فيها قراءة القرآن عند الميت أو عند القبر.

"لكن صرح القاضي وابن عقيل بالثاني"

قوله: (**صرح القاضي وابن عقيل بالثاني**) مراده (**بالثاني**)؛ أي بالقول الثاني أنه يكون مجملًا فلا بد من الرجوع إلى مخصصٍ خارجٍ، ذلك المخصص هو الذي يدلنا على أنه لا بد من العمل بجميع المعنيين.

هذه الجملة التي أوردها المصنف وهي قوله: (**لكن صرح القاضي وابن عقيل بالثاني**) نقلها بالنص من كلام الشيخ عبد الحليم بن تيمية ابن المجد بن تيمية في [المسودة]، فقد نقل هذه بنصها، وابن مفلح لما نقل هذه الجملة قال: {وفيه نظر} وسكت، فنظَّر هذه الجملة.

ويظهر والعلم عند الله —عز وجل– أن سبب تنظير ابن مفلح:

- **أولًا**: لأن القاضي إنما قال ذلك، فعبارة القاضي هي {لا يجوز حمل الاسم على معنيين مختلفين، أحدهما حقيقةً، والآخر مجاز، ولو حُمِل اللفظ عليهما لم يتمنعوا منه من غير دلالة}، فقول القاضي: {هذا إنما هو محله حيث كان يقول: إنه لا يجوز}؛ لأن القاضي له قولان: القول الأول: أنه يجوز، والقول الثاني: أنه لا يجوز، إنما قال: إنه لا بد من الدليل في قوله الذي قال: إنه لا يجوز، وهذا مسلَّم، فإن الذي يقول: أنه لا يجوز حمل لفظ على معنييه إلا بدليل، هذا استثناء يرد، فهو محمول، ولم يأتِ في القاضي في سياقه الذي قال فيه بالجواز ذلك. هذا واحد.

- **الثاني**: نسبة القول لابن عقيل أظنه بأن ليس موجودًا له، فقد نظرت في المبحث كامل في [الواضح] لم أجد كلامًا لابن عقيل، وإنما وجدت الكلام لأبي الخطاب، وأبو الخطاب أصلًا يقول بالقول الثاني وهو عدم الجواز.

إذن تنظير ابن مفلح لنسبة هذا القول للقاضي وابن عقيل في محله، فإن القاضي لم يصرح به، وإنما فرّعه على القول الذي قال به الثاني، وليس على القول الأول، والمصنف أورده تفريعًا عن القول الأول.

نعم، من أهل العلم من قال: بأنه مجمل، لكن غير القاضي، وغير ابن عقيل، ممن قال به: نقله ابن الحاجب عن جماعة من الأصوليين.

"وقيل: لا يجوز"

القول الثاني: (**وقيل**: **لا يجوز**) وهو قول أبي الخطاب، وهو أحد قولي القاضي قاله في أول [العدة]، وأما في آخره أو منتصفه، فقد قال الجواز.

وهذا القول الثاني انتصر له ابن القيم وبشدة، بخلاف قول شيخه، الشيخ تقي الدين، فإن ابن القيم في كتابه [جِلاء الأفهام] والصواب في هذا الكتاب بكسر الجيم، لا كما يشاع على لسان كثير من الناس بأنه بفتحها [جَلاء الأفهام]، وقد ذكر القرطبي في تفسيره: {أن من بركة العلم نسبته إلى أهله}.

وهذه الفائدة أخذتها من الشيخ مرةً ابن باز في سيارة، فقال: {الصواب أن تقول: [جِلاء] بالكسر، ثم ذكر أصل الاشتقاق أنها كجِلاء المرآة، ثم ذكر اشتقاقه اللغوي} فمن بركة العلم أن يُنسَب إلى أهله.

إذن قوله: (**وقيل**) هذا قول أبي الخطاب، وهو أحد قولي القاضي، ولم ينسبه أبو الخطاب للقاضي؛ لأن القاضي القول الثاني هو الأشهر وهو المتقدم بالجواز، وانتصر له ابن القيم، وأطال في الانتصار له في [جِلاء الأفهام] بل قال: إن أكثر العلماء على هذا القول، ذكر أن الأكثرين على هذا القول.

وقوله: (**لا يجوز**)؛ أي لا يصح حمل اللفظ المشترك على معنييه معًا، بل لا بد من حمله على أحد المعنيين دون ما عداه، قالوا: لأنه لا يجوز أن تقول: تقصد بالحمار الحيوان والبليد معًا؛ لأن البليد ليس بدابةٍ تمشي على أربع؛ ولذلك فإن هاذين الأمرين لا يمكن حملهما عليه.

لكن يقال: نعم، الكلام هذا صحيح فيما إذا كان اللفظين مشتركين لا يمكن تنزيلهما على دلالةٍ واحدة.

"وقيل: يمتنع في المشترك في اللفظ المفرد، ويجوز في التثنية والجمع لتعدده"

قال: (**وقيل**) وهذا قول لبعض الشافعية، (**يمتنع**)؛ أي يمتنع حمله (**في المشترك في اللفظ المفرد**) طبعًا لم يتحدث هنا في هذا القول عن الحقيقة والمجاز، وإنما (**في اللفظ المشترك**) قال: (**في اللفظ المفرد**)؛ أي إذا كان اللفظ المشترك واحدًا.

ومثلوا لذلك: فلو قال: اعتدِّي بقرءٍ، فحينئذٍ لا يكون المراد بالقُرءِ الطُّهر والحيض معًا، بل لا بد من اختيار أحدهما، فهو إما أن يحمَل على أحد المعنيين فقط: إما الطُّهر، أو الحيض، أو الحقيقة والمجاز إذا قال: بعض العلم يراه مشترك، وبعضهم يراه حقيقة ومجاز، والأقرب أنه اشتراك.

قال: (**ويجوز في التثنية والجمع**)؛ أي إذا كان اللفظ المشترك مثنًى مثل إذا قال: {اعتدِّي بِقُرْأَيْن أو بثلاثة قُروءٍ} فيصح أن يكون مراده بالجمع هنا الحقيقة والمجاز معًا.

قوله: (**لتعدده**) في هذا تعليل؛ أي لأن التثنية والجمع في حكم تعدد الألفاظ، فكأنه قال: {اعتدي قُرْءً، واعتدي قُرْءَ، فيُحْمَل القُرء الأول على الحيض، ويُحمل القُرء الثاني على المجاز، هكذا قال بعض الشافعية.

"وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات"

قال: (**وقيل**) وهذا القول الرابع في المسألة، وهو احتمال أروده أبو الحسين البصري، وتبعه عليه الرازي، وهو وجهٌ عند الشافعية، وظاهر كلام الحنفية، وقد أطال أبو الخطاب في رد هذا القول في [التمهيد].

قال: (**وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات**) بمعنى أنه إذا جاء اللفظ المشترك في نفيٍ فإنه يجوز، كما لو قال: {لا تعتدِّي بقُرءٍ} فقد يكون مراده الحقيقة والمجاز، أو لفظ المشترك معًا، بخلاف إذا قال: {اعتدِّي بقرءٍ} فإنه يحمل على أحد المعنيين دون ما عداه.

"مسألة: نفي المساواة مثل ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[الحشر:٢٠] للعموم عند أصحابنا والشافعية، وعند الحنفية: يكفي نفيها في شيءٍ واحد"

هذه المسألة من المسائل التي يرد الاستدلال عليها كثيرًا، بل إن بعض الآي التي فيها نفي المساواة يستدل بها على عددٍ كثيرٍ من المسائل، **مثل:** نفي المساواة بين المؤمن والفاسق، أُستُدل بها كثيرًا، استدل بها فقهاء الحنابلة على أن الفاسق لا ولاية له، سواءً كانت ولاية الإمامة، سواءً كانت ولاية العامة، الولاية الخاصة، مثل التزويج، بل حتى الشهادة يستدلون بها على ذلك.

يقول المصنف: (**نفي المساواة مثل** ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[الحشر:٢٠]) وهذا نصٌّ في كتاب الله فيه نفي المساواة بين أصحاب الجنة وأصحاب النار، قال: (**للعموم**)؛ أي للعموم في جميع الأمور، لا يستوون في الإثابة، لا يستوون في غير ذلك من الأمور.

ومثل: نفي الشارع المساواة بين المسلم والكافر، فإنه لا يستوي المؤمن والذمي في كل الأحكام فيما يتعلق في الأصل، إلا ما ورد النص به، مثل بعض الأمور التي أُقِر أهل الذمة عليها.

قال: (**عند أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد، وهذا الذي عليه أكثر أصحاب الإمام أحمد كالقاضي، وقد نص عليه القاضي ليس في [العدة]، وإنما نص عليه في [التعليقة]، فقد نص على هذه القاعدة في [التعليقة]، وأيضًا ممن نص عليه أبو البركات، وحفيده الشيخ تقي الدين، وابن مفلح، والمرداوي وغيره.

قوله: (**والشافعية**)؛ أي كثير من الشافعية، جزم به ابن الحاجب، والآمدي، وكثير من الأصوليين يذهبون إلى هذا ا لرأي.

من تطبيقات هذا الأمر: .طبعًا هذه نفي المساواة أورد الطوفي في تفسيره استشكالًا على الاستدلال بها، فقد ذكر أن بعض الناس لما قال بالاستدلال بنفي المساواة طردها من الطرفين؛ أي من الطرفين الذي نفيت فيها المساواة، فعلى سبيل المثال: حينما نفى الله –عز وجل– المساواة بين المؤمن والكافر ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[الحشر:٢٠] أُستُدِل بها على أن المؤمن لا يقاد بالذمي، فإذا قتل مسلمٌ كافرًا لا يُقَاد به، وهذه لا إشكال فيها، بل استدل، وهذا هو الإشكال في الاستدلال أنه قد استدل بها بعضهم من باب الطرد بأن الذمي لا يقاد إذا قتل مسلمًا، فلا يقاد بالمسلم لأنهم لا يستوون، فنفي المساواة تقتضي جميع أوجه المساواة، ومن شرط القصاص والقَوَد المساواة.

ولكن يُرد على ما ذكره الطوفي من استشكال هذه المسألة: بأن المساواة لا يلزم منها ثبوت الحكم للأعلى على الأدنى، وإنما ثبوت الحكم للأدنى على الأعلى، فهذا هو المنفي؛ ولذلك عندنا الحكم بالأولوية؛ ولذلك فإن الأولوية هي من فحوى الخطاب، فيثبت بها، فحيث ثبتت المساواة، فالأولوية من باب أولى، وقد أطال طبعًا الطوفي في تفسيره في الاستشكالات الواردة على هذا الاستدلال.

ثم ذكر المصنف القول الثاني، وقال: (**وعند الحنفية**) ووافق الحنفية في ذلك الغزالي، والرازي، والبيضاوي.

وأنتم تعلمون أكررها دائمًا، دائمًا البيضاوي يأخذ طريقة الرازي، بينما ابن الحاجب يأخذ طريقة الآمدي، هذه واضحة؛ ولذلك يقولون: قال الرازي ومن تبعه، وقال الآمدي ومن تبعه، ولهذا مسلك، ولهذا مسلك، وربما كان نزاع هاذين الرجلين، وهناك كتب للآمدي مفردة في اعتراضاتٍ أو ردها على الرازي قد تكون سبب في المدرستين التي وردت بعد ذلك.

قال: (**وعند الحنفية**) وذكرت لكم أن وافقها البيضاوي قبل الرازي يكفي نفيها في شيءٍ واحد، فإن نفيها في شيءٍ واحدٍ يسقط به الاستدلال حينئذٍ، ولا يلزم العموم في النفي في جميع هذه الأمور.

الأمثلة في ذلك كثيرة جدًّا:

حتى قال الشيخ تقي الدين: يستدل بهذه الآية في كل ما ورد به القرآن مثل: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ (٢٠) وَلا الظِّلُّ وَلا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ (٢٢)**﴾[فاطر:١٩-٢٠] فيستدل بها على أن الأحياء غير الأموات في كثيرٍ من العموميات.

كذلك: ﴿**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا**﴾[هود:٢٤]، ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا**﴾[الأنعام:١٢٢].

من استدلالات الحنابلة التي أوردها القاضي في [التعليقة]: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لا يَسْتَوُونَ**﴾[السجدة:١٨] فنفى الله -عَزَّ وَجَل- المساواة بين المؤمن وبين الفاسق، استدل بها القاضي والحنابلة بعده، ومنهم صاحب [الكشاف] على أنه لا تجوز إمامة فاسق لغير الفاسق. هذه المسألة مشهورة جدًّا.

مشهور مذهب الحنابلة: أنه لا يصح إمامة الفاسق لغيره، ويستدلون عليها بهذه الآية وغيرها من الأدلة، والأدلة غير محصورة كما تقدم معنا في أول شرح هذا الكتاب؛ ولأن الإمامة فيها معنى الولاية، والفاسق ليس محلًّا للولاية.

والرواية الثانية في مذهب أحمد وخيار الشيخ تقي الدين:

–طبعًا المذهب لا يستثني إلا الجمعة للفائدة: الجمعة وحدها هي التي تجوز صلاتها خلف الفاسق.

وأما الرواية الثانية في مذهب أحمد: فإنه يجوز الصلاة خلف الفاسق، واستدلوا بما روى أحمد؛ لأن عندهم قاعدة وإن كانت ضعيفة [أن كل ما رواه أحمد فهو محتجٌّ به]؛ يعني احتج به أحمد، نقل هذا اللفظ، أو هذه القاعدة جماعة منهم ابن مفلح، لما روى أحمد في [المسند]، وإن كان في إسناده مقال، النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– لما قال: «صَلُّوا خَلْفَ كُل بَارٍّ وَفَاجِر».

أخذ منه الشيخ تقي الدين رواية أخرى عن أحمد منصوصة عنه أيضًا في الجمعة وفي غيرها أن يصلى غير الفاسق، حتى قال الشيخ تقي الدين: {حتى الفاسق في الاعتقاد ما دام من أهل القبلة فتصح الصلاة خلفه، ولكن غيره يكون أولى منه ولا شك}.

أيضًا ما مر معنا في القتل، ذكرنا الاستدلال بها قبل قليل.

"مسألة: دلالة الإضمار عامةٌ عند أصحابنا وأكثر المالكية خلافًا لأكثر الشافعية والحنفية"

هذه المسألة من المسائل التي يتكلم العلماء عنها في العموم، العموم مر معنا.

أو العموم خلينا نقسمه قسمين:

- عمومٌ لدلالة الألفاظ وتقدمت، فقد ذكرنا صيغ العموم.
- وعمومٌ لدلائل غير اللفظية.

– إذن عموم دلائل لفظية تقدمت صيغها وكثيرٌ من أحكاها.

– وهناك عمومٌ لدلائل غير لفظية، بمعنى أن اللفظ ليس فيه صيغة العموم، وإنما العموم مأخوذٌ من معنًى، أو مفهوم من اللفظ.

ما هو العموم غير اللفظي؟

العموم غير اللفظي أورد المصنف مسألتين، هنا مسألة، وهناك مسألة سيوردها بعد ذلك، ربما بعد أربع أو خمس مسائل:

- **أولها**: (**دلالة الإضمار**) وسنتكلم عنها الآن.
- **الثانية**: دلالة المفهوم؛ لأن المفهوم ليس لفظًا، وسيتكلم المصنف هل لها عموم، أم ليس لها عموم؟ ربما الدرس القادم أو الذي بعده، لكن إن شاء الله في القادم بإذن الله.

إذن عرفنا هذا، الدلالة.

ما معنى دلالة الإضمار؟

دلالة الإضمار: معناها أنه لا بد من إضمار شيءٍ في الكلام ليصح فهمه، فلا بد من إضمار شيء، وهذه الصحة إما أن يكون موجبها العقل، أو العادة، أو اللغة، أو الشرع أحيانًا، فكل هذه تسمى دلالة إضمار.

الأصوليون لهم مسلكان، بس من باب الفائدة: فبعض الأصوليين يرى أن دلالة الإضمار في الكلام هي نفسها دلالة الاقتضاء في الكلام.

يعني دلالة الاقتضاء:

- في اقتضاء عقلي.
- وفي اقتضاء عادي.

الاقتضاء العادي: عندما يكح الشخص، فالطبيب يعلم من الكحة أنه مريضٌ في صدره، هذا اقتضاء عادي.

الاقتضاء العقلي: أن الصوت يدل على وجود جسمٍ يخرج ذلك الصوت؛ وهكذا، وأمور أخرى تدل على هذه الأشياء. هذا عقلي، وهذا اقتضاء عادي.

نحن نتكلم عن الاقتضاء اللغوي: فكثير من الأصوليين يرى أن دلالة الاقتضاء هي دلالة الإضمار، وهذا هو ظاهر كلام الموفق ابن قدامة، والمرداوي وغيرهم.

وبعض الأصوليين يفرق بينهما، فيجعل دلالة الاقتضاء أوسع من دلالة الإضمار. ذكر هاذين المسلكين بدر الدين الزركشي بن بهادر في [البحر المحيط]، ذكر المسلكين في التفريق هل هما واحد أم لا؟

(**دلالة الإضمار**) إذن عرفنا معناها بسرعة.

لكي نعرف دلالة الإضمار أريدك أن نعرف مسألة أو مسألتين:

الأصل في الكلام عدم الإضمار، هذا هو الأصل حتى يدل دليلٌ عليه، كما أن الأصل في الكلام عدم العموم حتى يدل دليل عليه، فلا بد من وجود دليل يدل على الإضمار، قد يكون الدليل عقلي، وقد يكون شرعي، وقد يكون لغوي، وقد يكون عادي، فلا بد من الإضمار حينذاك، وسيظهر في الأمثلة بعد قليل.

نص على هذه القاعدة الطوفي، **فإن أضمرنا شيئًا ليس موجودًا في اللفظ، فهل هذا المضمر يكون عامًّا، أم ليس بعام؟**

هذه هي مسألتنا.

ومعنى قولنا: (عام) يعني هل يصح أننا نقول: إنه عامٌّ في جميع المضمرات كلها حتى يأتي دليل فيخرج بعض المضمرات، أم ليس عامًّا؟

هذا هو بحث المسألة هذه بنصها.

يقول الشيخ: (**دلالة الإضمار عامة**) وهذه المسألة فيها قولان، أطلق المصنف قولين، ولكنه قدَّم أن دلالة الإضمار عامة، وممن أطلق القولين ابن مفلح في [الفروع] كذلك.

قال: (**دلالة الإضمار عامة**) هذا هو القول الأول.

(**عند أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد، ممن جزم بذلك القاضي في [العدة] وأبو البركات، وجزم به الشيخ تقي الدين بن تيمية، وابن مفلح، وصححه المرداوي كذلك: أن (**دلالة الإضمار عامة**).

وأُخِذَ هذا القول من كلام الإمام أحمد، فإن الإمام أحمد لما ذكر تحريم الله —عز وجل— الميتة، قال: {حرَّم الله الميتة، والجلد من الميتة، فلا يطهر بدباغه}، فهنا فيه عموم في الإضمار، حرم الله الميتة، حرم

جلدها، حرم لحمها، حرم دمها، حرم غير ذلك من الأمور المتعلقة بها، فيكون عام في كل المضمرات، ولا نستثني إلا ما ورد الدليل به، كالشعر، والصوف، والريش.

قال: (**وأكثر المالكية خلافًا لأكثر الشافعية والحنفية**).

قوله: (**خلافًا لأكثر الشافعية والحنفية**) هذا القول الثاني: وهو أن المضمر دلالته ليست عامة، وإنما يجب ألا يضمر شيءٌ إلا بدليلٍ، ونقف عند ذلك الدليل، ولا نتجاوزه لغيره.

وهذا القول نسبه المرداوي لابن حمدان من الحنابلة، فقال: {قال به ابن حمدان}.

طبعًا أمثلتها كثيرة:

مثلما ذكرت لكم الميتة، حرم الله الميتة عينها ليس فقط، أكلها والانتفاع بها.

مثال آخر من تطبيق الحنابلة:

قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إِنَّ اللهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَه**» هذه جاءت في سياق الذين كانوا يأخذون شحوم الخنازير فيجبلونها؛ يعني يذيبونها ويطلون بها السفن، فأخذوا من ذلك الحنابلة أنه لا يجوز الانتفاع بشحم الخنزير في طلاء السفن، قال آخرون: أنه لا يجوز.

لكن ابن رجب في [شرح الأربعين]: رجح أنه إنما يعني إنه يجوز الانتفاع في ذلك في الطلاء؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم ينكره، وقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إِنَّ اللهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَه**» نصٌّ على تحريم البيع والشراء لشحم الخنازير، وليس نصًّا على الانتفاع بها المأذون به، فيقول:{يجوز الانتفاع بها في الطلاء، ويجوز الانتفاع بشعرها، ويجوز الانتفاع بأنفحتها} وهذا الحقيقة من دقيق الفقه منه -رحمه الله تعالى- ذكر ذلك في [شرح الأربعين].

أحد الحضور: غير مسموع (١:٢٨:٩).

الشيخ: لا، الخنزير، والميتة مثلها كذلك، هو جابها في سياق الخنزير.

قال -رحمه الله تعالى-: **"مسألة: الفعل المتعدي إلى مفعول، نحو والله لا آكل، أو إن أكلتُ فعبدي حر، يعم مفعولاتِه"**

هذه المسألة متعلقة بالفعل المتعدي، الفعل يتعدى إما بنفسه وإما بحرف.

أو قبل أن نتكلم عن أن يتعدى، الأفعال نوعان، خلينا نأخذ لغويًّا: الأفعال إما لازمة، وإما متعدية كما تعلمون، والمتعدي إما أن يتعدى بنفسه فينصب مفعولًا، وقد يتعدى لمفعولين، وإما أن يتعدى بحرف جر (إلى، وب) بحروف الجر المتعددة والمتنوعة.

هنا يتكلم عن الفعل المتعدي، **فالفعل المتعدي له حالتان:**

- إما أن يتعدى ويذكر مفعوله في النص الشرعي.
- وإما ألا يذكر مفعوله، بل يُسكت عن مفعوله.

مثال الأول: كثير جدًّا، أن يذكر المفعول كثير جدًّا كلام الشارع وفي كلام الآدميين، فحيث ذُكِر المفعول فإن الحكم يقتصر على المفعول فقط، والمفعول يعم على أفراده، من باب عموم أفراد المفعول فقط.

وهنا بس نكتة خارجة إن أذنتم لي، وإن كان الوقت ضيق:

في مسألة أصولية دقيقة جدًّا وهو أن المفعول المذكور قلنا: إنه عامٌّ على أفراده، هل يستثنى من ذلك شيء؟ **بمعنى هل يستثنى المقصود باللفظ أم لا؟**

ذكر ابن رجب قولين في المذهب، وأن الصحيح أنه مخصوص، ومثَّل بذلك بقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِذَا سَمِعْتُم المؤَذِّن فَقُولُوا مِثْلَمَا يَقُول**» **فهل هو عامٌّ لكل من سمع المؤذن حتى المؤذن نفسه؟**

نقول: فيها قولان في المذهب، **والصحيح:** أنه مخصوصٌ من هذا الخطاب، فالمؤذن وإن كان يسمع نفسه ليس مطالبًا ندبًا أن يقول مثلما يقول، وهو ظاهر الحديث كذلك، وذكر فروع كثيرة، لكن هذه المسألة لم يوردها المصنف لذلك، ولكن هذه فائدة لمن أرادها.

نحن كلامنا إنما هو في المسألة الثانية: إذا كان الفعل يتعدى لمفعول، ولم يُذْكَر المفعول في الكلام، فهل نعمُّ المفعولات أم لا؟

نَعُم المفعولات، لو ذُكِر نقول: لا يعم المفعولات، وإنما يعم عموم أفراد ما صدق عليه الاسم، لكن هل يعم المفعولات أم لا؟

مثل له المصنف بقوله: (**نحو والله لا آكل**) رجلٌ قال: والله لا آكل، وسكت، لم يقل: لم آكل لحمًا، ولم يقل: رزًّا، ولا غير ذلك، ومثله (**إن أكلت فعبدي حرٌّ**) أتى المصنف بهاذين المثالين الأول في النفي، والثاني يه إثبات، (**إن أكلته**)، وإيراده جميل جدًّا، والسبب: أن كثيرًا من الأصوليين يبحثون المسألة الأولى دون الثانية، فيبحثون هذه المسألة ويعنونون لها بقولهم: الفعل المنفي هل يعم أم لا؟ هي نفس مسألتنا، فبيَّن المصنف أن الفعل المنفي إذا لم يذكر مفعوله الخلاف فيه مثل الفعل المثبت، وأن الحكم فيهما سواء، وهذه نكتة جيدة أوردها المصنف بالتمثيل.

قول المصنف: (**يعم مفعولاته**) انظر هنا، عبر المصنف بأنه يعم المفعولات، وبناءً عليه فإن كل مفعولٍ يعم أفراده، وبناءً عليه: فلو قال: (**والله لا آكل**) فيشمل جميع المفعولات؛ لأنه لو قال: {والله لا آكل تمرًا}، فيشمل جميع أجزاء التمر وصوره التي تصدق تحته، إذن فيشمل جميع المفعولات من الأكل وغيره، وهذا القول الذي أورده المصنف قدَّمه وجزم بها هنا، وجزم به بعده ابن مفلح، وجزم به المرداوي وغيرهم.

ينبني على أنه يعم مفعولاته:

"**فيُقبَل تخصيصُه**"

(**فيقبل تخصيصه**)؛ أي يمكن أن يرد عليه تخصيص، **وهذا التخصيص:**

- إما أن يكون باللفظ.
- وإما أن يكون بالنية.

إذ النية مخصصة في ألفاظ المكلفين. ربما نتكلم عنها في المخصصات إن شاء الله، فالنية مخصصة، وهذه من أصول الحنابلة {أن النية تخصص}.

"**فلو نوى مأكولًا معينًا لم يحنَث بغيره باطنًا عند الأكثر**"

ومنهم مذهب الحنابلة.

وأما في الظاهر، أيش معنى الظاهر؟

يعني لو أن رجلًا قال: {إن أكلت فامرأته طالقٌ، ونوى أكلًا معينًا} ما لم ترفع المرأة إلى القاضي، فإنه يُدَيَّن بينه وبين الله -عَزَّ وَجَل-: أن قصده بالأكل أكل كذا وكذا من الطعام، مثل أكل ثالوثًا مثلًا وهكذا من الأطعمة المشهورة، وأما إن رفعته إلى القاضي، فالقاضي إنما يحكم بالظاهر ولا يحكم

بالباطن، فلا ننظر لنيته؛ ولذلك دائمًا تجد في كتب الفقه، يقولون: {يديَّن}؛ بمعنى أنه يحكم به باطنًا، وإن قال: يحكم ظاهرًا، فمعناه أنه لا يُديَّن، هذا معنى قوله: (**يُحكَم به باطنًا عند الأكثر**) وهذا قول أصحاب الإمام أحمد ومالك والشافعي.

"خلافًا لابن البنا وأبي حنيفة"

(**ابن البنا**) هو تلميذ القاضي أبي يعلى صاحب كتاب [الخصال] وغيره.

(**وأبي حنيفة**) –رحمة الله على الجميع–، فإن أبا حنيفة نسب له هذا القول، وممن قال بهذا القول الرازي والقرطبي من المالكية.

"فعلي الأول"

(**فعلى الأول**) وهو قوله أنه يعم.

"في قبوله حكمًا، روايتان"

قوله: (**في قبوله حكمًا روايتاه**)؛ أي عند أصحاب الإمام أحمد، وهاتين الروايتين أطلقهما أيضًا ابن مفلح.

- **الرواية الأولى**: أنه يُقبل حكمًا أمام القاضي، فيُقْبَل قوله.
- **والرواية الثانية**: أنه لا يقبل، والقول بأنه يقبل هو قول مالك، وصاحبي أبي حنيفة أبي يوسف، ومحمد بن الحسن.

وقول: (**انه لا يقبل**) هو قول الشافعي، وهو الذي عليه أكثر المتأخرين من أصحاب الإمام أحمد أنه لا يُقبل حكمًا.

يعني هذه مسألة أمثلتها واضحة.

من أمثلتها التي أوردها العلماء: أن رجلًا قال: إن تزوجت، أو أكلت، أو قال: إن شربت، أو لبست كذا، فعليَّ كذا من باب النذر، أو امرأته طالق، أو حلف، قال: والله لا آكل، فهل تخصيصه ذلك بنيته مقبول أم ليس بمقبول؟ وهذا الكلام.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أحد الحضور: **غير مسموع (١:٣٦:٠٠).**

الشيخ: في كلام المكلف، أحسنت، نعم، عندنا قاعدة يا شيخنا: [أن التخصيص في ألفاظ المكلفين يرجع فيها للنية من باب الديانة]، وأما في غير الديانة في القضاء فقد ذكروا أنه يرجع إلى سببها وما هيجها، فعندما نقول: العبرة بخصوص السبب كلام صحيح أمام القضاء حكمًا بالضبط كلامك صحيح، لكن حكمًا، حُكمًا العبرة بخصوص السبب، إذا وُجِد سبب، فإن لم يوجد سبب، فالذي نعمل به بالدلالة اللغوية، ولا ننظر. كلام صحيح أحسنت.

الأسئلة

س/ هذا سؤال عن الإيجار وتبي التملك. لعلنا نجعل السؤال الأسبوع القادم، لأن درس اليوم تأخرت عليكم، اعذروني.

س/ لكن هذا أحد الإخوان يقول: بعض الناس يقرءون: (يس) في بيت أهل الميت بعد العودة من الدفن، ويستدلون بالحديث فهل يُنكَر عليهم، أم أن فعلهم له وجه؟

ج/ نقول: ينكر عليهم. ما السبب؟

- **أولًا**: أن أغلب الذين يقرؤون القرآن إنما هم أجراء يأخذون مالًا، وكل من أتى بقربةٍ بأجرةٍ فليس له أجرٌ ناهيك أن يهديها لغيره. هذا واحد انتهينا منها.
- **ثانيًا**: أن قراءة القرآن ينتفع بها اثنان، إما المستمع، وغالبًا أهل الميت لا يستمعون، وإنما هم مشغولون في حالهم، فهم سامعون، وإنما الأجر للمستمع دون السامع.

الأمر الثاني: أن الميت لا ينتفع بها إلا من باب إهداء الثواب، إذ الميت إذا قُرِئ القرآن وهدي له الثواب في قول أكثر أهل العلم مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومالك وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وبعض الشافعية: أن الميت إذا أهدي له ثواب قراءة أو صلاةٍ، أو صومٍ قُبِل ما لم يكن فريضة طبعًا، الفريضة لا تقبل فيها النيابات، وإنما خالف الشافعي في هذه المسألة، وعليه كثير من متأخري فقهاء مذهب أحمد.

وشيخ الإسلام على القول الأول، وقال: إنه ينبني عليه مسألة اعتقادية فرع عليها اعتقادًا.

فإن هذا الذي يهدي هذا الرجل الذي يقرأ على الناس أصلًا ليس له أجر لنفسه حتى يهديه لغيره؛ لأنه كذلك.

الأمر الثالث: أن قد نمنع من ذلك من باب سد الذريعة، إذ قد يعتقد بعض الناس أن هذا مشروع أنه سنة، وليس كذلك.

إنما السنة التي ورد بها النقل أمران:

- عند الاحتضار.
- وبعد الدفن.

وغير هاذين الموضوعين، ولذلك أحمد أنكر أول الأمر قراءة القرآن بعد الدفن مباشرة، ولما جاءه النقل والخبر عن الصحابة رجع، فدل على أن الأصل المنع؛ لأن ظاهر التعبد به بهذه الهيئة فحينئذٍ يمنع منه، فالأولى منعه، وتبيين لهم بالرفق واللين، فإن الرفق واللين ما كانا في شيء إلا زانه، وما نزع من شيء إلا شانه.

وأنتم تعلمون أول ما جاء هذه المسجلات كان لها اسم آخر غير المسجل نسيت، وكان ألف جماعة من علماء الروم بمعنى أنهم ليسوا عربًا كتبًا بأنه لا يجوز استماع القرآن من هذه الآلات طُبِعَ بعضها قديمًا في أول القرن الهجري الماضي، أو آخر القرن القبل الماضي.

أحد الحضور: الأسطوانات.

الشيخ: قبل الأسطوانات، كان لها اسم في الكتاب، يسمونها باسم غريب فيه كاف، نسيته، عندي أحد الكتب طبع آخر ١٢٠٠، يحرِّمون سماع القرآن منها؛ قالوا: لأنها تشغل في المجالس ولا ينصتون لها، فهذه إهانةٌ للقرآن، هكذا عللوا.

الأسطوانات لها اسم قديم، لكن نسيته الآن.

س/ يقول أخونا: لو اشترط في الهبة أنها لازمة مطلقًا، ولو لم تُقْبَض، هل يصح هذا الشرط؟

ج/ أنصحك بالرجوع لكلام لابن رجب، فإن ابن رجب له في [القواعد] كلام في مسألة اشتراط أو اتفاق الطرفين لزوم العقود الجائزة هل يصح أم لا؟

مثل لو أراد الشريكان أن تكون الشركة لازمةً أمدًا معينًا لا يحق لأحدهما فسخه، أو الواهب قال: هي لازمةٌ ولو لم أُقْبِض، لأن العبرة بالواهب، المقبوض لا أثر له في رأيه، فاتفقا معًا على أنها تكون لازمة بذلك. فهذه المسألة فيها خلاف، المعتمد من مذهب أحمد أن الشروط لا تنقل العقد عن حقيقته إلى عقدٍ آخر.

في كلام لابن رجب يعني يدل على أن هناك قول في مذهب أحمد أنه يجوز ذلك، بشرط ألا يفضي إلى أمرٍ محرم، مثل نقل العقد إلى صفةٍ محرمة كالربا وغيره.

س/ أخر سؤال عندنا: يقول: إذا كان خطيبًا.

أنا أعتذر من صاحب هذا السؤال الكريم، صاحب الإيجار، نجعله الدرس القادم، أعده أن أجيب عليه إن شاء الله إن لم أنسَّى.

س/ أخونا يقول: من كان خطيب يلقي درسًا هل يبين له الأحكام الفقهية على مشهور المذهب ولو خالف المفتى به في البلد، أما يأخذ ما هو مشهورٌ به في الفُتْيَا؟

ج/ لا، بل خذ ما عليه الفتوى في البلد، وقد ذكر بعض المتأخرين وهو اللقاني المالكي صاحب [منار الفُتيَا] أنه قال: ما المراد بالمذهب؟ قال: يعني معنى الكلام نسيت الآن نص الكلام، قال: إن تحديد مصطلح المذهب مشكل، وقد تبين لي أن المذهب بالمعنى العام، ليس المعنى الخاص العهدي، المذهب الذي يقصد به المتأخرين، أنا أقصد المذهب بالمعنى العام: أن المذهب يختلف باختلاف البلدان، واختلاف الأزمان والأمصار، إذ المذهب هو المفتَى به، فما دام المفتى به مفتًى به على أصول مذهبٍ فإنه لم يخالف المذهب بالمعنى العام.

ولذلك عند المالكية عندهم مسائل أفتى بها أهل فاس، هناك نظم لها [تحفة الأكياس في شرح مسائل فاس، بل عندهم مسائل في سوسة، سوسة لهم مسائل خاصة بهم، وإن كان يقولون: ما أفتى به أهل سوس.

أظن سوس غير سوسة لا أدري هي هي أم غيرها، لا أدري.

لكن أهل سوس يقولون: ما أفتوا به فقولهم ضعيف، ومشهور أهل سوس أنهم يفتون بالمصلحة كثيرًا وخاصةً في مسائل الوصايا، أهل االكوفة عند المالكية لهم فتاوى خاصة فيهم.

إذن هناك فرق بين ما يفتى به، وما يعلَّم ويبنى على القواعد، ما من أحد من فقهاء المسلمين إلا وإذا ألف كتبًا في الفتاوى، فإن فتاويه تخالف ما يؤلفه في الفقه.

البغوي صاحب [التهذيب] الشافعي، فتاويه تخالف ما يقرره في [التهذيب].

شيخه الشيخ حسين المروزي، فتاويه وقد جمعها البغوي، فهي تخالف ما قرره في كتبه.

وهكذا القفال الشافعي كذلك، ولذلك يقولون دائمًا: المذهب لا يؤخذ من الفتاوى، مع أن أصحاب الفتاوى هم أصحاب الوجوه، مما يدلنا على أن أهل العلم يمنعون من أن المرء إذا كان أهل البلد يفتون شيء أن يخالفهم فيه.

ولذلك يقول ابن عابدين في [رسم المفتي]: إن الرجل قد يكون واسع الاطلاع، عالمًا في مذهب أبي حنيفة وكتبه، يدخل بلدًا يحرم عليه أن يفتي فيها، وأن يتحدث ويعلم أحد حتى يعلم عُرْفَهُم، وما عليهم وما عندهم. هذه مسألة مهمة.

إذن فالأمر العام كلم الناس بما يفتى به إن كان حيث يفتى، ونحن (١:٤٤:٣٥) أن المفتى به ما عليه الشيخ ابن باز –رحمة الله عليه–، وهذا المشهور عند مشايخنا حتى الكبائر الذين في السبعين وأكثر أن المفتى الأصل هو ما عليه الشيخ، وهذا أراد الله لرفعة لهذا الرجل بأن قوله يكون في الغالب هو الذي عليه الفتوى، يعني هذا عُرْف جرى عند كبار مشايخنا، فنأخذ قولهم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

أحد الحضور: غير مسموع.

الشيخ: يعني يذكرها في الغالب، شوف يا شيخ، في المسائل يعني التي الناس يعرفون المفتى به قليل، لكن في مسائل دقيقة جدًّا، خلينا نعطيك مثلًا مسألة:

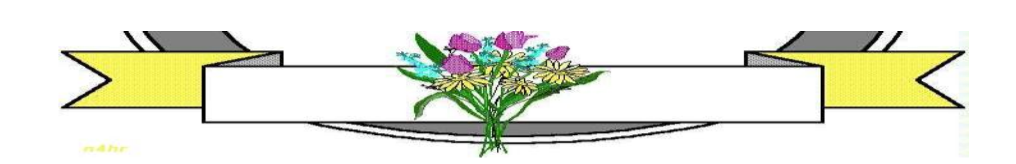
عندما تتكلم عن مسألة مثلًا، وأنا دائمًا أكررها للأئمة: في مسألة الذبح ذبح الأضحية هل هو يومان من أيام التشريق، أم ثلاثة أيام من أيام التشريق؟

يعني لو قلت: ثلاثة أيام وسعت عليه، أو قلت يومين على المذهب بناء على ما ترجح لك، فالمسألة دقيقة خفية، لكن عندما تأتي في أشياء ظاهرة عالمية، إذا كان شيء من خاصة الشخص تدين، في أشياء المشايخ لهم قولًا واضح مثل قضايا القصر، وتحديد المدد، هذه أمرها واضح.

لكن استقر أهل البلد في بلدك كان لهم رأي لا تُغْرِب قدر استطاعتك، من علامة توفيق طالب العلم ألا يُغْرِب عن أهل بلده، لا تُغْرِب عن أهل بلدك، وذلك فإن القاضي أبا يعلى –عليه رحمة الله– من فقهه أنه جاءه رجل وقال: أريد أن أقرأ عليك مذهب أحمد، قال: ما مذهب أهل بلدك؟ شوف كان أهل بلده على مذهب واحد، قال: على مذهب الشافعي، قال: تفقه على مذهب الشافعي. وهذه أظن نقلها ابن الجوزي، نسيت من نقلها، مشهورة هذه القصة، أو ابن رجب، نسيت الآن.

فالمقصود أن إذا كان أهل البلد على رأيٍ واحدٍ فلا تخالفهم فيما يُعْلَم، في ديانتك يجب أن تعمل بالدليل، ولذلك يقول فقهاء مذهب الإمام أحمد: {يحرم لمن عرف الدليل أن يقلِّد}، وأظنه قول الأربعة: يرحم، ثم يأتينا شخص ويقول: يجب أن تفتي وأن تعمل بالمذهب، أين معرفتك بالدليل؟ قال صاحب [الفروع]: {من قال الحق في أحد المذاهب الأربعة دون ما عداه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل}، إذن يا شيخ فرق بين التعلم وبين التعصب، المذهب يقول: يجب لمن كان متأهلًا أن يجتهد، ويجب أن تسعى في التأهل في الاجتهاد في معرفة المسائل والأصول، ومعرفة النصوص الشرعية، وكيفية الاستنباط بشرط الانضباط طبعًا.

نقف عند هذا الحد، وصلى الله على نبينا محمد.





بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلَة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس الرابع والعشرون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد:-

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"مسألة: الفعل الواقع لا يعم أقسامَه وجهاتِه (كصلاته -عليه السلام- داخلَ الكعبة) لا تعم الفرضَ والنفلَ".

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك، وأشهد أن محمدًا عبد الله وسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

ففي هذه المسألة والتي قبلها، والتي بعدها بدأ يتكلم المصنف -رحمه الله تعالى- عن عموم غير اللفظي؛ أي عموم المعاني التي ترد في غير اللفظ، وتقدم معنا عموم ما يتعلق بالمضمرات، ثم الحديث في هذه المسألة عن عموم الأفعال، ثم سيأتينا إن شاء الله ما يتعلق بأنواعٍ أخر من العموم، وهو عموم المفهوم بمشيئة الله -عز وجل-.

هذه المسألة التي أوردها المصنف من المسائل التي يكثر استدلال الفقهاء -رحمهم الله تعالى- بقاعدتها، وهذه المسألة التي تسمى بعموم الأفعال، هل للأفعال عمومٌ أم ليس لها عموم؟

ولذلك تجد كثيرًا في كتب شراح الحديث، وفي كتب الفقه عندما يوردون حديثًا ويرون أن هذا الحديث حجته قاصرة على صورة دون ما عداها يعبرّون عن هذا الحديث بأنه واقعة عينٍ لا عموم لها.

فإذا قالوا: إن هذا واقعة عين لا عموم له، فمحل بحثه في كتب الأصول هي مسألتنا، وهي مسألة عموم الفعل، وقبل أن نتكلم عن مسألة عموم الفعل، لا بد أن ننتبه أن المصنف تناولها من أكثر من جهة، وفي أكثر من موضع.

ففي أول المسائل هنا تكلم المصنف -رحمه الله تعالى- عن عموم الفعل لأقسامه وجهاته، عمومه لأقسام وجهاته، وهذه التي سنتكلم عنها في هذه المسألة بمشيئة الله -عز وجل-.

ثم إن المصنف بعد ذلك أورد مسألةً تابعةً لها، وهي عموم الفعل لعموم الأزمنة، وهذه التي سيتكلم عنها المصنف في قوله: (**كان النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يفعل كذا**) هل قوله: (**كان**) يدل على الاستمرار أم لا؟ وستأتينا إن شاء الله بعدها بقليل.

النوع الثالث من العموم: عموم الأفعال لسائر الأمة.

- **إذن الأول: العموم للأقسام والجهات.**
- **الثاني: العموم للأزمنة.**

وهاتان المسألتان وردتان في هذه المسألة.

- **والثالثة: العموم للأفراد.**

فيُلحق بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- سائر الأمة، وهذه أوردها المصنف في مسألةٍ مستقلةٍ حينما تكلم، فقال: (**حكم فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يتعدى لأمته**) وستأتينا إن شاء الله في درس اليوم.

أول جملةٍ أوردها المصنف وهي قوله: (**الفعل الواقع**)، قول المصنف: (**الفعل الواقع**).

المراد بالفعل فعلين:

- فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.
- والفعل الذي يكون سببًا لقوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وبناءً على ذلك: فإذا حدث منه فعلٌ -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- هل نقول: إن هذا الفعل عام كما سيضرب المصنف له أمثلة، أو حدث فعلٌ من صحابيٍّ، فأقره النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عليه، أو أذن له به بلفظ، فهل نقول: إن هذا الفعل يعم الجهات والأقسام أم لا؟

إذن يهمنا هنا أن نعرف ما المراد بالفعل، ليس فعل مطلق الآدميين، وإنما فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه هو دليلٌ، وفعل الصحابي إذا أقره النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو أذِنَ له به، فإنه يكون سببًا لقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فهل يكون قوله حينئذٍ وإقراره واقعة عينٍ أم هو عام؟

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(لا يعم أقسامه وجهاته)** هذه تدلنا على البحث الأول، وهو عموم الفعل لأقسامه وجهاته، وقد أورد المصنف مثالًا للأقسام، وأورد مثالًا للجهات، فبدأ بمثال الجهات، ثم مثال الأقسام.

فمن أمثلة الجهات أو الأقسام كذلك: صلاته -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- داخل الكعبة، فقد فعلها، فدل على صحتها، فهل نقول: كل صلاةٍ تصلى داخل الكعبة تكون صحيحة سواء كانت فريضةً أو نافلة؟ هذا هو عموم أقسام الصلوات.

كذلك قول الراوي كما سيأتينا بعد قليل: **(صلى النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد الشفق)** هناك شفقان أو ثلاثة: أحمر وأبيض، وقيل: أحمر وأصفر وأبيض، فهل يكون صلاة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد الشفقين، أو بعد الأشفاق الثلاثة، أم أنه بعد أحدها؟

فهذان المثالان اللذان أوردهما المصنف والذي بعده وهو الجمع بين الصلاتين كلها تدل على الأنواع والأقسام.

القول الأول الذي أورده المصنف وهو الذي جزم به: وهو أنه لا يعم الأقسام ولا الجهات، وهذا الذي عليه عامة أهل العلم، وممن جزم به ابن هبيرة، فقد قال في رسالته في [الأصول]: {لا يعم شيءٌ من أفعال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا بدليل}، ومراد ابن هبيرة: لا يعم باعتبار الأقسام والجهات، لا باعتبار الأفراد.

وممن نص عليه وجزم به ابن مفلح، والزركشي، والبرهان بن مفلح الحفيد، وكثيرًا من أصحاب الإمام أحمد نصوا على ذلك، وجزموا به جزمًا تامًّا.

ومن الأمثلة التي أوردها المصنف نأخذها بالاستدلال، ثم نأخذ أمثلةً أخرى أوردها عددٌ من فقهاء أصحاب الإمام أحمد.

المثال الأول الذي أورده المصنف على أن الفعل لا يعم:

"أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ثبت عنه أنه صلى داخل الكعبة" كما في حديث ابن عمر وغيره، قال المصنف: (**فلا يعم الفرض والنفل**)؛ لأن هذا الفعل منه صادقٌ على النفل، فلا نقول: إنه يدل على كل صلاةٍ تصلى، فإنها تجوز في الكعبة، فلا يجوز الصلاة في داخل الكعبة إلا في النفل، فعملنا به بمورد النص، وليس النص دالًّا على الفريضة، وإنما الدلالة عليها بالقياس، والقياس هنا غير مقبول لعدم فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لها، ولمصادمة القرآن، فإن ظاهر القرآن يجب استقبال الكعبة كلها في الفريضة، وإنما جاز استقبال بعضها في النافلة دون الفريضة؛ ولذا فلا يصح صلاة الفريضة في داخل الكعبة، وقد جاء حديثٌ يؤيد ذلك.

المثال الثاني:

ما نقله المصنف قال: (**وقول الراوي**) ومراده بـ(**الراوي**) هنا بريدة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، وأبي موسى الأشعري، وقول بُريدة، وقول أبي موسى، وقول ابن عباس وغيرهم، إذهاب الحديث جاء من طريق جماعةٍ من أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ ولذلك عبر بقوله: (**الراوي**).

قال: (**وقول الراوي: "صلى -عليه السلام- بعد الشفق"**) هذا اللفظ الذي نقله المصنف جاء بنحوه في الصحيح "**أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أقام العشاء حين غاب الشفق**"؛ أي بعد غياب الشفق، فقوله: (**صلى**)؛ أي صلى العشاء بعد الشفق.

تكلم أهل العلم عن الشفق:

وقالوا: إن الشفق الذي يأتي بعد غروب الشمس:

- قيل: إنه شفقان: أحمرٌ وأبيض، والشفق الأحمر يغيب قبل الشفق الأبيض.

- وقيل: إنها ثلاثة: أحمر، وأصفر، وأبيض.

وعلى العموم فإن العلماء يقولون: إن المراد بالحديث ليس عموم الشفق، وإنما هو لأحد المراد منها وهو الشفق الأحمر دون ما عداه، فيحمل قوله: (**صلى بعد الشفق**)؛ أي بعد غياب الشفق الأحمر.

وخالف في هذه المسألة أبو حنيفة، ونقل القدوري في [التجريد]: أن أبا حنيفة استدل بعكس هذه القاعدة، فإن أبا حنيفة يرى أن صلاة العشاء تكون بعد غياب الشفق الأبيض، قال القدوري: {وقد روى الجماعة: "**أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– صلى العشاء بعدما غاب الشفق**" والألف واللام للجنس، فيقتضي البياض والحمرة معًا، فلا بد من غياب الاثنين، فحينئذٍ يتأخر عنه} وهذا الذي استدل به أبو حنيفة، وإن كان المصنف لم يذكر خلاف أبي حنيفة في عموم الفعل.

ثم أورد المصنف –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى– إيرادًا، فقال: (**إلا عند مَن حَمَل المشترك على معنيَيْه**)؛ أي أنه يمكن أن يكون الشخص يرى أنه لا عموم للفعل، لكن اللفظ المشترك يحمل على معنييه معًا، وهذا الذي قدمه المصنف، وقلنا: إن عليه أغلب فقهاء مذهب الإمام أحمد.

وبناءً على ذلك، فيقولون: إن الشفق يدل على الشفقين الأبيض والأحمر معًا، لكنه قد دل الدليل الخارجي على أن المراد بالحديث الشفق الأحمر لا الأبيض.

ومن الأمثلة التي أوردها فقهاء الحنابلة على هذه القاعدة في أن الفعل لا عموم له، كثير من الأحاديث التي وردت، من ذلك:

ما جاء أن أم حبيبة –رضي الله عنها–، وحمنة –رضي الله عنها– كانا يطأهما أزواجهما وهن مستحاضات، وقد كان ذلك في عهد النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– ولم يُنكِرْهُ، فدلَّ ذلك على أنه يجوز وطء المستحاضة، وأنتم تعلمون أن المذهب أن المستحاضة وطؤها محرَّم، وليس جائزًا.

فأجاب فقهاء المذهب عن الحديث الذي ورد من وطء أم حبيبة وحمنة: أن هذا محمولٌ على أحد الصور: وهو عند خوف العنت، والفعل لا عموم له، فلا يدل على جواز الوطء مطلقًا، جمعًا بين هذا الحدث والحديث الآخر الذي يدل على منع المستحاضة.

كذلك من استدلالاتهم: المسألة المشهورة في قصة أبي بكرة –رضي الله عنه– لما صلى خلف الصف منفردًا، ولم يأمره النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– بالإعادة، كما أن أبا بكرة –رضي الله عنه– تحرك حركة كثيرةً في الصلاة حينما دخل في الصف الأول، فجمع أمرين، هما على قاعدة أهل العلم تجعلان صلاته باطلة، كل واحد من الأمرين تجعل الصلاة باطلة، لقول النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–: «**لَا صَلَاةَ لِلْفَذِّ خَلْفَ الصَّف**» **فبِمَ يجاب عن حديث أبي بكرة –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ–؟**

أجاب عنه بعض أهل العلم من فقهاء مذهب الإمام أحمد وهو ابن القيم، قال: {التحقيق أن حديث أبي بكرة هو واقعة عينٍ لا عموم لها، فلا تدل على أن صلاة المنفرد خلف الصف صحيحة، بل نعمل بمنطوق الحديث، ونقول: إن هذا الفعل واقعة عين محتملة لأكثر من توجيه.

وكذلك كثير من الأحاديث التي وردت منها: ما روي إن ثبت، مع أن في إسناده مقال: **"أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أقاد مسلمًا بذميٍّ"**.

فقد ذهب بعض أهل العلم: إلى أنه يقاد مسلم إذا قتل ذميًّا، وأجاب فقهاء المذهب: أن هذا وإن صح الحديث، مع أن أحمد أنكره، وقال: إنه لا يثبت، وقال: إن هذا مما تفرد به ابن الديلماني، ولا غ يثبت هذا الحديث، لكن نقول: إن ثبت ذلك، فإنه يكون واقعة عين، وحكاية حال، فلا يثبت به الحكم الكلي، وإنما محمولٌ على أنه قتل ذميًّا، ثم أسلم بعد ذلك، فيكون حينئذٍ مسلمًا. ذكر ذلك الزركشي، وعلى العموم فهذه من توجيهاتهم في الجمع بين الأحاديث الواردة في الباب.

"وقولِه: (كان -عليه السلام- يجمع بين الصلاتين في السفر) لا يعم وقتيهما ولا سفَر النسك وغيره".

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(وقوله)**؛ أي وقول الراوي، وهذا اللفظ الذي أورده المصنف هو نص حديث عند الإمام أحمد من حديث ابن عباس، **"أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يجمع بين الصلاتين في السفر المغرب والعشاء، والظهر والعصر"** يقول المصنف: **(لا يعم وقتهما)**؛ أي فلا يعم أنه يجمعهما في وقت الأولى، أو في وقت الآخرة، أو أنه يجمعهما في آخر وقت الأولى، وأول الثانية، فليس عامًّا في جميع الأوقات؛ ولذلك فإننا نقول: ليس الأفضلية جمع التقديم، ولا جمع التأخير، وإنما يختلف من حالٍ إلى حال.

ففي الحج على سبيل المثال: الأفضل جمع التأخير؛ حيث أخَّر النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- جمع المغرب والعشاء، وهكذا.

قال: **(ولا سفر النسك)** لأنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- في سفر النسك وهو في منى كان يقصر ولا يجمع، فدل على أن هذا الحديث ليس عامًّا في كل سفرٍ كان يجمع مطلقًا.

قال: (**وغيره**)؛ أي ولا غيره من الأسفار، فإن سفر المعصية كذلك لا يُجمع له.

"وهل تكرر الجمع منه مبني على كان، والذي ذكره القاضي وأصحابه إن كان لِدوامِ الفعل وتكراره، وذكر في [الكفاية] قولًا لا يفيد التكرار".

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي كان العلماء يكثرون من الاستدلال فيها في شرح الأحاديث، وهي مسألة: إذا نقل الراوي أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يفعل ذلك، فقوله (**كان**) هل تدل على مداومة فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على الشيء أم لا؟

ومداومة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- تدلنا على أمرين:

- إما على الوجوب.
- أو تدل على تأكيد الاستحباب.

حيث ثبت لنا أن ما فعله مندوب، فالملازمة تدل على إما الوجوب أو على التأكيد، وهذا معنى قوله: (**وهل تكرر الجمع منه؟**) يعني أننا نستفيد أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- جمع الصلاة في أسفاره كلها، (**كان مبنيًّا على كان**)؛ أي على قول الراوي: (**كان**) أم لا؟

ذكر القول الأول، (**وهو الذي ذكره القاضي وأصحابه: أن كان لدوام الفعل وتكراره**).

أغلب فقهاء مذهب الإمام أحمد يستدلون على استحباب الفعل والمداومة عليه بما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه كان يفعله.

وذكر المصنف أنه (**قول القاضي وأصحابه**) والقاضي كان يستدل بهذه القاعدة على مداومة الفعل وتكراره في الكثير جدًّا من المسائل سواءً في كتاب [الروايتين، والوجهين]، أو في كتابه [التعليقة]، وهما الكتابان اللذان طُبِعَا له في الفقه.

وأضرب لكم بعض الأمثلة التي قالها في التعليقة في الاستدلال على المداومة من بعض أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

فعلى سبيل المثال: استدل بحديث سالم عن أبيه عبد الله بن عمر **"أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يوتر على راحلته في السفر"** قال القاضي أبو يعلى، وقوله: (**كان يوتر**) يدل على دوام

الفعل وتكراره، فاستدل به على ملازمة هذا الفعل، وأنه ليس لعارض، فهو يكون فعلًا محكمًا، وليس رخصةً لسبب؛ أي حيث وُجِدَت عليه المشقة، وإنما كل سفرٍ؛ ولذلك استدلوا به على أن الصلاة على الراحلة مشروعٌ في السفر القصير، وفي السفر الطويل.

تعرفون أن عندنا سفرين، عند الفقهاء يفرقون بين نوعين من السفر:

- السفر القصير.
- والسفر الطويل.

فالسفر الطويل: هو الذي تُجمع له الصلاة، وتقصر الصلاة.

بينما السفر القصير: لا تجمع له الصلاة ولا تقصر، ولا يفطر في نهار رمضان، وإنما يجوز التنفل على الراحلة لغير القبلة إذا قصدت السفر القصير.

فالسفر الطويل هو ما كان أربعة برد، والسفر القصير هو ما كان مسافة فرسخ، هكذا ذكر فقهاؤنا –رحمة الله عليهم–.

وإذن، فإن قوله: (**كان يوتر في السفر**)؛ أي في كل سفرٍ يوتر ولو كان قصيرًا.

طيب، من الأمثلة التي أوردها القاضي في [التعليقة] ما جاء عن علي –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ– أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– كان يقول في وتره: «**اللهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِك، وأعُوذُ بِمُعَافَاتِكَ من عقوبتك، وأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيك**» أُخِذ من ذلك أنه يستحب أن يقال في الوتر هذا الدعاء، إضافةً لحديث الحسن بن علي «**اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَن هَدَيْت**»؛ لأن قوله: (**كان**) يدل على الملازمة، بينما حديث الحسن بن علي، فإن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– قد أمره أن يقوله في وتره؛ وكلاهما مستحب.

مما ذكره أيضًا في [التعليقة]: {أن حديث أبي هريرة –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ–، وفيه: **"كان النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– يقنت بعد الركوع"** استدل به القاضي على استحباب الوتر في رمضان كله؛ لأنه جاء في القنوت، أنا قلت: كان يوتر بعد الركوع في القنوت بعد الركوع، ليس قبل الركوع، **"كان يَقْنت –عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام– بعد الركوع"** استُدل به على استحباب القنوت وهو الدعاء في الوتر؛ لأنه

جاء عن بعض السلف أنهم إنما كانوا يقنتون في النصف الأخير من رمضان فقط، وأما فقهاء المذهب فاستحبوا القنوت في الوتر كله، في رمضان وفي غيره، واستدلوا على ذلك بما جاء في الحديث، حديث أبي هريرة المتقدم.

وغير ذلك من المواضع الكثيرة منها: "أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان إذا صعد المنبر سلَّم" قال فيستحب المداومة عليه؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- داوم عليه، وهكذا في عشرات المسائل.

هذا القول الأول ذكر أنه **(قول القاضي، وقول أصحابه)** ممن نص عليه أصحاب القاضي ابن عقيل، وأبو الخطاب، وذكره اليعقوبي في شرحه على [العبادات الخمس]، فقد استدل بهذه القاعدة في موضعٍ أو موضعين من كتابه [شرح العبادات الخمس] المطبوعة.

وذكره أيضًا الشيخ تقي الدين، واستدل به، والموفق في [المغني]، وابن أبي عمر، وجزم به أيضًا ابن مفلح في [الآداب الشرعية].

ولذلك قلت لكم: هذه القاعدة هي يستدل بها كثيرًا فقهاء الحنابلة، طبعًا تكلم عنها ابن دقيق العيد في [إحكام الأحكام] ويرى أن هذه القاعدة ليست مطردة، ولكن فقهاء مذهب الإمام أحمد يرون في غالب استخداماتهم أنها مطردة.

قال: **(وذكر في [الكفاية] قولًا)** أي قولًا آخر لا يفيد التكرار، صاحب [الكفاية] هو القاضي أبو يعلى، **فقد أطلق في الكفاية قولين:**

- أنها تفيد التكرار.
- وقولٌ: أنها لا تفيد التكرار.

ولم يرجح واحد من القولين، فقوله: **(وذكر)**؛ أي ذكر قولًا من غير ترجيحٍ وجزمٍ به، إذ القاضي جزم في أغلب كتبه بالقول الأول، وقد أطلق الخلاف كذلك غير صاحب [الكفاية] أبو البركات في [المسودة]، فإنه أطلق الخلاف من غير ترجيح.

"مسألة: نحو قول الصحابي: (نهي عن بيع الغرر)، (والمخابَرة)، (وقضى بالشفعة فيما لم يقسم) يعم كل غَرَرٍ، ومخابَرةٍ، وجارٍ عندنا، واختاره الآمدي وغيره خلافًا للأكثر".

هذه المسألة التي أوردها المصنف وهي (**قول الصحابي: نهى أو قضى النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكذا**) مر معنا أن قول الصحابي (**نهى**) له حكم المرفوع، وهذه تقدمت معنا حينما تكلمنا عن أحاديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وصيغ الرواة فيها.

هذه المسألة التي تناولها المصنف أن قوله هذا هل يدل على العموم أم لا؟ **فعلى سبيل المثال**: حينما قال الراوي: (**نهى النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن بيع الغرر**) **فهل هذا النهي يشمل كل غررٍ فيكون على عمومه، أم نقول: يحتمل أنها واقعة عينٍ نهى فيها النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن غرر؟**

ففهم الصحابي العموم، فحكاه عمومًا، فيكون ذلك من باب واقعة العين، فيكون هذا من باب: هل فهم الصحابي للصيغة تدل على الهموم، فهمه للرفع لا شك مقبول، لكن فهمه للصيغة هل يدل على العموم أم لا؟ هذه هي المسألة التي أوردها المصنف، بمعنى أن نقل الصحابي لصيغة العموم هل تفيده، أم نقول: إنها محتملة؟

يقول المصنف: (**نحو قول الصحابي: "نهى عن بيع الغرر والمخابرة، وقضى بالشفعة فيما لم يقسم"**).

قوله: (نحو) مثل نهى، أو أمر كذلك، إذا أمر ثم جاء بعدها بصيغة عموم، فهل تدل على العموم أم لا؟

نأخذ أول الجملة، أول جملة منها وهي نهي النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن بيع الغرر، هذا الحديث وارد في مسلم **أن "النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن بيع الغرر"** بهذه الصيغة.

والمراد بـ(**بيع الغرر**).

(**الغرر**) **هل هو صفةٌ للبيع، أم أنه صفةٌ للمبيع؟**

أغلب فقهاء المذهب وغيرهم يرون أن الغرر صفةٌ للبيع، فكل بيعٍ يكون فيه غررٌ، فإنه يكون منهيًّا عنه، وقال بعض المحققين، ومنهم الشيخ تقي الدين، وقد سبق قبل ذلك: أن الغرر إنما هو صفةٌ للمبيع، فيكون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قد نهى عن بيع الشيء الذي فيه غرر.

والفرق بين القولين: أننا نقول: إن بعض البيوعات فيها مخاطرة، فكثير من المعاقدات فيها مخاطرة، ومنها الجعالة فإن فيها مخاطرة، والسبق فإن فيه مخاطرة، ومع ذلك لم ينهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عنهم، وإنما نهى عن عقدٍ على شيءٍ فيه غرر وهو المتردد بين أمرين كالوجود والعدم من غير ترجيح لأحدهما أو غلبة ظن.

قوله: (**نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عن بيع الغرر**) الصحابي هو الذي عبَّر بالنهي، وصيغة العموم جاءت في قوله: (**عن بيع الغرر**)؛ فلفظ (**الغرر**) هذه تدل على العموم؛ لأنها مفردٌ دخل عليها (**ال**) التي تفيد الاستغراق، وهي (**ال**) للجنس، فكل غررٍ منهي عنه، وهذا الذي فهمه أغلب الفقهاء.

ولذلك يقولون: {إن الغرر في بيع غير المقدور على تسليمه داخلٌ في عموم الحديث، الغرر في بيع الحمل، وحبل الحبلة داخلٌ في عموم الحديث، البيع ما يجهل مقداره سواءً كان ثمنًا أو مثمنًا داخل في عموم الحديث، ولذا فإن أغلب أهل العلم يستدلون بهذا الحديث على العموم، فيقولون: الحديث على عمومه، لكن الإجماع لأحاديث وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في إفرادها، دل على تخصيص هذا الإجماع بدليلٍ منفصل، وهو الغرر اليسير فإنه معفو عنه بإجماع، حكى الإجماع أكثر من عشرة، وهو تخصيص الحديث، فالحديث عامٌّ، لكن مخصص، والتخصيص محله كتب الفقه.

النهي الثاني: نهيه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- عن المخابرة، والمراد بالمخابرة هي المزارعة، وقد ثبت نهيه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- عن المخابرة في الصحيح من حديث رافع، فقد "**نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عن المخابرة**".

هل يفهم من ذلك النهي عن كل مزارعة؟

هذا الذي فهمه الصحابة، فإن ابن عمر، قال: "**كنا نزارع أربعين سنةً حتى حدثنا رافعٌ بحديث المخابرة، فتركناها**"؛ أي تركنا المزارعة.

وقد أخذ الفقهاء بعموم حديث المخابرة، فقالوا: هو كذلك.

لكن لفقهاء المذهب توجيهات، أهمها توجيهان:

- **التوجيه الأول**: أن أحمد ضعف هذا الحديث، وقال: إن فيه اضطرابًا.
- **والتوجيه الثاني**: قالوا: إن ثبت الحديث، فإن هذا الحديث محمولٌ على أنه نُسِخ؛ لأن آخر الأمرين للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في خيبر أنه زاره، واستمر على ذلك فعل الصحابة والخلفاء، وغالبًا الخلفاء لا يفعلون شيئًا منسوخًا، وخاصةً إذا كان ظهر؛ إذ لو أخطأ الخليفة من الخلفاء الأربعة، فعمل بمنسوخ لنبهه الصحابة، مثلما فعل عثمان -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- حينما ظن أن حديث «**إِنَّمَا المَاء مِنَ المَاءِ**» لم ينسخ، فنبهه الصحابة، فرجع إلى الحديث الذي نسخه، وهو قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَع ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَد وَجَبَ الغُسْل**» فانعقد إجماعٌ بعد ذلك من الصحابة أن الجماع موجبٌ للغسل.

المقصود من هذا: أن المخابرة:

- قيل: إن الحديث فيه مقال.
- وقيل: إنه منسوخ.
- وقيل: إنه من العموم الذي أريد به الخصوص.

فيكون محمولًا على المزارعة على ثمرة شجرة، يعني يكون نصيب صاحب الزرع جزءٌ معينٌ من الزرع، وهذا منهيٌّ عنه، فلا بد أن يكون جزءًا مشاعًا.

الحديث الثالث قوله: (**"وقضى بالشفعة فيما لم يقسم"**) هذا الحديث قوله: (**ما لم يقسم**) يدل على العموم، فهل يدل على كل ما لم يقسم سواءً كان من العقار أو من غيره؟ هذا الذي يحتمله العموم أم لا.

يقول المصنف: (**يعم**)؛ أي تعم هذه الأحاديث السابقة (**كل غررٍ**)، وتقدم معنا، (**وكل مخابرةٍ**) فتقدم المخابرة أنها جميع أنواع المزارعة، لكننا استثنينا المزارعة التي تكون بجزءٍ مشاعٍ لفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وقلنا عن هذا الحديث: إما أنه منسوخ، أو أنه من العام الذي أُرِيد به الخصوص.

قال: (**وجارٍ**) قوله: (**وجار**) هنا هذه مشكلة؛ لأن الحديث الذي أورده المصنف ليس فيه لفظ (**الجار**)، قالوا: والسبب أن المصنف جاء بلفظ (**الجار**): أن ابن الحاجب كان قد ذكر حديث آخر غير ثابت، فقد أورد ابن الحاجب لفظ الحديث "**أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قضى بالشفعة للجار**" وهو رواية للحديث بمعناه، إذ الحديث إنما لفظه: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**الجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ**» فنقله ابن الحاجب بالمعنى، ولم يقل الصحابي: قضى، وإنما لفظ الحديث ("**قضى بالشفعة فيما لم يُقسَم**")؛ ولذلك فإن المصنف غير الحديث إذ لم يَكُن واردًا، وأتى بالجملة التي في الأخير على الحديث الذي لم يكن وارد، فأخطأ في هذا الجانب؛ ولذا فالصواب أن يقول: يعم كل أفراده.

قوله: (**وجارٍ**) سأشرحها بناءً على الحديث أو اللفظ الذي أورده ابن الحاجب، مع أنه غير ثابت، ابن الحاجب أورد لفظًا وهو "**أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قضى بالشفعة للجار**" لو فرضنا أن هذا الحديث ورد وثبت.

- فمن الناس مَن يقول: إنه يشمل كل جارٍ سواءً كان جارًا ملاصقًا، أو كان الجار جارًا مشاعًا.

- ومنهم من يقول: لا يصدق إلا على الجار الذي يكون المشاع فقط، ويحمل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- «**الجَارُ أَوْلَى بِسَقَبِهِ**» على الجار الذي يكون ملكه مشاعًا، ومنه قول الأعشى: {أجارتنا بيني فإنكِ طالقٌ} فلما كانت المرأة مخالطةً لزوجها جعلها بمثابة المجاور، وهي ليست كذلك.

قوله: (**عندنا**) هذا أي عند الحنابلة، جزم به أكثر من واحد من أصحاب الإمام أحمد، منهم: الموفق، والطوفي، والمرداوي، بل قد قال أبو البركات المجد بن تيمية: أنه قول أصحاب الإمام أحمد جميعًا، فلم يحكي خلافًا في هذه المسألة.

قال: (**واختاره الآمدي وغيره**)؛ أي وغيره من الأصوليين.

ثم قال المصنف: (**خلافًا للأكثر**) المراد بـ(**الأكثر**) هنا ليس أكثر الفقهاء، وإنما أكثر الأصوليين كما عبَّر بذلك الآمدي، فإن الآمدي قال: {إن أكثر الأصوليين على خلاف ذلك}، وبمثل تعبير الآمدي عبَّر الطوفي، وتعبيرهما دقيق -عليهما رحمة الله-.

ممن قال: {إن قول الصحابي هنا لا يعم} إمام الحرمين الجويني، والفخر الرازي ومن تبعه، فكلهم ذهبوا إلى هذا القول.

ذكرت لكم قبل قليل: أن الأكثر من الأصوليين وليس من الفقهاء. هذا يدلنا على أن عمل الفقهاء إنما هو على التعميم بهذه الصيغ؛ ولذلك ذكر بعض أهل العلم وهو الطوفي: {أن النزاع بين الأصوليين في هذه المسألة حقيقته نزاعٌ لفظي، إذ الذين يثبتون العموم يأخذونه من لفظ الحديث المنقول **"قضى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالشفعة"**، أو **"نهى عن بيع الغرر"**.

وأما الأصوليون الذين ينكرون العموم في هذه الصيغ، فإنهم يقولون: {قد ثبت عمومها بدليلٍ خارجي، وهو إجماع السلف عليه} فإن إجماع السلف على العمل بعموم هذه الألفاظ، فتكون حينئذٍ النتيجة واحدة. كما ذكر ذلك الطوفي ونبّه عليه؛ **ولذلك الأصوب**: أن هذا الأكثر كما قلت: عن الآمدي والطوفي: أن قول الأصوليين لا قول الفقهاء، بل إن الفقهاء على طريقة المتقدمة؛ ولذلك هذه من الإشكالات التي يكون فيها خلاف بين الفقهاء والأصوليين.

والحقيقة يعني مما يلحظ: أن أغلب أصول مذهب الإمام أحمد تكون قواعدهم الأصولية مناسبةً لفروعهم الفقهية، إذ أغلب الذين تكلموا على الأصول من أصحاب الإمام أحمد هم من المتمكنين في الفقه، بل هم من أصحاب الوجوه، لا القاضي وتلامذته كأبي الخطاب، وابن عقيل، وابن الزاغوني في كتابه الأصول إن وجد، وأبو الفرج، وكأبي الفرج الشيرازي إن وجد كتابه في الأصول كذلك، ولا المجد بن تيمية في كتابه العظيم [المسودة]، وحفيده وابنه.

✍"**مسألة: الأكثر أن المفهومَ له عمومٌ. واختار ابن عقيل والمقدسي وأبو العباس أنه لا عمومَ له، وأنه يكفي فيه المخالفة في صورةٍ ما، وادعى بعضهم أن الخلاف لا يتحقق**".

هذه المسألة من المسائل التي يحتاجها طالب العلم كثيرًا في الاستدلال والنظر في أحاديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهي مسألة (**عموم المفهوم**) وهذا هو النوع الثالث من العموم غير اللفظي.

مر معنا العموم غير اللفظي:

- أولًا: عموم المضمرات.

- ومر معنا في أول هذا الدرس عموم الأفعال.
- وهذه المسألة الثالثة وهي عموم المفاهيم، فإن المفهوم غير منطوق.

عندنا هنا مسألة في قضية العموم للمفهوم، يقول المصنف: (**الأكثر**)، المراد بـ(**الأكثر**)؛ أي أكثر العلماء على هذا القول، وقد ذكر المرداوي: {أنه قول أكثر أصحاب الإمام أحمد}، وذكر المؤلف في كتابه [القواعد]: {أنه قول الجمهور}؛ جمهور أصحاب الإمام أحمد.

هذا النقلين الذي نقلت لكم عن المرداوي، وعن المؤلف يدلنا على أنهم يحكون أن أكثر أصحاب الإمام أحمد يرون عموم الأفعال، وسيأتي بعد قليل أن كثيرًا من أصحاب أحمد لا يرون عموم المفاهيم.

قوله: (**الأكثر: أن المفهوم له عموم**) المراد بـ(**المفهوم**) هنا ليس كل مفهوم، وإنما مفهوم المخالفة فقط، دون مفهوم الموافقة؛ لأن مفهوم الموافقة داخلٌ في عموم اللفظ، حُكِيَ الإجماع على أن له عموم، حكاه ابن مفلح إجماعًا: {أن عموم المنطوق له عموم}، وإنما الخلاف في الحقيقة إنما هو في عموم المفهوم، وسأذكر بعد ذلك أمثلة كثيرة.

وقول المصنف: (**إن المفهوم له عموم**) معنى كون أن له عموم؛ أي أنه يجوز ويصح الاستدلال بعموم المفهوم على جميع أفراده، فكل الأفراد التي تندرج تحت المفهوم يصح الاستدلال به عليها، ولا يجوز إخراجها منه إلا بدليل.

وينبني عليه أيضًا مسائل أخرى سيوردها المصنف بعد قليل عندما يقول: (**وعلى الأول**) وهو مسألة التخصيص.

هذا القول الأول، وقلت لكم: إنه حُكِيَ قول الأكثر والجمهور من أصحاب الإمام أحمد.

القول الثاني: وهو (**أن المفهوم لا عموم له**).

يقول المصنف: (**واختار ابن عقيل**) ابن عقيل اختار هذا القول في كتابه المسمى بـ[العمدة]، ويسمونه بـ[عمدة الأدلة]، بينما في كتابه [الواضح] قد رجح القول الأول، فإنه ذكر قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[الحجرات:٦] وأنتم تعلمون أن هناك قراءة (**فَتَثَبَّتُوا**) قال ابن عقيل: {فخص التثبت والتبين بالفاسق، فدل على أن العدل لا يتثبت من خبره،

ولا يعتبر فيه ذلك} -أي التثبت، قال: {وهذا دليلٌ على أصلنا، وهو أن دليل الخطاب} يعني المفهوم، المفهوم هو دليل الخطاب، {وهو أن دليل الخطاب يعم كل حكم نقله العدد} وهذا تصريحٌ منه في [الواضح]: {بأن المفهوم له عموم، فيُعمَل بعمومه}.

قال: (**والمقدسي**) مراده بـ(**المقدسي**) الموفق ابن قدامة، ونص عليه الموفق في [المغني] حينما أورد حديث القلتين، وهو قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**إِذَا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْن لَم يَحْمِلِ الخَبَث**»؛ أي النجاسة، **قال الموفق:** {الخبر إنما يدل بمنطوقه على نفي النجاسة عما بلغ القلتين، وإنما يستدل بمفهومه هاهنا -أي على تنجيس ما نقص عن القلتين-، وقضاء حق المفهوم يحصل بمخالفة ما دون القلتين ما بلغهما، وقد حصلت بكون ما دون القلتين يفترق فيه الجاري والراكد في التنجيس، وهذا كافٍ، فيقول: {لا نقول: إن كل جارٍ ولو كان قليلًا يأخذ حكم الراكد} فهذا من باب استدلال المقدسي، وهو أبو محمد في [المغني].

قال: (**وأبو العباس**) وأبو العباس كرر الاستدلال بهذه القاعدة أن (**المفهوم لا عموم له**) في أربعة مواضع من كتبه، فيرى أن العموم لا مفهوم له، أو أكثر أيضًا.

وممن جزم بهذا القول من متأخري الحنابلة صاحب [التنقيح] ابن عبد الهادي تلميذ الشيخ تقي الدين، فقد نص عليها في [التنقيح]، وجزم به أيضًا ترجيحًا ابن مفلح في [النكت على المحرر]، وحكاه أبو الخطاب وجهًا لمذهب الإمام أحمد، ونصرهم من غير الحنابلة ابن دقيق العيد، والغزالي وغيرهم.

إذن هذا القول الثاني قال: (**واختار ابن عقيل والمقدسي وأبو العباس**) يعني به الشيخ تقي الدين ابن تيمية (**أنه لا عموم له**)؛ أي لا عموم للمفهوم؛ أي مفهوم المخالفة، (**وأنه يكفي فيه المخالفة في صورةٍ ما**)؛ أي في صورة واحدة نقول: عملنا بالمفهوم، ولا يلزم أن يكون المفهوم موجودًا في جميع الأحاديث.

اضرب لذلك بعض الأمثلة التي تندرج تحت هذا الاستدلال:

ثبت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أنه قال: «**الثَّيِّبُ تُسْتَأْمَر**»، فالذين قالوا: إن المفهوم له عموم، وهم فقهاء المذهب قالوا: {إن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**الثَّيِّب**» يدل على أن غير الثيب يجوز تزويجها من غير استئمارها، وغير الثيب هي البكر، **وبناءً عليه:** فقالوا: {كل بكرٍ سواء

كانت صغيرةً، أو كانت كبيرةً فإنه في هذه الحال تثبت عليها ولاية الإجبار لأبيها؛ ولذلك يقولون: إن قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «الثَّيِّبُ تُسْتَأْمَر» عملنا بمنطوقه، وعملنا بمفهومه، بل بعموم مفهومه.

ولما جاءت الجملة الثانية وهو قوله: «وَالبِكْرُ تُسْتَأْذَن» حملنا الاستئذان على الندب لا على الوجوب؛ لكيلا يعارض مفهوم الجملة الأولى، وهذا الحديث دائمًا أشرحه في أكثر من موضع، وأظن أغلب الإخوان حضر معي أكثر من موضع شرحت فيه هذا الحديث، وكيف يكون المنطوق والمفهوم.

بينما الرواية الثانية في مذهب أحمد التي انتصر لها الشيخ تقي الدين: أن البكر لا ولاية إجبار عليها، وإنما ولاية الإجبار تثبت على الصغيرة فقط، **وبناءً عليه**: فيقولون: {إن مفهوم حديث «الثَّيِّبُ تُسْتَأْمَر» يدل على أن غير الثيب سواءً كانت بكرًا كبيرةً، أو بكرًا صغيرةً، فنحن نأخذ بأحد صور المفهوم وهي البكر الصغيرة، فنقول: إن عليها ولاية إجبار، فالعمل بأحد الصور يكفي، وهذا الخلاف مبني على هذه القاعدة بنصها، نبه على أن الخلاف مبني على هذه القاعدة ابن عبد الهادي.

أيضًا من استدلالات فقهاء المذهب: ما جاء عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاة»، فقوله: «مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَة»، **كما تعلمون أن مشهور المذهب**: أن الجماعة والوقت يدركان بإدراك تكبيرة الإحرام فقط، ولو كان إدراكه لأقل من ذلك، فأشكل على المذهب هذا الحديث، وأشكل أيضًا على الشيخ تقي الدين هذا الحديث؛ لأن الشيخ تقي الدين يرى أن الوقت إنما يُدرك بالركعة، والجماعة إنما تدرك بالركعة، فالشيخ تقي الدين أخذ بعموم مفهوم هذا الحديث، والمذهب لم يأخذوا به، فانقلب الاستدلال من الحديث نفسه.

لكن أجاب فقهاء المذهب عن هذا الحديث: بما ذكره ابن مفلح، بأن مفهوم قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً فَقَد أَدْرَكَ الصَّلَاة» أن من لم يدرك الركعة لم يدرك الصلاة، قال: {ونحن نقول به في بعض الصور} أن من لم يدرك الركعة كاملًا نقول به في بعض الصور دون جميعها، فأخذ بالاستدلال الثاني.

إذن فابن مفلح في [النكت] صار للقاعدة الثانية توجيهًا لهذا الحديث.

من الأمثلة على هذا الحديث، وأختم به لكيلا نكثر الأمثلة:

الحديث المشهور عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في **"أنه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- جمع في غير مطرٍ، ولا سفر"**، فقوله: **"من غير مطرٍ"** مفهومه أنه يدل على جواز الجمع للمطر.

- **من قال:** إن له عمومًا، فقال: يدل إذن يجوز الجمع بين الظهرين، ويجوز الجمع بين العشاءين. وهي رواية ضعيفة في المذهب.

- **وأما معتمد المذهب، فيقولون:** إنه لا يجوز الجمع إلا بين العشاءين فقط في حال المطر، ولا يجوز الجمع بين الظهر والعصر، قالوا: لأن الحديث إنما ورد عن الصحابة في الجمع بين العشاءين.

- **قال أبو سلمة بن عبد الرحمن:** نقل عن ابن عمر وعن الصحابة أنهم كانوا يجمعون بين العشاءين، ولم ينقل أنهم كانوا يجمعون بين الظهرين، وأما الحديث هذا فإن مفهومه أنه كان يجمع للمطر، فلا نقول بعمومه، وإنما نقول: كان يجمع للمطر في أحد الصور وهو بين العشاءين.

ولذلك فالحقيقة أنه إذا تتبعنا أغلب استدلالات المذهب، وخاصةً عند المتأخرين نجد أن الأقرب لقواعد المذهب هو القول الثاني الذي ذهب له الموفق ابن قدامة، وذهب له ابن عقيل، والشيخ تقي الدين، وابن مفلح، والشيخ محمد بن عبد الهادي، وغيرهم من فقهاء المذهب، وهذا متتبع في كثير من الأحاديث في توجيهاتهم: (**أن المفهوم لا عموم له**).

ثم قال الشيخ: (**ادعى بعضهم أن الخلاف لا يتحقق**) مراده بـ(**بعضهم**) الآمدي، ومن تبع الآمدي من الذين ساروا على نهجه، فإنهم ذكروا أن المفهوم المخالفة لا يتحقق له العموم؛ لأن النتيجة حينئذٍ تكون لفظيةً، وبمثل قولهم ذهب ابن مفلح -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

فقد قال ابن مفلح تبعًا لكلام الآمدي: {الخلاف في أن المفهوم له عمومٌ لفظيٌّ} فإن من نفى العموم كالغزالي طبعًا والشيخ تقي الدين والموفق وغيرهم أراد أن العموم لم يثبت بالمنطوق به بغير توسط المفهوم ولا خلاف فيه، كما ذكره الآمدي ومن تبعه، ثم ذكر كلامًا أخر، لكن قول المصنف: (**وذكر بعضهم**) يدلنا على أنه يضعف ذلك، وأن لهذه القاعدة ثمرة، وهو الأقرب.

"فعلى الأول يجوز تخصيصه بما يجوز به تخصيص العام".

فقوله: (**فعلى الأول**) أي على القول بأن للمفهوم عمومًا.

ذكر بعض الثمرات:

أولها: أنه يجوز تخصيصه بما يخصص به العام سواءً من المخصصات المتصلة أو المنفصلة، أو من النقلية أو العقلية، وهل يجوز التخصيص بالعادة؟ وهل يجوز التخصيص بالنية؟ سيأتي إن شاء الله التفصيل فيها في المخصصات.

"ورفعُ كله تخصيصٌ أيضًا؛ لإفادة اللفظ في منطوقه ومفهومه، فهو كبعض العام".

يقول أيضًا: **(يجوز رفع كل المفهوم)** بحديثٍ منفصل، بدليلٍ منفصل؛ ولا يكون ذلك نسخًا، وإنما يكون تخصيصًا، **لماذا؟**

قال: لأن اللفظ يدل على المنطوق والمفهوم، فأراد المنطوق، وأفراد المفهوم كلها أفرادٌ للفظ، فعندما تخصص جميع أفراد المفهوم، فإنك لم تلغي جميع أفراد اللفظ، فإنه قد بقيت دلالة المنطوق، فحينئذٍ لا يكون نسخًا.

إذن هناك فرق بين تخصيص المنطوق، وتخصيص المفهوم:

- **تخصيص المفهوم:** يجوز حتى لا يبقى شيءٌ من أجزائه ومفرداته.
- **بينما تخصيص المنطوق:** لا يجوز، قيل: إلى أقل الجمع ثلاثة، وقيل: إلى واحد، بل لا بد أن يبقى مفرد، واحد من مفرداته، وقيل: ثلاثة، وهو أقل الجمع؛ ولذلك قال: **(فهو كبعض العام)**، فقوله: **(فهو كبعض العام)**؛ أي أن أجزاء المفهوم بعضٌ للعام، وليس لجميع مفردات العام.

ثم قال: **(وذكره أبو الخطاب وغيره)**؛ أي وغيره من أصحاب الإمام أحمد كابن مفلح وكثيرون.

"مسألة: لا يلزم من إضمار شيءٍ في المعطوف أن يضمر في المعطوف عليه. ذكره أبو الخطاب وفاقًا للشافعية".

هذه المسألة لها صيغتان:

- الصيغة التي أوردها المصنف تبع فيها صاحب [المسودة] وابن مفلح.
- والصيغة الثانية الأشهر في كتب الأصول: أنهم يعبرون عن هذه المسألة فيقولون: عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص العام أم لا؟

إذن صورة هذه المسألة: أن يوجد لفظٌ عام، ثم يعطف عليه لفظٌ خاص، فهل العطف هذا يكون مخصصًا للعام، أم ليس مخصصًا له؟

هذه هي المسألة، والعجيب أن جميع كتب الأصول لم تمثل لهذه المسألة إلا بحديثٍ واحد، وهو قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يُقْتَل مُسْلِمٌ بِذِمِّي، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِه**» وسأذكر لكم الإشكال في هذا الحديث عندما ننتهي من المسألة.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**لا يلزم من إضمار شيءٍ في المعطوف أن يضمر في المعطوف عليه**)، قوله: (**لا يلزم من إضمار شيءٍ**)؛ أي إضمار شيءٍ يخصص الجملة المعطوفة، فإن الجملة الثانية المعطوفة على الجملة الأولى إذا أُضْمِرَ فيها شيءٌ يخصصها يجعلها خاصةً ومقيدةً ببعض الصور لا يلزم أن يكون في الجملة الأولى مثلها.

نضرب لذلك بالمثال الوحيد الذي أورده العلماء:

وهو قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يُقادُ مسلمٌ بذميٍّ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**» فالجملة الأولى العامة «**لَا يُقَاد مُسْلِم بِذِمِّي**» هذه عامة، إذ هو مفردٌ دخل عليه (**ال**) التي تفيد الاستغراق، **فيدلنا ذلك** على أنه مستغرقٌ لجميع المسلمين، فلا يقاد مسلمٌ بذمي، والذمي هنا يشمل كل يعني سواء كان مسلمًا، أو غير مسلم، فيشمل كل الأفراد.

وقد جاء في بعض ألفاظ الحديث: «**لَا يُقَادُ مُسْلِمٌ بِكَافِر**» فيشمل كل كافر، الكافر الذي وغيره، وهذا هو مرادهم هنا.

انظر الجملة الثانية:

الجملة الثانية فيها «**وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»، يقولون: معنى قوله: «**وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»؛ أي لا يقاد ذو عهدٍ في عهده بكافر، مثلما قلنا في الأول.

- إذن الجملة الأولى: «**لَا يُقَاد مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ**».
- والثانية: «**لَا يُقَاد ذُو عَهْدٍ بِكَافِرٍ**»؛ لأنها معطوفةٌ عليها. إلى هنا واضح.

الجملة الثانية: «**ذُو عَهْدٍ**» الذي هو الذمي، ذو العهد هو الذمي أو ملحقٌ بالذمي، يقولون: انعقد الإجماع على أن ذو العهد إن قتل معاهدًا أن المعاهد إذا قتل معاهدًا، أو الذمي إذا قتل ذميًّا فإنه يقاد به، فلا بد أن نضمر شيئًا آخر، فنقول: ولا يقاد ذو عهدٍ بكافرٍ حَربيٍّ، فأضمرنا كلمة (حربي)، فخصص في الجملة الثانية الكافر بكونه حربيًّا، ليخرج الذمي والمعاهد.

هل يلزم من إضمارنا هذه الجملة كلمة (كافرٍ حربي) وهو التخصيص بـ(الحربي) هل يلزم منها أن نخصص الجملة الأولى، فنقول: لا يقاد المسلم بكافرٍ حربيٍّ، وبناء عليه فإنه يقاد بالذمي أم لا؟

هذه هي المسألة فقط، ولا يوجد لها في كتب الأصول إلا هذا المثال. ومع ذلك فقد أشار بعض الأصوليين أن هذا المثال فيه نظر؛ لأن الواو هنا ليست عاطفة، وإنما استئنافية.

ومعنى «**وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»؛ أي لا يجوز أن يُقتل ابتداءً ليس قَوَدًا، لا يُقْتَل ابتداءً ذو عهدٍ في عهده، وليست من باب تقدير لا يُقتَل ذو عهدٍ بكافر، فيكون هذا الحديث ليس داخلًا في القاعدة بالكلية.

نرجع للمسألة.

يقول المصنف: (**ولا يلزم من إضمار شيءٍ في المعطوف**).

مثاله: (**كافرٍ حربيٍّ**) أن يضمر في المعطوف عليه، وهو قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يُقْتَل مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ**» لا يلزم أن نقول: لا يقتل مسلمٌ بكافر حربي بناءً على ما قدرناه في الثاني.

قال: (**ذكره أبو الخطاب**) يعني بأبي الخطاب الكلوذاني في كتابه [التمهيد]، (**وذكره وفاقًا للشافعية وغيرهم**) بل هو قول الجمهور.

قالوا: (**خلافًا للحنفية**)؛ لأن الحنفية يرون جواز قتل المسلم بالذمي.

قال: (**والقاضي في [الكفاية]**) وهذا أحد كتبه غير الموجودة القديمة.

"مسألة: القِرَانُ بين شيئين في اللفظ لا يقتضي التسويةَ بينهما في الحكم غيرِ المذكور إلا بدليلٍ. ذكره أبو البركات وفاقًا للحنفية والشافعية، خلافًا لأبي يوسف".

هذه المسألة أيضًا من المسائل المهمة التي يكثر الاستدلال بها في كتب الحديث، بل وفي التفسير، كتب التفسير كذلك، وأمثلتها بالعشرات، وهي المسماة عند أهل العلم بـ(**دلالة الاقتران**).

بمعنى أن يُقْرَن شيئان في الذكر، فهل يقترنان في الحكم أم لا؟

نبدأ بهذه المسألة:

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**القِرَانُ بين شيئين**) قوله: (**القِرَان**) يدلنا على أن القران يكون لفظيًّا؛ بأن يقترن اللفظان بالعطف بالواو ونحوها.

قال: (**القِرَان بين شيئين في اللفظ**) عبر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بـ(**اللفظ**) ليبين لنا أن الاقتران:

- تارةً يكون بين جملتين تامتين: مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[البقرة:٤٣] فقرن بين جملتين تامتين ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[البقرة:٤٣].
- وتارةً يكون بين جملتين: إحداهما تامة، والأخرى ناقصة، ويمثَّل في كلام الآدميين بقول الرجل: {إن دخلت الدار فامرأتي طالقٌ وعبدي حرٌّ} فالأولى جملة تامة {دخلت الدار، فامرأتي طالقٌ}، والثانية ناقصة {عبدي حرٌّ} فهو معطوف على تتمة الجملة الأولى؛ أي إن دخلت الدار فعبدي حرٌّ.
- والنوع الثالث من القران بين الشيئين: القران بين المفردات، وهذا كثير في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-:

– ومنه قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ**﴾[البقرة:١٩٦].
– وقوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿**وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[النحل:٨]، وغير ذلك من الأدلة الكثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وكثيرٌ منها من باب القران بين المفردات.

إذن عرفنا (**القِرَان**) بمعنى قرن اللفظين، والشيئين يشمل الجملتين، ويشمل المفردين.

وقول المصنف: (**بين اللفظين**) يدلنا على ما تقدم: أن القِرَان لا بد أن يكون لفظيًّا.

يقول الشيخ: (**لا يقتضي التسوية بينهما في الحكم**)؛ أي في جميع الأحكام (**غير المذكور**)؛ أي غير الحكم المذكور.

- فإن كانت الجملة الأولى تامة، والجملة الثانية ناقصة، أو كانتا مفردتين، فإنهما يستويان في الحكم.

- وأما إذا كانت الجملتين تامتين فلا يستويان في الحكم المذكور.

- وإنما قد يستويان في المسألة التي سأذكرها بعد قليل، وهي قضية دلالة الأمر ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[البقرة:٤٣]. إذا وجب الأول هل يجب الثاني أم لا؟

سأذكره بعد قليل.

إذن عرفنا أن قوله: (**غير المذكور**) هو الذي باتفاق أهل العلم الذي دلت عليه الجملة، وهو المنطوق.

طيب، ما هي الأشياء التي قد يستوون فيها غير المذكورة؟

أحيانًا يستدل العلماء بدلالة الاقتران على الحكم التكليفي، بأن يأتي الشارع فيأمر بشيئين أو ثلاثة مقترنة، ويدل الدليل على وجوب أحدها، فيستدلون بوجوب أحدها على وجوب الباقي، أو يدل الدليل على استحباب أحدها، فيستدلون باستحباب أحدها على استحباب الباقي.

إذن الأمر الأول: **الحكم التكليفي**: وهذه أمثلته كثيرة جدًّا، وأغلب الأمثلة التي سيوردها المصنف هي من هذا الباب.

النوع الثاني: **الاستواء في الحكم الوضعي**: أي غير المذكور يكون حكمًا وضعيًّا، مثل: الصحة، والفساد، والنجاسة، وغير ذلك.

ومن أشهر الأمثلة فيه: استدلال بعض الحنابلة في نهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن البول في الماء الدائم والاغتسال فيه، فيقولون: إن نهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن البول في الماء الدائم يدل على سلب الطهورية.

طيب والاغتسال فيه؟

قالوا: أيضًا يدل على سلب الطهورية؛ لأن الدليل الأول دل على حكم وضعي، الحكم التكليفي التحريم، والحكم الوضعي هو سلب الطهورية للماء.

إذن هذا الحديث نستدل به على حكمين:

- على الحكم التكليفي، حَرُم الأول فيحرم الثاني.
- الحكم الوضعي: سلب طهورية الأول، هل تسلب الطهورية في الثاني. وهكذا.

من الأمور التي أيضًا تتعلق به قضية العموم والخصوص:

فلو عُطِف شيئان أحدهما كان عامًا، والآخر كان خاصًّا، بمعنى أن الأول هو العام، والثاني هو الخاص، فهل يكون المعطوف عليه الخاص، فهل يأخذ العموم حكم الخاص أم لا؟

هذه المسألة شبيهة بالمسألة المتقدمة التي تكلم عنها المصنف في قوله: (**ولا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يضمر المعطوف عليه**).

طيب، إذن قول: (**لا يقتضي التسوية بينهما في الحكم**) يشمل الحكم التكليفي والوضعي، والعموم والخصوص وغيرها، (**غير المذكور**)؛ أي غير المذكور في النص إلا بدليلٍ خارجي يدل على ذلك، وهذه الأدلة كثيرة جدًّا قد تكون الأدلة الاشتراك في العلة، وقد يكون دليل يدل على هذا الحكم.

قال: (**ذكره أبو البركات**)؛ يعني المجد بن تيمية، وقد جزم أبو البركات أن هذا هو مذهب الحنابلة أن دلالة الاقتران ليست معتبرة.

ومن جزم بذلك وأنه ليس مذهب الإمام أحمد: الشيخ محمد بن مفلح في [حاشيته على المحرر]، فجزم أن دلالة الاقتران ليست مذهبًا لنا، بل جزم ابن قاضي الجبل: أن كل أصحاب الإمام أحمد على عدم العمل بدلالة الاقتران.

القول الثاني أورده المصنف: وقال: (**خلافًا لأبي يوسف**)؛ يعني صاحب أبي حنيفة، فإن أبا يوسف قال: {إن دلالة الاقتران حجة}، وقد وافق أبا يوسف جمعٌ من العلماء.

فمن أصحاب مالك نقل الباجي في كتابه [الإشارة]: أن القاضي عبد الوهاب، ويسمونه ابن نصر، **لماذا قلت ذلك؟**

لأني وجدت أن بعض المعاصرين يرى في كلام الباجي عندما يقول: {قال ابن نصر}، يظنه محمد بن نصر المروزي، وقد وقفت هذا عند أكثر من شخص من المعاصرين، المالكية إذا قالوا: ابن نصر، فيعنون به القاضي عبد الوهاب.

ذكر الباجي: أن ابن نصرٍ كان يكثر بالاستدلال بهذه القاعدة في كتبه، وقد نُسِبَت هذ القاعدة للإمام مالك حينما استدل على إباحة أو تحريم بعض الحيوانات بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[النحل:٨] فقد نُقِل أن الخيل لا يجوز أكله استدلالًا بدلالة الاقتران، نُقِلَت عن مالك.

ومن قال به من الشافعية: المزني وغيره، والسيرافي، وهذان الرجلان لهما مكانة، فإن كلامهم في الأصول يختلف عن طريقة باقي الشافعية، وذلك أن السيرافي شرح الرسالة للشافعي، وشرحه يختلف عن طريقة المتكلمين، بل إن السيرافي في شرحه للرسالة حسب النقول الموجودة من هذا الشرح تدل أنه شرحه على طريقة الفقهاء وبنفسهم.

والمزني كذلك على طريقة الفقهاء، ولم يتأثر لا السيرافي ولا المزني بطريقة المتكلمين التي رد عليها السمعاني في كتاب [قواطع الأدلة]؛ ولذلك نقول: فإن كتب الأصول التي على طريقة الشافعية ليست مسلكًا واحدًا، بل إن أبو المظفر السمعاني في [القواطع]، والسيرافي في شرحه [الرسالة]، والكلام المنقول عن المزني في بعض كتبه في الأصول، ومثله بعض كلام أبي إسحاق الشيرازي، وخاصةً في كتابه [التبصرة] ونوعًا ما أيضًا في [شرح اللمع] كله يدل على مسلك يخلف عن طريقة المتكلمين في الجملة، وخاصة الشيرازي يعني في الجملة، وليس كطريقة أولئك.

قال بهذا القول من الحنابلة: القاضي أبو يعلى، فقد قال به وانتصر له في [العُدَّة]، مع أن الجُرَّاعي نقل أنه قال بخلافه في كتبه الأخرى، وممن قال به أيضًا الحلواني، فقد ذهب لهذا القول.

وتوسط بين هذين القولين: ابن القيم، فقد بحث مبحثًا لطيفًا جميلًا في كتابه [بدائع الفوائد]، وبيَّن أن دلالة الاقتران لا نقول: أنها حجة مطلقًا، ولا نقول: إنها ملغية مطلقًا، بل نقول: إن دلالة الاقتران تختلف من حالٍ إلى حال:

- فتارةً تكون قويةً في الاحتجاج.

- وتارةً تكون ضعيفةً.

- وتارةً تكون وسطًا بين القوي، وبين الضعيف.

وذكر لذلك أمثلة، فعلى سبيل المثال: يقول: {إذا جمع المقترنين لفظٌ اشتركا في إطلاقه، وافترقا في تفصيله قويت الدلالة}، ومثَّل لذلك بقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**حَقٌّ عَلَى كُل مُسْلِم أَنْ يَغْتَسِل يَوْمَ الجُمْعَة وَيَسْتَاك، وَيَمَسَّ مِنْ طِيبِ بَيتِه**» قال: {فقد اشترك الثلاثة في إطلاق لفظ الحق عليه، فإذا كان الحق مستحبًّا في اثنين منها، كان في الثالث مستحبًّا}، قال: {وهذا يعني قوي جدًّا في الاستدلال بدلالة الاقتران}.

وذكر أمثلة أخرى قد يكون في بعضها قبول، وفي بعضها غير قبول.

ثم ذكر الموضع الذي يكون فيه دلالة الاقتران ضعيفة فقال: (**عند تعدد الجمل واستقلال كل واحدةٍ منها نفسها**) المسألة التي ذكرناه في بداية الحديث عندما تكون كل جملة منفردة، كقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَبُولن أَحَدكُم فِي الماءِ الدَّائِم، وَلَا يَغْتَسِل فِيه مِنْ جَنَابَة**»، وقوله: «**لَا يُقْتَل مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**» ثم ذكر كلامًا طويلًا في هذه المسألة، وذكر الوسط بينهما. وأقره على هذا التفصيل السفَّاريني في شرحه لـ[العمدة].

"مسألة: الخطاب الخاص بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نحو ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾[المزمل:١] عام للأمة إلا بدليلٍ يَخصُّه عند الأكثر، خلافًا للتميمي وأبي الخطاب وأكثر الشافعية".

هذه المسألة متعلقة بالخطاب الخاص بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ومرادنا بـ(**الخطاب الخاص**)؛ أي اللفظ الذي جاء في الكتاب في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وخاطب به الله -عَزَّ وَجَل- نبيه محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، كقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ**﴾[المزمل:١]، ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ**﴾[المدثر:١].

وغير ذلك من المسائل، وقبل أن نذكر الخلاف الذي أورده المصنف لا بد أن نبين محل الخلاف.

إذ أهل العلم ذكروا أن هذه المسألة على صور متعددة:

- **الصورة الأولى**: إذا كان الخطاب الموجه للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد دل الدليل، وجاءت القرينة على اختصاصه به -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مثل: أن يكون الحكم لا يمكن أن يشاركه فيه، فإنه بلا نزاعٍ لا يتعداه إلى أمته.

ومثال ذلك: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ(١) قُمْ فَأَنذِرْ (٢)﴾[المدثر:١-٢] وليس الإنذار الذي بمعنى تبليغ الرسالة بالمعنى العام إلا من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

- **الحالة الثانية**: أن يكون الخطاب الخاص بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يمكن إرادة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- به، وإنما ذكر -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- لتراد به أمته دونه.

ومثال ذلك: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[الزمر:٦٥] فالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يرد منه الشرك؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- قد عصمه من الكبائر وأكبر الكبائر الشرك بالله، ونحن نعلم تذكر في كتب الأصول، ما أدري تكلمنا عنها أو ستأتي: أن مما يذكرونه في كتب الأصول ويوردونها أيضًا في كتب الاعتقاد أن أغلب المنقول عند فقهائنا: {أن الأنبياء معصومون من الكبائر فقط دون الصغائر، فقد تقع الصغائر منهم} وَأُلِّفَت كتب قديمًا وحديثًا في مسألة العصمة للأنبياء. إذن هذا النوع الثاني من أنواع الخطاب.

- **النوع الثالث**: أن توجد قرينةٌ تدل على دخول أمته في الخطاب معه، ولا شك أن وجود القرينة يعني يدل على ذلك.

ومن أمثلة ما تدل القرينة عليه: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطلاق:١] وقد جاءت القرائن كثيرةً، سواءً متصلةً أو منفصلة.

فالمتصلة: في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾[الطلاق:١] وهي جمع تدل على أنه للنبي ولغيره من المؤمنين.

والمنفصلة: استدلال الصحابة، فقد جاء عن ابن عمر أنه كان يقرأ هذه الآية ويقول: **"في قُبلِ عدتهن طاهراتٍ أو حاملات"**.

- **الصورة الرابعة التي أوردها أهل العلم:** يعني أوردها بعض أهل العلم وهي مبنية على التفسير الخلاف فيها هي عكس السابقة، أن ترد القرينة التي تدل على اختصاصه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- به، ومثلوا لذلك بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾[المدثر:٦] فهذه خاصة بالنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حيث قامت القرينة بذلك.

ما عدا هذه الصور الثلاثة أو الأربعة السابقة فإنها هي محل الخلاف الذي أورده المصنف.

قول المصنف: (**الخطاب الخاص بالنبي**) يعني الموجه له، فالخاص باعتبار الصيغة، وليس المراد الخاص باعتبار الحكم؛ لأن الخلاف إنما هو متعلقٌ في الحكم.

قال: (**نحو** ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢)﴾[المزمل:١-٢]) قال: (**عامٌّ للأمة**)؛ أي له ولأمته معه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-، وهذا الذي مشى عليه أغلب فقهاء الحنابلة ممن جزم به القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين في أكثر من موضع، وابن الحافظ في [التذكرة]، وأخذوا ذلك من كلام للإمام أحمد، فقد قالت رواية أبي طالب لما سُئِل عن رجلٍ قال: إن أكلت هذا الطعام فهو عليَّ حرام، فقال أحمد: {إن أكله عليه كفارة}

- حديث عائشة وحفصة لما قالتا للنبي: "**نشم منك رائحة معافير، قال:** «لَا، بَلْ شَرَبْتُ عَسَلًا وَلَنْ أَعُودَ» فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾[التحريم:١] وإنما كان قد شرب عسلًا، فاستدل أحمد بحديثٍ أصل الخطاب فيه للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾[التحريم:١]، ثم قال في آخره ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾[التحريم:٢].

قال المصنف: (**خلافًا للتميمي**) المراد بـ(**التميمي**) هنا أبو الحسن؛ لأن المصنف أحيانًا يطلق (**التميمي**) ويراد به أبو الحسن، وأحيانًا يراد به أبو محمد، وأحيانًا أبو الفضل، هنا المراد به أبو الحسن نقل قول أبي الحسن القاضي أبو يعلى في [العدة]، وأبي الخطاب في [التمهيد]، وأكثر الشافعية.

قول المصنف: (**أكثر الشافعية**) يعني كذا قاله هو، ولكن بعضهم ينازع على أنه قول أكثر الشافعية، وإنما هو قول بعض الشافعية، وهو الأصوب، أنه قول بعض الشافعية، وهي عبارة صاحب [المسودة]،

فإن أغلب الشافعية إنما يستدلون أو يذكرون في كتب الأصول الأول، وكذلك يذكرونها في كتب الفروع الفقهية عند الاستدلالات.

"وكذا عند توجه خطاب الله للصحابة هل يعمه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-؟"

يقول: (**وكذا**)؛ أي وكذا الخلاف، فيكون الحكم في المسألتين واحد، وبناؤهما واحد في الاستدلال أيضًا عند توجه خطاب الله تعالى للصحابة؛ يعني مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣]، من أموالهم هم، فهذا يدل على أن الخطاب موجهٌ للصحابة، لكن نقول: هو عامٌّ للأمة عند من رأى عمومه، وهو قول الأكثر.

ومثله: كل ما قال فيه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «إِنَّ الله قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُم»، «إِنَّ الله قَدْ أَوْجَبَ عَلَيْكُم»، فكل خطابٍ من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يكون للصحابة يكون عامًّا عند الأكثر، فيعمه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، ويعم غيره.

"وفي [الواضح] النفي هنا عن الأكثر؛ بناءً على أنه لا يأمر نفسه كالسيد مع عبيده".

هذا النقل عن [الواضح] مؤداه عكس حكاية الخلاف، فإن ما نقله أول، وهو قوله: (**وكذا عند توجه خطاب الله للصحابة هل يعمه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام-؟**) فقد حكى أن قول الأكثر أنه يعم، ولكن نقل في [الواضح]: أن قول الأكثر عدم عمومه للمتكلم.

وقال: (**بناءً على أنه لا يأمر نفسه كالسيد مع عبيده**) فهو مجرد حكاية خلاف ما هو قول الأكثر.

"وحكم فعله -عليه السلام- في تعدِّيه إلى أمته، يخرج على الخلاف في الخطاب المتوجه إليه عند الأكثر".

هذه المسألة هي مسألة عموم أفعال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- للأفراد:

بمعنى أنه إذا فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- شيئًا، هل نقول: إنه يجوز لغيره من الأمة أن يفعل مثل فعله؟

وقد سبق معنا دلالة فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- هل تدل على الإباحة وهذه بإجماع؟ وهل تدل على الندب أم على الوجوب؟ وذكرنا الحديث عنها عندما تكلمنا في السنة على دلالة فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقسمناها إلى خمسة أقسام في ذلك الموضع.

لكن أقل ما تدل عليه أفعال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه تدل على الإباحة.

وهذه المسألة تقول: هل فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- عامٌّ لأمته أم خاصٌّ به؟

طبعًا محل ذلك حيث لم يرد الدليل على تخصيصه به، هذا هو الذي أورد المصنف الكلام فيه.

فقال: (**وحكم فعله في تعديه إلى أمته**)؛ يعني في حكم أنه لا يختص به، وإنما يتعداه إلى أمته.

قال: (**يخرَّج على الخلاف المتوجه إليه عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر الأصوليين، فيكون فيه قولان:

- **القول الأول:** أنه يتعدى لأمته، وهو قول الأكثر، وهو الذي نص عليه أغلب فقهاء مذهب الإمام أحمد.

- **وقيل:** إنه لا يتعدى فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- لأمته.

من أمثلة ذلك: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- تخلَّف مرةً عن الصلاة، فأمَّ بالمسلمين أبو بكر -رَضِيَ الله عَنْهُ-، ثم إنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- حَضَرَ فتأخر أبو بكرٍ وأمَّ النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالناس.

وقبل أن أبدأ في وجه الاستدلال من هذا الحديث: لنعلم أن هذا الحديث أشكل على كثيرٍ من فقهاء مذهب الإمام أحمد:

من الذي صلى؟ هل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هو الإمام، وأبو بكر مأموم، أم أن اللي أم بالناس هو أبو بكر، وكان يقتدي بالنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فبقيت إمامة أبي بكر؟

وقد أُلِّفَت فيها كتب مفردة طبع منها كتابٌ واحد، وهو كتاب ابن الجوزي في رده على ابن عبد المغيث، فإن ابن عبد المغيث يرى أن الذي أمَّ بالناس إنما هو أبو بكر، وكان النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يصلي وهو يتابعه، فتبقى إمامة أبي بكر، ولم يترك الإمامة.

فرد عليه ابن الجوزي، وقد نقل عن ابن الجوزي أنه قال في كتابه هذا وهو مطبوع، قال: {لو أردت الشرف لقلت: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بقي مؤتمًّا بأبي بكر الصديق -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-؛ لأن أبا بكر جدي} فإنه من ذرية أبي بكر، ولكن نقول: {الحق والدليل مقدمٌ على كل شيء} هذا كلام الجوزي.

لكن على العموم أغلب المشهور في كتاب الحنابلة: أن الذي أم الناس حينما حضر هو النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وليس أبو بكر.

طيب، نأخذ من هذا وهو أن الإمام إذا استخلف شخصًا ثم حضر، هل له أن يقوم هو بإتمام الصلاة، أم يبقى المستخلَف مستمرًّا في صلاته، حيث افتتح بهم تكبيرة الإحرام؟

ونقول: إن هذا الحديث من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هذا عندهم مخرجٌ على هذه المسألة.

والمذهب فيه ثلاث روايات:

- **الرواية الأولى**: أنه ليس للإمام ذلك، وهو الذي قدمه صاحب [المغني] ونص عليها أحمد، وقال: {ليس لأحدٍ أن كما فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-}.
- **والثاني**: {أن يجوز ذلك}، نص عليها أحمد، وبنوا على ذلك لأنه، طبعًا في رواية أبي الحارث، والأولى في رواية أبي داود، وقالوا: {إنه يكبِّر الإمام، ويجلس إلى جنب الإمام المستخلَف، ويستمر بعده بعد ذلك}.
- **والقول الثالث**: أن هذا إنما خاصٌّ بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ومن كان مثله، كالإمام المقتدى به، إمام المسلمين الولاية العظمى.

قال: (**يخرج على الخلاف في الخطاب المتوجه إليه عند الأكثر**) وهذا الذي مشى عليه أغلب الحنابلة، منهم صاحب [المسودة] وغيره فقد خرَّجوا ذلك.

قال: (**وفرق أبو المعالي**) يعني الجويني (**وغيره فقالوا: يتعدى فعله**) أي وإن قالوا: إنه لم يتعدى هناك، فإنه يتعدى هنا.

"مسألة: خطابه –عليه السلام– لواحد من الأمة، هل يعمَّ غيرَه؟ فيه الخلاف السابق".

(**خطابه لواحد من الأمة –عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام–**) المراد بذلك حيث لم يرد دليل على تخصيص ذلك الرجل بهذا الخطاب، كأن يقول: تُجزئك ولا تُجزئ أحدًا بعدك.

وقوله: (**لواحد من الأمة**) المراد به واحد من الصحابة؛ لأن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– إنما كان يخاطب أصحابه –عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام–.

وقوله: (**هل يعم غيره؟**) أي غيره من الصحابة ومن بعدهم، ذكر المصنف أن فيه الخلاف السابق؛ أي الخلاف السابق: (**هل الخطاب الخاص بالنبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– يعم الأمة؟**) وهو ملحقٌ بالذي قبله.

والمعتمد في مذهب الإمام أحمد كما صححه المرداوي وغيره: أنه يكون عامًّا مثل المسائل السابقة.

"وعند الحنفية لا يعم؛ لأنه عمَّ في التي قبلها لفهم الاتباع؛ لأنه متَّبع، وهنا متَّبع".

يقول: (**وعند الحنفية لا يعم؛ لأنه عمَّ في التي قبلها**) وهي مسألة الخطاب الخاص بالنبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– (**لفهم الاتباع**)؛ لأن الأصل الاتباع للنبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– في أفعاله؛ (**لأنه متبع**) –عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام–، (**وهنا هو مُتَّبِعٌ؛ هنا**)؛ أي الصحابي متبعٌ لأمر النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– فلا يكون كذلك.

"واختار أبو المعالي يعم هنا".

قال: (**واختار أبو المعالي**) هو الجويني (**يعم هنا**) فيكون عامًّا كذلك، وهذا القول قال به الجويني، ونقل عن أبي الخطاب، ولكن ابن مفلح قال: {فيه نظر} فإن أبا الخطاب لم يقل بذلك.

"مسألة: جمع الرجال لا يعم النساء، ولا بالعكس إجماعًا".

بدأ يتكلم المصنف في هذه المسألة ولعلنا نقف عندها، وهي مسألة صيغ الجمع التي تكون خاصةً بالرجال دون النساء، وصيغ العموم التي تشمل الرجال والنساء معًا، إذن فهذه المسألة متعلقة بدخول النساء في خطاب الرجال العام، أو خطاب الذكور العام.

أول مسألةٍ أوردها المصنف قوله: (**جمع الرجال**) وهو الجمع الذي يكون مختصًّا بالرجال للذكور، كلفظة الرجال، قال: (**لا يعم النساءَ**) إجماعًا؛ لأنه دالٌّ على الرجال، فقوله: (**الرجال**) الذكور، فإنه خاصٌّ بهم دون ما عداهم.

ومن الأمثلة التي تكون خاصةً كذلك: الأبناء، فإن لفظ الابن من الجموع الخاصة بالرجال، بخلاف الأولاد، فإن الأولاد ليس خاصًّا بالذكور، وهذه مسألة دائمًا تشتهر وخاصةً في كتاب [الأوقاف].

قال: (**ولا بالعكس**) كذلك الجمع الخاص بالنساء لا يعم الرجال، فالبنات والنساء لا يعم الذكور، وأغلب ما يستخدم هذا في ألفاظ الواقفين والوصايا وغيرهم، وقد يوجد في بعض النصوص الشرعية.

"ويعم الناسُ ونحوُه الجميعَ إجماعًا".

إذا جاء بلفظ (**الناس ونحوه**) من الألفاظ، (**فإنه يعم الجميع إجماعًا**) أيضًا هذه داخلة فيها.

"ونحو المسلمين وفعلوا، مما يُغَلَّبُ فيه المذكرُ يعم النساءَ تبعًا، عند أصحابنا وأكثر الحنفية خلافًا لأبي الخطاب والأكثر".

قوله: (**ونحو المسلمين**) لفظة المسلمين، أو المؤمنين، أو قوله: (**فعلوا**) بالإضمار هنا (**مما يغلَّبُ فيه المذكر**)؛ يعني أنه غالبًا يستخدم فيه لفظ المذكر (**المسلمين**) ويقابله المسلمات، لكن قد يستخدم أحيانًا المسلمين للذكور والإناث معًا.

قال الشيخ: (**يعم النساء تبعًا**) لا استقلالًا؛ لأنه يجوز حينئذٍ إذا دل الدليل عدم دخولهم ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾[الأحزاب:٣٥]، فدل على أن المسلمين هنا لا يدخل فيها النساء لوجود التمييز بينهما.

قال: (**عند أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد، وهو قول أكثر أصحاب الإمام أحمد، وممن جزم به القاضي أبو يعلى، وأكثر أصحاب الإمام أحمد ينصون على ذلك.

قال: (**خلافًا لأبي الخطاب**) والمراد حيث قال في [التمهيد] بعدما نقل قول شيخه، فقال: {قال شيخنا: يدخل المؤنث في ذلك} وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين؛ أي نسبه أبو الخطاب لأكثر الفقهاء والمتكلمين، لا يدخل المؤنث في ذلك، وهو الأقوى عندنا.

ثم قال أبو الخطاب كلمة جميلة، قال: {ولكن ننصر قول شيخنا} فتعبير أبي الخطاب حينما قال: {ولكن ننصر قول شيخنا} يدل على أن الكتب التي تفرد في تقرير المذهب أصولًا أو فروعًا، فالأصل في تقريرها أن تكون على المذهب المعتمد، والقاضي هو اختياره في الغالب في تلك المرحلة، وتلك الفترة هو المذهب، فقال: {أنصر قول شيخنا؛ لأنه هو المذهب، وأما ما أراه اجتهادًا، فإني فإنه أوردته وذكرته، ولم يُورد الانتصار له}.

قوله: (**والأكثر**) تقدم من كلام أبي الخطاب أن المراد بالأكثر أكثر الفقهاء والمتكلمين.

"واحتج أصحابنا بأن قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾[البقرة:١٧٨] عام للذكر والأنثى".

قال: (**احتج أصحابنا**) بانعقاد الإجماع على (**أن قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-:** ﴿**الْحُرُّ بِالْحُرِّ**﴾[البقرة:١٧٨] **يشمل الذكر والأنثى**) والحر قد يطلق غالبًا ويراد به الذكر، لأنه يطلق في مقابل الأنثى، فيقال: الحر والحرة، ولكنه أحيانًا يشمل الاثنين.

وهذه الآية التي وردت قُصِد بها بإجماع أهل العلم الذكر والأنثى سواء، فيقاد الذكر بالأنثى، والأنثى بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالذكر.

"وفي القياس من [الواضح]: لا يقع مؤمن على أنثى، فالتكفير في قتلها قياسًا، وخص الله تعالى الحجب بالإخوة، فعدَّاه القياسون إلى الأخوات بالمعنى".

يقول المصنف: (**وفي القياس**)، قوله: (**وفي القياس**) أي في مبحث القياس، وذلك أن ابن عقيل عقد فصلًا سمى هذا الفصل [مسائل في الشرع طريقها القياس] يعني ذكر أن الدلالة على الحكم إنما هو من طريق القياس، هذا معنى قوله: (**وفي القياس**) (**من [الواضح]**)؛ أي من كتاب [الواضح]، وهو في المجلد الثاني.

قال: (**لا يقع مؤمنٌ على أنثى**)؛ أي أن لفظة المؤمن لا تقع على الأنثى، (**فالتكفير في قتلها قياسًا**) معنى ذلك أن قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾[النساء:٩٢]، فقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا﴾[النساء:٩٢] لفظة ﴿مُؤْمِنًا﴾ هذه هي التي أرادها المصنف في قوله: (**مؤمن لا يقع مؤمنٌ**) فقوله: (**مؤمنٌ**) هنا يقول ابن عقيل: {أنها تطلق على الذكر لا على الأنثى، وإنما قيس عليها الأنثى}؛ ولذلك قال: هي نكرةٌ لا يعم الذكر والأنثى، ووجب في قتل المؤمنة تحرير رقبة قياسًا على المؤمنة، وهذا يدل على أن ابن عقيل يرى في هذا الاستدلال القول الثاني الذي ذهب إليه أبو الخطاب، فابن عقيل يميل لقول أبي الخطاب.

الجملة الثانية قوله: (**وخص الله تعالى الحجب بالإخوة، فعدَّاه القيَّاسون إلى الأخوات بالمعنى**) هذا أيضًا من كلام ابن عقيل، وذلك في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[النساء:١١] فـ(**إخوة**) هذا جمع يغلَّب فيه الذكر؛ لأنه يأتي في المقابل أخوات، وقد يطلق عليهما معًا.

فابن عقيل يقول: إن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾[النساء:١١] يدل على الذكورة فقط، قال ابن عقيل بهذا النص (**فعداه القائسون إلى الأخوات بالمعنى**) وهذا معنى كلامه السابق.

"وفي الوقف من [المغنى]: الأخوة والعمومة للذكر والأنثى".

قول المصنف: (**وفي الوقف**)؛ أي وفي باب الوقف (**من [المغني] الأخوة والعمومة للذكر والأنثى**).

أورد ابن قدامة هذه المسألة عندما ذكر الشخص إذا أوقف على إخوته، أو أوقف على أعمامه، فهل يعم الذكور والإناث معًا؟

رجح هو وتبعه ابن أخيه في [الشرح الكبير]: أن يعم الذكور والإناث معًا.

قال: بخلاف إذا قال: على أبناء إخوته، وأبناء عمومته، فإنه يشمل أبناء الإخوة الذكور فقط، وأبناء الأعمام الذكور فقط دون ما عداهم، وفرَّق بين الثنتين بفرقٍ أورده هناك في [المغني]، ونقله عنه الشارح

أنه لما نسب البنوة لهم فالأصل أن الأبناء إنما تكون للذكور، {بنونا بنو أبنائنا، وبناتنا بنوهُن أبناءُ الرجال الأباعد}، فدل ذلك على أن البنوة هنا إنما تنسب للذكور دون من عَداهم، وهذا هو المغلب.

وبناءً على ذلك، فإن قول الموفق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ومن تبعه يوافق قول الأكثر.

نقف عند هذا الحد، أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: هل حديث المعازف «لِيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي يَسْتَحِلُّون الحِرَا وَالحَرِير وَالمَعَازِف» داخلٌ في مسألة دلالة الاقتران؟

ج/ نقول: نعم، هي من النوع الأول دلالة الاقتران القوية التي ذكرها ابن القيم، فهذا يدلنا على الاستحلال بعدما كانت حرامًا، فهي من باب هذا ولا شك.

س/ هذا أحد الإخوة يقول: هل حالق اللحية تقبل شهادته أم لا؟

ج/ نعم تُقبَل شهادته لا شك، وسبب قبول شهادته أن العدالة تختلف من زمانٍ إلى زمان. هذا أولًا، والأمر الثاني: أنه حكي إجماع بين أهل العلم أن حق اللحية من صغائر الذنوب وليس من كبارها.

وتكلمنا عن حلق اللحية هناك في مسألة العدالة في الرواة، وقضية الإصرار ما معناه في ذلك الموضع؟ ولذلك فإنه يقبل مطلقًا، ولا شك في ذلك، بل إن ما قرره الشيخ تقي الدين هو الأولى، أن العدالة تختلف باختلاف البلدان حتى، فلو أن بلدةً كثر فيها أهل البدع قُبِلَت شهادتهم حتى في دخول الأهلة، وأما إذا كان أهل البدع قلة في بلد فلا تُقبَل شهادتهم، فرد شهادة صاحب البدعة المفسقة أو الفعل المفسق يختلف باختلاف الزمان، وباختلاف المكان؛ أي البلد، وربما أيضًا باختلاف الأشخاص إذا قلنا: إن فلان يؤثر في عدالته ما يؤثر في الآخر.

س/ هذا أخونا يقول: هل ينتقل الملك في بيع العربون عند دفع العربون، أم عند إتمام الثمن؟

ج/ العربون العمل به من مفردات المذهب كما لا يخفى عليكم، ويستدلون بفعل وقضاء عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- به، وجاء عن غيره من الصحابة أنهم فعلوه، وأما الحديث **"نهى عن بيع العربون"** فليس المراد به بيع العربون الذي نتعارف عليه.

قبل أن أجيب عن هذا السؤال، ما هو تكييف بيع العربون؟

أظن ربما البعض ما يعرف بيع العربون، **بيع العربون:** هو أن شخص يقول لآخر: بعتك هذه السلعة على أن تعطيني الثمن إلى شهرٍ، فإن لم تعطني الثمن إلى شهرٍ كاملًا فلا بيع بيننا، وما قبضته منك الآن، وهو النصف أو الربع، فإنه يكون ملكًا لي، فحينئذٍ ينفسخ البيع، وانفساخ هذا البيع يُثبِت له ما أخذه من العربون المتقدم. هذا معنى بيع العربون، وهو كثير جدًّا يتعامل به الناس عندنا كثيرًا، وهو من مفردات المذهب، وأغلب أصلًا البلدان الإسلامية يعملون به، وقلت لكم: أغلب المعاملات المالية الآن على المذهب، هل مذهب الحنابلة.

طيب، هذا العربون ما هو تكييفه؟

رجح ابن رجب في [تقرير القواعد]: أن العربون هو من باب الفسخ على عِوَض، فهو تعليق الفسخ على شرطٍ، والفسخ فيه على عِوَض، والفسخ يجوز تعليقه على شرط، وجعله على عِوَض أيضًا جائز، **وبناءً عليه** فإنه صحيح بناءً على هذا التكييف، وليس من باب عقدين في عقد.

طيب، هل الملكية انتقلت في بيع العربون من حين دفع العربون، أم عند إتمام الثمن؟

نص في [كشاف القناع] بهذه العبارة: أن الملك مستقرٌّ في بيع العربون، إذن فالملك ثابت، بل ليس مِلْكًا ناقصًا، بل هو مِلكٌ مستقر، وهذا صريح منهم بذلك تمام الصراحة، وهذا يدل على أنهم بنو على أن الملك تام، وقوي، وليس بملكٍ ضعيف.

س/ يقول: لماذا سمي الحنفية فقهاء، والمذاهب الأخرى بالمتكلمين في علم الأصول؟

ج/ ليس صحيحًا، بل كل المذاهب يسمون فقهاء؛ ولذلك قلت لكم: الشيرازي وخاصةً في كتابيه، هما الكتابان المشهوران له [شرح اللمع] و[التبصرة] يذكر التفريق بين فقهاء الشافعية، وبين المتكلمين؛ ولذا فإن الفقهاء المراد بهم المعنيين بالفقه، بينما المتكلمون هم الذي عنوا بعلم الكلام، ثم تكلموا بعده

في علم الأصول؛ ولذلك فإن طريقة الفقهاء من المذاهب الأربعة كلها إذا تكلموا في الأصول فإنهم تجد دائمًا ما يستحضرون النصوص الشرعية ليطبقوا عليها القواعد، ويستحضروا المسائل الفقهية بينما المتكلمون يقولون: لا، يجب ألا نستحضر أي فرعٍ فقهي، بل تبني كل قاعدةٍ أصولية على الحجاج العقلي، أو الحجاج الذي يستدل به نصًّا، وهو قليل جدًّا.

ولما كان عند المتأخرين أغلب من تكلم في الأصول من المتكلمين أصبح لهم قوة وكثرة واشتهار، ومن أولهم: أبو بكر الباقلاني، ثم جاء بعده من كتب، وخاصةً يعني الرازي الآمدي، فقد اشتهر كلامهم، وذكر بعض أهل العلم أن الرازي أصلًا كلامه في الفقه قليل، بل وضعيف، فيغلب عليه علم الكلام على علم الفقه، وهذا واضح حتى في كلامه في تفسيره، كلامه في الفقه ضعيف جدًّا مقارنةً بغيره من المفسرين الكبار الذين عنوا بالفقه، مثل ابن عطية له ملاحظ فقهية جيدة، والقرطبي، يعني كثير ممن عني بالفقه خاصة من كتب في أحكام القرآن.

س/ يقول: هل ورد دليل على نهي من دخل المسجد وقت الصلاة عن الصلاة قبل أن يصلي تحية المسجد؟

ج/ لا أعلم، الذي أعرفه أنه منهيٌّ عن الجلوس، أما السلام فلا أعلم.

س/ قال: أم أن السلام مشروع في هذا الموضع في الأصل وإن كان من التفصيل عن السلام بعد الصلاة أو قبلها؟

ج/ لا أعلم، المنهي عنه فقط أنه هو الجلوس دون ما عداه، لا أعرف غيره.

س/ أخونا يقول: كيف يتعامل مع نقل الإجماع؟ وكيف يوجه كلام الترمذي "أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– جمع في غير خوفٍ ولا مطر" أن أهل العلم على ترك العمل به؟

ج/ هذه مسألتين:

- المسألة الأولى: في نقل الإجماع من المهم أن تعلم مسألتين:

- المسألة الأولى: مسائل العلماء في نقل الإجماع، وقد تلكم الشيخ تقي الدين عن مسلك مثير منهم في رده على ابن السبكي في مسألة التعليق، فبيَّن منهج أبي ثور، وأن أبا ثور يرى أن قول

الأكثر إجماعًا، وبيَّن منهج غيره الذين يرون أن القول الضعيف الذي لا دليل عليه لا يخرم الإجماع، وإن قال به من قال من الكبار أو من المشهورين، وبيَّن قول طريقة محمد بن نصر المروزي الذي قال عنه الذهبي: {إنه من أعلم الناس بإجماعات السلف، وأدقهم له}

حكى الشيخ تقي الدين أنه في كثير من إجماعاته أن محمد بن نصر المروزي وقد جُمِعَ في كتاب إجماعاته: أن محمد بن نصر المروزي –عليه رحمة الله– يحكي قول الأكثر، وأن القول الذي يرى أنه شاذ وقوله ضعيف لا يعده إجماعًا.

١. من الناس من يعد الإجماع الإجماع المتقدم كأحمد، إذن فمعرفة مسالك العلماء في مرادهم بالإجماع هذه مهمة، وممن عني بهذا المسلك، ولو جُمع كلامه وكلام غيره لكان جيد، الشيخ تقي الدين في تعليقه على ابن السبكي.

٢. أنه يجب أن تعلم ما نوع الإجماع، فبعض الناس قد يحكي إجماعًا، ويعني به الإجماع الظني الذي ليس بقطعي، مثل الإجماع السكوتي، وغيره من أنواع الإجماعات التي تقدم ذكرها عندما يتحدث عن الإجماعات، كما أن هناك أمور يعدها البعض إجماعًا، والبعض لا يعدها إجماعًا مثل اتفاق الأربعة، أو اتفاق اثنين أبي بكر وعمر، اتفاق العترة، وهكذا.

إذن يجب أن تعرف طريقة الحاكي، ونوع الإجماع نفسه، فإن الإجماع أنواع، وليس إجماعًا واحدًا.

هذه مسألة.

المسألة الثانية: أن الترمذي نُقِلَ عنه مسائل هي أربعة أحاديث، سأذكر لكم من جمعها بعد قليل، ذكر الترمذي في جامعه أربعة أحاديث أن أهل العلم تركوا العمل بهم، ومنها الحديث الذي أورده أخونا، وهو حديث ابن عباس، ومنها "**القتل في الثالثة أو في الرابعة لشارب الخمر**"، ومنها «**مَنْ غَسَّل مَيِّتًا فَلِيَغْتَسِل**» فهذه أربعة أحاديث أوردها أبو عيسى الترمذي وقال: {إن أهل العلم على ترك العمل بها}.

جمع هذه الأحاديث وزاد عليها غيرها ابن رجب في كتابه العظيم [شرح علل الترمذي]، فقد أورد عددًا من الأحاديث التي ليس لها ناسخ. انتبه لهذا القيد المهم؛ لأني وجدت بعض المعاصرين جمع كتابًا في جمع الأحاديث التي لم يعمل بها العلماء، وكل الذي أورده غير التي أوردها ابن الترمذي وابن رجب كلها أحاديثٌ إنما قيل: إنها منسوخة، وقد علمنا الناسخ، أما هذه الأربع فلا يعلم لها ناسخ.

طيب، هذه المسائل التي قيل: أن أجمع العلماء عليها لنا توجيهان فيها:

التوجيه الأول: أن بعضًا من أهل العلم يقول: ليس بصحيح، بل ما من حديثٍ إلا وقد عُمِلَ به؛ لأنه قد لا يكون عُمِل بإطلاقه ولا بعمومه.

فعلى سبيل المثال: حديث **"قتل شارب الخمر في الثالثة أو الرابعة"** هي رواية عن أحمد، وقول الظاهرية أنه يُقتَل؛ لكن ليس حدًّا وإنما تعزيرًا، فاخْتُلِفَ في فهم صفة قتلهم.

حديث الجمع يعمل به الحنابلة حديث ابن عباس، فإن الحنابلة يرون أن الحاجة مبيحة للجمع، وعندهم باب الجمع أوسع بكثير من باب قصر الصلاة، فإن قصر الصلاة عندهم ليس له إلا موجبان فقط: الخوف والسفر، بينما الجمع موجبه كثير، بل قالوا: كل من أسقط الجماعة أباح الجمع، كل ما أسقط الصلاة الجماعة في المسجد طبعًا يقصدون فقد أباح الجمع، ومما يدل على هذا فهم قول عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: **"من جمع بين صلاتين من غير حاجة فقد أتى كبيرةً من كبائر الذنوب"** فدل على أن الحاجة مبيحة، ولكن الرجل متعبد بينه وبين الله -عَزَّ وَجَل- في الحاجة، فقد تكون حاجة خاصة، وقد تكون حاجة عامة. إذن ففقهاء أحمد عملوا به.

حديث: «مَنْ غَسَلَ ميِّتًا فَلْيَغْتَسِل» عمل به فقهاء الحنابلة في موضعين:

فقالوا: إن هذا الأمر يدل على الندب، فقالوا: إن تغسيل الميت يندب له الغسل وليس بواجب.

وإن قلنا: إن دلالة الأمر والوجوب مع أن عندنا أن دلالة الأمر حقيقة الوجوب والندب معًا، فنحمل أن من غسَّل فليغتسل يحمل على أن يتوضأ؛ ولذلك قالوا: إن من موجبات الوضوء تغسيل الميت.

إذن فقط فائدتان:

الفائدة الأولى: طبعًا المشاهد الأربعة من غير نقصٍ ولا قصورٍ في غيرها من المذاهب إعمال لأحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مذهب أحمد، فلا يكاد يوجد عندهم حديث يقول: لا نعمل به، لا بد أن يعملوا به، ولكنهم يوجهونه بما يتوافق مع غيره؛ كما أنه من أقل المذاهب قولًا بالنسخ.

إذن عرفنا من هذا أن قولهم إنما هو قول الأكثر.

التوجيه الثاني: الحديث الذي ذكرناه في باب الإجماع، هل الإجماع يكون ناسخًا أم لا؟

أو ربما ستأتي هذه المسألة، بعض الناس يتساهل فيقول: الإجماع ناسخ، ومراده بالإجماع الناسخ أنه كاشفٌ لوجود دليل ناسخ، ولكن لم ينقل لنا الناسخ، فالإجماع بذاته لا ينسخ، إذ الدليل لا بد أن ينسخه دليلٌ مثله، ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:١٠٦] فلا بد أن تكون في قوتها أو مثلها، والإجماع ضعيف، فلا ينسخ لا سنة ولا كتابًا، لكن قد يخفى علينا الدليل في بعض الأزمنة، وفي بعض الأمكنة، ولكن يظهر لنا الحكم، الحكم لا يخفى على الناس، فيكون الإجماع كاشفًا له.

مثلما نقول: إن قول الصحابي قد يكون الحديث لم يرد مرفوعًا، وقول الصحابي له حكم المرفوع. نفس الفكرة.

وقد قال الشيخ تقي الدين، قال: {كنت أظن أن كل من قال: إن الإجماع يكون ناسخًا مراده أنه يكون كاشف؛ لأن مآل هذا القول خطير، فإن مآل القول بأن الإجماع ينسخ الأحاديث يؤدي إلى تعطيل الأحكام، حتى وجدت كلامًا للنظَّام يصرح بهذا المعنى، وهذا يدلنا على أن بعض الذين يحكِّمون العقل قد يؤدي قولهم للوازم مخالفة لأصل الدين بكليته. وهذا خطير جدًّا.

يقول: النظَّام وجدت له كلام كالصريح، مع أني كنت أتأول كلامه، لكن وجد له كلامًا صريحًا في هذه المسألة.

س/ أخر مسألة: أخونا يقول: هل تكلم الفقهاء عن الشخصية المعنوية في غير باب الوقف وبيت المال؟

ج/ لا، مو أهم مسألتين هما هذان الموضعان، وهذه المسألة تكلم عنها المعاصرون كثيرًا، والحقيقة أن من أجود من تكلم عنها شيخنا الشيخ مصطفى الزرقا –عليه رحمة الله– فقد أجاد في الكلام عنها كلامًا جيدًا، ومن المعاصرين من ينكرها، وقد توفي، ألف فيها كتابًا فيقول: {أريني الشخصية المعنوية لأسلم عليها، وألمسها بيدي} فلا يوجد.

ولكن قاعدة الفقهاء في الذمة المالية، عندما تكلموا عن الذمة: تقتضي نفي ذلك؛ لأنهم قالوا: أن الذمة من شرطها الذمة قال صاحب [الكشاف]: {ومعنى الذمة صلاحية المرء للالتزام والإلزام، فالالتزام أن يكون في ذمته مال، والإلزام بأن تصح منه التصرفات}.

فالذمة عند قاعدتهم أن الذمة من شرطها الآدمية، فيقولون: لا بد أن يكون الشخص آدميًّا، والشخص الاعتباري ليس آدميًّا.

فنقول: إنه قد جاءنا صورتان تأولنا فيهما فقلنا في الوقف: فإن من أوقف على مسجد لم يوقف على آدمي، لكن أجاب المذهب أنه يكون في مِلْك الموقوف عليهم.

يعني هنا ثلاث روايات:

- المشهور الأولى: أن الوقف يكون في مِلك الموقوف عليهم.
- الرواية الثانية: أنه في مِلك الله -عَزَّ وَجَل-.
- الرواية الثالثة: أنه يبقى في مِلك الوقف.

والمعتمد الأولى، فمن أوقف على مسجدٍ فقد أوقف على المسلمين؛ لأن المسلمين هم المنتفعون من المسجد، وكذلك بيت المال معناه ملكٌ عامٌّ للمسلمين.

والشخصية الاعتبارية أو المعنوية حقيقتها: أن المساهمين فيها هو كالأجزاء والأعضاء في الشخص، ففي هذه الحال يكون هم المالكين له، وإن كانت الذمة منفصلة عن ذمتهم كانفصال ذمة بيت المال والوقف عن ذمة الموقوف عليهم، فمن حيث المبدأ هو مقبول شرعًا، وأما الشرط فتقدم لك أنه ليس منفصلًا تمام الانفصال عن الآدمي.

والآن عمل الناس كلهم بلا خلاف عملي على الشخص الاعتباري، نصف نظام الشركات الآن، يعني نظام الشركات الجديدة الرابع شخصية الفرد الواحد، أول كان عندنا أن الشركة المساهمة لا بد أن يكون عدد المساهمين أظن ستين ما أدري مئة، الآن نظام الشركات الفرد الواحد، فتجعل لك ذمة منفصلة عن ذمتك الشخصية، بشرط أن يعترف بها نظام الشركات.

فالآن الدنيا كلها قائمة على الشخصية المعنوية، إلغاؤها تجعلك يعني تسبب حرج شديد جدًّا للناس، وهذا القول متجه في الاعتراف بالشخصية الاعتبارية.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.


بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الخامس والعشرون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"مسألة: الخطاب العام كالناس والمؤمنين ونحوَهما يشمل العبد عند الأكثر. وقال الرازي الحنفي: إن كان لحق الله تعالى".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

عندما تكلم المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن صيغ العموم، وهل يدخل فيها النساء أم لا؟

بيَّن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن الصيغ نوعان:

- صيغٌ تكون عامةً للرجال والنساء، فتدخل فيها النساء قطعًا.
- وهناك صيغٌ تكون خاصةً بالرجال ولا يدخل فيها النساء إلا بقرينة.

وبين هاتين الصيغتين، أو بين هذين النوعين صيغٌ مترددٌ فيها، وفيها خلاف.

ومن هذه الصيغة التي ذكرها المصنف، فقال: (**مسألة: من الشرطية تعم المؤنث عند الأكثر، ونفاه بعض الحنفية**).

(**مَن**) هي من صيغ العموم كما تقدم معنا سواء كانت شرطيةً، أو استفهاميةً، أو موصولة.

ولكن عموم (مَن) هذه أهو عامٌّ للذكر والأنثى، أم هو خاصٌّ بالذكر، ولا تدخل فيه الأنثى إلا بقرينة؟

ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- القول الأول وهو قول أكثر أهل العلم: أن (مَن) تعم المؤنث والمذكر معًا، قال: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم. وقد بيَّن ابن مفلح من المراد بالأكثر، وأنهم الأئمة الأربعة جميعًا.

ثم قال المصنف: (**ونفاه بعض الحنفية**).

جاء عن الحنفية مسألة مشهورة، وهم انهم يرون أن الأنثى لا تقتل إذا ارتدت، فلما أشكل عليهم حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- «**من بدَّل دِينَهُ فاقْتُلُوه**» وجه جمعٌ من الحنفية هذا الحديث بعددٍ من التوجيهات:

فجاء عن بعض الحنفية، وليس هو موجودًا في أغلب كتب فقه الحنفية: أن (مَن) في هذا الحديث؛ أي «**من بدَّل دِينَهُ**» أنها خاصةٌ بالذكر، ولا تدخل فيها الأنثى، وأُخِذَ من ذلك أن بعض الحنفية يرون أن (من) الشرطية تكون خاصةً بالذكور دون الإناث.

وهنا تأتي فيها مسألة وهي: قضية أن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عنون هذه المسألة بقول: (**من الشرطية**) فخصها بشرطية دون ما عداها، وقد تبع في ذلك ابن مفلحٍ، وابن مفلح تابع في ذلك لابن الحاجب، وابن الحاجب يتبع ذلك أبا المعالي الجويني، وقد اعتُرِض عليهم في تخصيصهم هذه المسألة بـ(من) الشرطية دون غيرها، كالاستفهامية ونحو ذلك.

فذكر الصفي الهندي في كتابه [النهاية]: {أنه لا فرق بينها}؛ أي بين الشرطية وغيرها كالاستفهامية، وأن هذا الخلاف جارٍ في جميع هذه الصيغ، وبناءً على ذلك فإن بعضًا من المحشِّين وهو العطار في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع، قال: {إن تقييد هذه المسألة بالشرطية فقط لا مفهوم له، بل إن الاستفهامية تأخذ حكمها كذلك} ثم قال: {وإن هذا التقييد ليس بجيد؛ لأن الأولى ألا يذكر في المسألة إلا ما له مفهوم}.

يمكن أن يوجه كلام المصنف وغيره بأنه ذكرٌ لأحد الصور، والباقي يقاس عليه. كما ذكر ذلك الشيخ زكريا في كتابه [الغاية] شرح اللب.

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- المسألة التي قرأها القارئ قبل قليل، قال: (**مسألةٌ: الخطاب العام كالناس والمؤمنين ونحوهما، يشمل العبد عند الأكثر**).

هذه المسألة تتعلق بمسألة دخول العبيد في خطاب الشارع العام، فقال المصنف: (**الخطاب العام**)؛ أي بجميع الصيغ العامة المتقدمة، سواءً كانت جمعًا محلًّا بـ(**ال**) الجنس، أو المفرد، أو مَن، أو غيرها مِن الصيغ التي تقدم ذكرها.

ومثَّل المصنف بمثالين، فقال: (**كالناس**) وهو اسم جنسٍ، و(**المؤمنين**) وهو اسم جمعٍ دخل عليه (ال) الجنس ونحوهما من الصيغ التي تقدم ذكرها، قال: (ويشمل العبد) والمراد ب(العبد)؛ أي القِن، وبناءً على ذلك فكل صيغةٍ عامةٍ ترد من الشارع فإنه يدخل فيها العبد، ولا يحتاج إلى دليلٍ أو قرينة لدخوله، ولا يُخرج منها إلا بدليلٍ أو قرينة.

قال المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم.

والمراد بـ(**الأكثر**) هؤلاء هم جمهور العلماء، وقد قال بذلك من أصحاب الإمام أحمد أبو محمد التميمي، وابن عقيل، وأبو الخطاب شيخه، وأبو البركات، وقال يوسف: {هذه إن أكثر الأصحاب عليه}، وقد جاء عن أحمد نصوصٌ كثيرة تدل على أنه نصَّ على هذه المسألة حتى قال ابن عقيل: نص عليه أحمد في مواضع كثيرة في (٦:٢٧) والشهادات، واللعان، وغيرها من الصيغ التي حكا فيها الحكم للحر والعبد معًا.

ثم قال المصنف: (**وقال الرازي الحنفي**) الرازي الحنفي إذا أطلق فالمراد به الجصاص صاحب [الفصول]، وهذا النقل المنقول عنه هنا لم أجده، ربما يوجد في غير الأجزاء المطبوعة من [الفصول]، وربما لم أستطع الوقوف عليه.

قال: (**وقال الرازي الحنفي: إن كان لحق الله تعالى**)؛ أي إذا كان الخطاب والأمر لحق الله -عَزَّ وَجَل- فإنه يشمل العبيد كذلك، وإن كان الخطاب لحق الآدميين فإنه لا يشملهم، وسيأتي المثال عليه بعد قليل في الشهادة؛ لأن الشهادة تصلح للتمثيل لهذا القول، والقول الثالث الذي سأذكره.

وهذا القول الذي جاء عن الرازي لم أقف أن أحدًا من أصحاب أحمد قال به، لكن هناك قولٌ ثالث، وهو قولٌ ذكره التميمي عن بعض أصحاب الإمام أحمد، ونسبه أبو البركات كذلك تبعًا له لبعض أصحاب الإمام أحمد، وقال به أكثر المالكية، وبعض الشافعية، وهو أن الخطاب أو اللفظ العام لا يشمل العبيد مطلقًا، سواءً كان لحق الله -عَزَّ وَجَل-، أو لحق الآدميين، والمصنف أغفل هذا القول

ربما أن ذِكره لقول الرازي إيماءٌ لهذا القول ربما، ولكن ذكره لهذا القول أولى؛ لأن بعض أصحاب أحمد قالوا بهذا القول، ولم يقولوا بالقول الثاني الذي حكاه.

من الأمثلة المهمة المتعلقة بهذه المسألة وتنبني عليها الخلاف: أن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[البقرة:٢٨٢] فقوله: ﴿مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[البقرة:٢٨٢] هذه من صيغ العموم؛ لأنها جمعٌ مضاف، والجمع المضاف يفيد العموم كما تقدم معنا.

فعلى القول بأنه يشمل الأحرار والعبيد معًا، فالواجب أن تقبل شهادة العبيد، وهذه إحدى الروايتين في مذهب الإمام أحمد، بل قد نص عليها أحمد في أكثر من موضع، بل قد حُكِيَ إجماع الصحابة عليه فيما نقل عن أنس.

وأما قول الجمهور، ومشهور مذهب الإمام أحمد: أن العبد لا تقبل شهادته، ولكن القول الأول أحظ بالنظر في الاستدلال في هذه المسألة، فإن الأصل أن اللفظ العام يشمل الأحرار والعبيد معًا؛ ولذا فإن الشيخ تقي الدين اختار: أن العبيد تقبل شهادتهم ولا ترد؛ لأنهم داخلون في هذا العموم، والحقيقة أن هذا القول أحظ بالدليل، واحظ بالنقل، كما نقلت لكم عن أنس -رَضِيَ الله عَنْهُ- أنه يكاد أن يكون إجماعًا متقدمًا في عهد الصحابة عليه.

ولذلك هنا مسألة مهمة: بيَّن المؤلف وهو ابن اللحام في كتابه [القواعد]: أن هذه القاعدة وهي قاعدة أن اللفظ العام يشمل العبيد قد خالفها أصحاب أحمد في المشهور في كثيرٍ من الصور، وأن الصواب أن نطرد هذه القاعدة، إلا أن يدل دليلٌ صريحٌ على إخراج العبيد.

يقول ابن اللحام: {وادعى الأصحاب في صورٍ كثيرةٍ أنها خرجت عن القاعدة بدليل} قال: {وفي كون ذلك دليلًا تخرج به نظر، والأظهر جعله كالحر في جميع أحكامه، إلا ما أجمعت على خلافه؛ أي الأمة- أو صح الحديث بخلافه} وهذا الكلام من ابن اللحام في غاية الدقة.

ولذلك فإن من المرجحات، ومنها مسألة الشهادة، وهي من أشهر المسائل: الأصل أنه لا يفرَّق بين العبد وبين الحر في قبولها. وهذه المسألة وإن لم تكن في زماننا ذات أهمية، إلا أن أثرها القضائي عندما كان العبيد والأرقة موجودين أثرها كبير ومهم.

"مسألة: مثل يا أيها الناس، يا عبادي، يشمل الرسولَ عند الأكثر. وقال الصيرفي والحليمي: إلا أن يكون معه (قُل)".

هذه المسألة المصنف عنون لها في كتابه [القواعد] بالمخاطَب، بفتح الطاء، فيكون اسم مفعول، المخاطب هل يكون داخلًا في العمومات الواقعة معه أم لا؟

وصورة ذلك أن هذا المخاطَب إذا خُوطبَ من الشارع بلفظٍ هل يدخل فيه أم لا؟

والمخاطَبُ:

- إما أن يكون هو الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهي المسألة التي بحثها المصنف.

- وإما أن يكون المخاطب غير الرسول -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كأحد الصحابة، أو عمومهم، فإنه كذلك هل يدخل فيه أم لا؟ هذه كذلك.

وقبل أن نبدأ بهذه المسألة أريد أن أبيِّن إشكال هذه المسألة، حيث أن هذه القاعدة عند أصحابنا تُحكى بصيغتين:

- **تارةً يقولون**: المخاطَب يدخل في العموم.

- **وتارةً يقال**: المخاطب لا يدخل في العموم.

ووجه التفريق بينهما وأشار لهذا الأمر المؤلف وهو ابن اللحام في [القواعد]: أنه إذا كان المخاطِبُ هو الشارع؛ أي الله -عَزَّ وَجَل- خاطب النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإن المخاطَب وهو الرسول

يدخل في العموم، وأما إن كان المخاطِب أحدًا من الناس، فإنه لا يدخل في العموم، كما لو قال شخص: من دخل داري فله كذا، فهو ليس داخلٌ في هذا، أو قال: [من دخل داري فأعطه كذا] فليس داخلًا في هذا العموم، وهذه قاعدة المذهب.

ولذلك يقول المصنف: (**قاعدة المذهب تقتضي عدم الدخول، ولكن المرجح عند أكثر الأصوليين أن الخطاب العام يتناول الرسول**).

وقد يقال: إنما كانت قاعدة المذهب مخالفةً لقاعدة أصول؛ لأن خطاب الشارع المراد به التعبد وهو العام، وأما قاعدة المذهب فهي أقوال غير الشارع؛ يعني كلام المكلفين، ومثل ما ذكرنا في المسألة التي قبل: أن هناك القاعدة قد تنقلب إلى عكسها فيما إذا كانت في كلام المكلفين، لا في كلام الشارع.

يقول المصنف: (**مثل: يا أيها الناس، ويا عبادي**) بدأ يتكلم المصنف في الأمثلة التي وردت، وهي الأمثلة التي جاء فيها صيغةٌ عامة.

وهذه الصيغ العامة نقلت للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وخوطب بها، فهل تشمله أم لا؟

نقول: محل هذه الصيغ العامة فيما إذا لم تجد قرينةٌ تدل على خروج، فيما لو كانت القرينة كـ(**يا أيتها الأمة**) وليست (**يا أيها الناس**) ونحو ذلك.

يقول المصنف: (**يشمل الرسول -عَلَيْهِ السَّلَام- عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم، ممن جزم بذلك أبو البركات، وابن مفلح، وجزم به الطوفي، وقال: {إنه قول الأكثر}.

وقال المرداوي: {إنه الصحيح، عليه جماهير أهل العلم}.

ثم حكى المصنف قولًا آخر، فقال: (**وقال الصيرفي والحليمي**) وهذان الشخصان هما من فقهاء الشافعية، والمصنف تبعًا لغيره نقل هذين القولين عن إمام الحرمين الجويني، والجويني ذكر قولهما وضعفه.

وعبارة الجويني في [البرهان]: {هذا ذكره الصيرفي وارتضاه الحليمي، وهو عندنا تفصيلٌ فيه تخييلٌ يبتدره من لم يعظم حقه من هذا الفن}.

الجويني أحيانًا قد يُغلط العبارة وخاصةً في [البرهان]، بل وفي غيره، في الكتاب الذي سماه [مغيث الخلق] أغلظ جدًّا على فقهاء الحنفية، ربما بعض الناس قد يكون وخاصةً من كان ذا أدب وبلاغة، والجويني صاحب أدب وبلاغة، فالذي يكون عنده أدبٌ وبلاغة؛ يعني لسان وقدرة على البيان ينسى نفسه أحيانًا في الرد على بعض أهل العلم، وإلا فالصيرف والحليمي من أعيان الشافعية، ولكن كأن الجويني شدَّ عليه فيقال: {إنما يقول بهذا من لم يعظم حظه من هذا الفن} كما قال.

قال المصنف: **(وقال الصيرفي والحليمي)** عرفنا أن هذا النقض بواسطة إمام الحرمين **(إلا أن يكون معه)**؛ يعني إلا أن يكون في أول الخطاب أمرٌ للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالتبليغ، بأن يقال له: **(قُل)**، فيقال: **(قل: يا أيها الناس، أو قل: يا عبادي)** فإنه إذا كان كذلك فإنه لا يتناول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وأما إن لم يكن فيه **(قل)** فإنه يتناوله.

من أمثلة ذلك: قول الله -عَزَّ وَجَل-: **﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ﴾**[الأنعام:١٣٥]، **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾**[الأعراف:١٥٨]، **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾**[يونس:١٠٤]

هذه المسألة التي أوردها المصنف هل لها ثمرة، أم ليست لها ثمرة؟

هناك مسلكان لأهل العلم:

- **قيل**: أنه لا ثمرة لها؛ لأنهما من خطابٍ خوطب به المؤمنون إلا وقد كُلِّف به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الجملة؛ لأن الأدلة قد دلت على تكليفه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- وأمره بالعبادة، فيكون الدليل خارجي، فلا ثمرة لها.

- **وقيل**: بل لها ثمرة، وذلك إذا فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فعلًا يخالف الأمر العام هل يكون ذلك في حقه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- نسخًا، أم نقول: إنه ليس بنسخٍ لأنه ليس مخاطبًا به؟ هذا هو محل المسألة، وعلى العموم: ثمرتها في الغالب تكون نادرة.

"مسألة: في تناول الخطاب العام من صدر منه من الخلق، فيه ثلاثة أقوال، ثالثها: يتناول، إلا في الأمر، واختاره أبو الخطاب".

هذه المسألة عكس السابقة:

الأولى: هل يتناول المخاطب لفظ العموم؟ هذه عكسها، وهو: هل يدخل المخاطِب بكسر الطاء اسم فاعلٍ هل يدخل المخاطِب بخطابه العام أم لا يدخل؟

صورة ذلك إذا صد خطابٌ من مكلفٍ. هنا لا يتصور صدور الخطاب من الشارع، وإنما دخوله من المكلف؛ ولذلك عبَّر المصنف **(من صدر منه من الخلق)**.

إذا صدر خطابٌ من أحد المكلفين بصيغةٍ عامة، فهل يدخل في ذلك الخطاب أم لا؟

هذه المسألة ذكر العلماء أن لها حالتين:

- **الحالة الأولى**: أن يكون ذلك المكلف هو النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيكون هو المتكلم، وهو الذي خاطب أمته. وهذه مسألة مشهورة ويسمونها إذا أمر النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أمته هل يدخل -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- في عموم الأمر أم لا؟

- **والحالة الثانية**: أن يكون المتكلم غير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من المكلفين، وهذا كثير جدًّا في الصور.

يقول المصنف: (**في تناول الخطاب العام**) يعني إذا كان صيغة الخطاب خبرًا كان أو أمرًا صيغته عامة، (**من صدر منه من الخلق**) هذا يدلنا على أن ألفاظ الله -عَزَّ وَجَل- في الكتاب لا تكون داخلةً في هذه المسألة وإن من تكلم بألفاظ الخلق، وألفاظ الخلق يشمل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأصحابه، وقد ذكر الشيخ تقي الدين عن الحلواني: {أن الخلاف فيهما واحد في المسألتين -أي في الحالتين-}.

قال: (**فيه**) (**فيه**) معناها أي في هذه المسألة، وكثيرًا ما يستخدم الفقهاء ضميرًا يذكرونه ويحيلون عليه وإن لم يكن موجودًا، وهذه مشهورة جدًّا في استخدام الفقهاء وإن عيب عليهم ذلك؛ ولذلك فإن بعضًا من العلماء لما أورد عبارة المصنف وهو الشارح؛ أي الجراعي، قال: {إن كلمة فيه هذه لا فائدة منها ولا غرض، فلو حذفها لكان أجود}.

قال: (**فيه ثلاثة أقوال**) وأورد المصنف ثالثها فقط. هذه الطريقة وهو القول بثلاثة أقوال وثالثها من غير أن يقول: أصحها، هذه الطريقة يسمونها بالخلاف المطلق؛ يعني أن المصنف أطلق الخلاف ولم يرجح أيًّا من هذه الأقوال.

والمسألة فيها ثلاثة أقوالٍ:

- **القول الأول مفهوم من سياق المصنف:** أن الخطاب العام يتناول من صدر منه، وهو المخاطِب. وهذا القول عليه كثيرٌ من فقهاء أصحاب الإمام أحمد، جزم به القاضي، والموفق ابن قدامة، والطوفي، بل قال الطوفي: {إنه قول الأكثر}، وكذلك قال المصنف في كتابه [القواعد]، وقال أبو البركات: {إنه الأقيس بكلام أصحابنا} يعني أقيس بطريقة استخداماتهم في الأدلة، وذكر القاضي: {أن أحمد أومأ إليه في مسائل أوردها}
- **القول الثاني عكسه:** وهو أن من صدر منه الخطاب من الخلق لا يدخل في لفظه العام، وهذا قولٌ عند أصحاب الإمام أحمد، قال به من أصحاب الإمام أحمد أبو محمد التميمي في رسالته في [الأصول] المطبوعة، وقال عبد الحليم بن تيمية والد الشيخ تقي الدين وابن المجد: {إن أكثر

كلام القاضي عليه} الذي في [العدة] على القول الأول، بينما ذكر أكثر كلام القاضي على هذا، وأنه لا يدخل، وقد نسب القاضي أبو يعلى في [العدة] هذا القول لأكثر الفقهاء والمتكلمين، لكنه رجح الأول في العدة، وأما في غير [العدة] كما هو ظاهر كلام الشيخ عبد الحليم: أن أكثر كلامه على القول الثاني.

- **القول الثالث**: هو الذي أورده المصنف عن أبي الخطاب، قال: **(يتناوله إلا في الأمر)** حقيقة هذا القول هو التفصيل بين العام إذا كان قد وردَ في خبر، وبين العام إذا كان وردَ في أمرٍ، فإن كان العام قد ورد في خبرٍ، فإن المتكلم الذي صدر منه الخطاب يدخل تحته، وإن كان العام قد صدر في أمرٍ فإنه لا يدخل تحته، وهذا مبني على اشتراط العلو أو الاستعلاء الذي تقدم معنا في أول مباحث الأمر، والمرء لا يتصور أن يأمر نفسه. هذا كلام أبو الخطاب في هذه المسألة، وجزم به، بل قد جزم أن أكثر الفقهاء على هذا القول، مع أن شيخه أبا يعلى ذكر أن قول أكثر الفقهاء على الأول، ولكن التفصيل هنا من أبي الخطاب في بيان قول العلماء في هذه المسألة.

"مسألة: مثل ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣] يقتضي أخذَ الصدقة من كل نوع من المال عند الأكثر".

هذه المسألة التي أوردها المصنف الحقيقة أنه أورد مثالًا وسكت، فتكلم عن مسألة (﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣]) هل هي عامةٌ أم ليست بعامة؟

وقبل أن أبدأ بشرح هذه المسألة، وما الذي تندرج تحته من المعاني، لننظر لهذه الآية التي أوردها المصنف؛ فأنه ذكر قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣].

العلماء يقولون: أن هذه الآية فيها عمومان:

- **العموم الأول**: عموم الأموال؛ لأنه جمعٌ مضاف، عُرِّف بالإضافة، فيكون عامًّا، فهذه الآية دلت على عموم جميع الأموال.
- **العموم الثاني في هذه الآية**: عموم الأفراد وهو الضمير، فإن الضمير له عموم، وأظن أني تكلمت عن هذه المسألة قبل، ووجه ذلك: أن جميع من كان عنده مالٌ يؤخذ من ماله الصدقة.

إذن هذه الآية فيها عمومان هل يعمل بهذين العمومين أم لا؟ كيف يعمل بهما؟

نقول على سبيل المثال: إن هذه الآية دلت على أخذ الزكاة من جميع الأموال إلا أن يرد دليلٌ يدل على إخراج نوعٍ من الأموال، فنستدل بها أولًا على أن الخيل فيها زكاة إلا أن يرد دليل خاصٌّ على خروجها.

ومن الأدلة الخاصة على الخروج: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَيْسَ عَلَى المرْءِ فِي عَبْدِه، وَفي دَارِه، وَدَابتِهِ زَكَاة**» وغير ذلك من الأدلة، هذا الحديث يدل على عدم اشتراط النصاب إلا أن يدل دليل، فجاءنا دليلٌ يدل على اشتراط النصاب، «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْس أَوَاقٍ صَدَقَة**» وهكذا من الأدلة التي تكون مخصصةً لهذا العام.

من أهم الصور، أو المسائل التي بنيت استدلالًا على هذه المسألة وفيها خلاف عمومان، سأورد عمومين:

- العموم الأول متعلق بعموم الأموال.
- والثاني متعلق بعموم الأشخاص.

فأما عموم الأموال: فهي المسألة المشهورة، وهي مسألة زكاة عروض التجارة، فعروض التجارة استُدل على وجوب الزكاة فيها بهذه الآية، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾[التوبة:١٠٣]، وعروض التجارة من الأموال، بل قال بعض أهل العلم: {إن أظهر الأموال هي عروض التجارة وهي

أكثرها} فالذي تكون عنده أموال طائلة أغلب الملاك أو الأثرياء إنما أموالهم الطائلة هي عروض التجارة؛ ولذلك كان تبادرها لهذا العموم أولى.

ولذلك نستدل بهذه الآية على ابن حزمٍ حينما أنكر ابن حزمٍ وجوب الزكاة في عروض التجارة، ومن هذا الاستدلال استدلال ابن عبد البر عليهم، فللحافظ ابن عمر بن عبد البر نفس الاستدلال الذي أوردته لكم، وقال: {إن هذا دليلٌ على أهل الظاهر؛ لأن أهل الظاهر يطلقون العموم، فالواجب عليهم العمل بهذا العموم، ولا يُخرَج عنه} وكلام ابن عبد البر هو في محله، فإن هذا يدل على العموم.

طبعًا للفائدة: ابن حزم له إجابة عن هذا الاستدلال أورده في كتاب [الإحكام في الأصول] وهو استدلالٌ فيه بعض التكلف، فقال: {إن هذا العموم استثناء، وذلك أن الأصل أنه لا يجوز أخذ مال مسلمٍ إلا بطيب نفسٍ منه، فجاءنا الاستثناء وهو أخذ الزكاة، فحينئذٍ نقول: يجب أن يكون الاستثناء ضيقًا، فيكون اللفظ مجملًا، وحينئذٍ نقول: لا نصير في تفسير ذلك المجمل إلا بنصٍّ صريحٍ، أو إجماعٍ مقطوعٍ به. وهذه سأذكرها عندما نذكر مسألة عنونة هذه المسألة بم تكون.

المسألة الثانية في عموم هذه الآية: في عموم الأفراد في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[التوبة:١٠٣] الضمير يشمل كل الأفراد، فيشمل الصغار والكبار؛ ولذلك فإن المجنون عند الجمهور، والصغير الصبي يزكى ماله، ويجب على وليه أن يخرج زكاة ماله، وإلا فقد بقيت ذمته منشغلة به، وهذا عليه قضاء الصحابة، فقد جاء عن عمر، وعن علي –رضي الله عنهما– أنهم كانوا يقولون: **"اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة"** إذن هذه عمومان في هذه الآية.

نذكر هذه المسألة ثم أعود لمسألةٍ مهمةٍ متعلقة بها.

قال: (مثل) أي قول الله تعالى (﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣] **يقتضي أخذَ الصدقة من كل نوع من المال**) أي من جميع الأموال (**عند الأكثر**) قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم.

وقد قيل: إن الذين خالفوا في هذه المسألة ابن الحاجب الذي هو أصل كتاب صاحبنا، وقد أخذه ابن الحاجب مما مال إليه الآمدي، وأنتم تعلمون، وكررت أكثر من مرة أن ابن الحاجب أخذ مضمون كتابه من الآمدي، وإن لم يأخذ نصه.

وكذلك أيضًا ممن قال بهذا القول من الحنفية الكرخي.

المسألة المهمة عندي حقيقةً: لِمَ قال هؤلاء: إن هذه ليست بعامة؟

ومعنى كونها ليست بعامة؛ أي أنها مجملة، فلا بد من البحث عن دليلٍ مبينٍ للمال، ومبيِّنٍ لملَّاك المال.

وجدت لأهل الأصول أكثر من طريقة في حكاية سبب الخلاف في عموم هذه اللفظة أم لا:

من طرقهم في ذلك:

وهو طريقةٌ عامة تشمل أغلب الأفراد التي تحتها: وهو ما ذكره الجصاص في [الفصول] حينما ذكر أن العموم إذا كان بلفظٍ مجملٍ هل يصح الاحتجاج به أم لا؟

ووجه ذلك من الآية، قال: (**إن قول الله -عَزَّ وَجَل- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾**[التوبة:١٠٣])، (﴿صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣]) هذه مجملة لا يعرف مقدارها، فهل يصح أن نستدل بهذه الجملة التي في بعض أجزائها إجمال، فنستدل بالجزء الذي فيه العموم، وإن كانت الجزء الباقي إجمال أم لا؟

هذه الطريقة الأولى في حكاية سبب الخلاف.

الطريقة الثانية: هي التي ذكرها أبو زيد الدبوسي، وتبعه عليها بعض الأصوليين المتأخرين، ومنهم: محمد بن إسماعيل الصنعاني، فذكر أن سبب الخلاف هو الجمع المضاف إلى الجماعة، أموال أضيف إلى جماعة، وهو ضمير الجمع هم، ﴿أَمْوَالِهِمْ﴾[التوبة:١٠٣]، ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[التوبة:١٠٣] هذه طريقة أبي زيد، وذكرها في النظم الذي شرحه الصنعاني.

الطريقة الثالثة: مشى عليها كثير من الشافعية كالإسنوي، وأبي ذرعة ابن العراقي في شرح [جمع الجوامع] وهو أن الخلاف سببه إذا كان المأمور به اسم جمعٍ مجرورٍ بِمِن ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[التوبة:١٠٣] هكذا صاغها.

وقال بعض المتأخرين، وهي الطريقة الرابعة: أن هذه المسألة الخلاف فيها سببه: أنه إذا اجتمعت صيغة تبعيضٍ وهي (مِن) مع صيغة الجمع، وهي الجمع المعرف بـ(ال)، أو المعرف بالإضافة، فهل تدل على العموم أم لا؟

هذه أربع طرق في حكاية سبب الخلاف.

والخامسة ما نقلته لكم عن ابن حزم: أن ابن حزمٍ يرى أن العموم الذي جاء على سبيل الاستثناء هل يأخذ العموم المطلق أم لا؟ وهذه خمسة طرق في حكاية الخلاف.

لعل هذا هو السبب أن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ذكر مثال، ولم يذكر عنوانًا يعنون به هذه المسألة، أو يذكر حكمًا كليًّا تندرج تحته هذه الأمثلة لسبب الاختلاف الذي أوردته لكم في هذه المسألة. وعلى العموم هذه المسألة كما قلت لكم: هي مسألة مشهورة جدًّا الآية وحدها استدل بها على كثير من المسائل، زكاة الخيل، زكاة أموال الصغار، زكاة أموال المجانين، وهكذا من كثير من المسائل.

"مسألة: العام إذا تضمن مدحًا أو ذمًّا، مثل ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)﴾[الانفطار: ١٣-١٤] لا يمنع عمومَه عند الأئمة الأربعة، ومنعه قوم. ونقل عن الشافعي أيضًا".

هذه المسألة أورد فيها المصنف بعض القرائن التي اختلف هل هي تكون مانعة من عموم اللفظ أم لا؟

فقال: (**العام**) مراده بـ(**العام**) أي اللفظ العام الذي جاء بصيغة العموم، (**إذا تضمن مدحًا أو ذمًّا**)؛ يعني جاء في سياق المدح أو الذم، ومثَّل لذلك بمدحٍ وذم بآيةٍ واحدة، وهي قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- (مثل: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[الانفطار:١٣]) هذه سياق مدح، فصيغة العموم هي ﴿الأَبْرَارَ﴾، وسياق المدح قوله ﴿لَفِي نَعِيمٍ﴾، ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[الانفطار:١٤] العموم هي ﴿الْفُجَّارَ﴾، و﴿لَفِي جَحِيمٍ﴾ هذا سياق الذم، أو تضمن الذم.

قال: (**لا يمنع عمومَه**)؛ أي لا يمنع العموم لجميع الأبرار وجميع الفجار.

قال: (**عند الأئمة الأربعة**) أي جميع أئمة المذاهب الأربعة المعتمد عندهم، وقد نص على هذا جمعٌ من أصولي الحنابلة كأبي الخطاب، وأبي الوفا بن عقيل، وأبي البركات، والشيخ تقي الدين، وابن مفلح، وكذلك المرداوي وغيرهم.

من أمثلة احتجاجهم؛ أي الأئمة الأربعة على أن العام إذا ورد في سياق مدحٍ أو تضمن مدحًا، أو كان في سياق ذمٍّ، أو تضمَّن ذمًّا فإنه يفيد العموم:

استدلالهم بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[التوبة:٣٤] فهذه جاءت في سياق ذم، استُدل بها على أن كل من كان ذا ذهبًا أو فضة، فإنه

يكون مذمومًا، ويحرم عليه ذلك، أُخِذَ من هذا، أو استُدِلَّ بهذا على أن الحُلي فيه الزكاة، وهذا يشمل كل ذهبٍ ومنه الحلي.

فنقول: نعم، هذا الدليل دل على ذلك، لكن قد يُرِد دليل مخصص، فلا بد أن نبحث عن دليلٍ مخصصٍ يخرج الحلي، وهذا صحيح حتى عند مشهور مذهب أحمد، فيرون أن الأصل في الذهب والفضة الزكاة، بخلاف العروض غير الذهب والفضة، فإن الأصل فيها عدم الزكاة.

ولذلك لا تنتقل الأثمان من كونها عروضًا تجب فيها زكاة، إلى عروضٍ لا تجب فيها الزكاة إلا بأمرين وهما:

- الصنعة.
- والنية.

فالصنعة: بأن يكون حليًّا.

والنية: بأن ينوي الاستعمال أو الإعارة. عكس العروض الأخرى، فإن العروض الأصل فيها عدم الزكاة، فلا تنتقل إلى عروضٍ فيها الزكاة، وهي عروض التجارة إلا بأمرين: النية والعمل، فالنية نية التجارة؛ أعني المعاوضة بالبيع والشراء، والعمل هو أحد أمرين:

- إما السوم.
- وإما العرض.

وهذه مسألة مشهورة تذكر في كتاب [الزكاة] من كتب الفقه.

قال: **(ومنعه قومٌ)** هؤلاء القوم الذين أبهمهم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أظهرهم غيره، فقد ذكر أبو الخطاب وابن عقيل: {أن هؤلاء هم بعض الشافعية}، وصرح أبو البركات في [المسودة] بأكثر منهم،

فقال: {قال بعض الحنفية الكرخي وغيره، وبعض المالكية، وبعض الشافعية}، وهؤلاء الشافعية البعض سماهم المرداوي فقال: {هم إلكيا الهراسي والقفال، والقاضي حسين يعني المروزي}.

"مسألة: قول الشافعي: ترك الاستفصال من الرسول -عليه السلام- في حكاية الأحوال يُنزَل منزلة العموم في المقال. قال أبو البركات: وهذا ظاهر كلام أحمد".

هذه المسألة من المسائل اللطيفة في صياغة جملتها، وكذلك هذه المسألة كثيرة الاستخدام في كتب الفقهاء، وسأذكر من الذي يكثر استخدامها بعد قليل من فقهاء مذهب الإمام أحمد.

قبل أن أتكلم عن صيغة هذه المسألة، فلنتكلم عن عموم هذه المسألة:

هذه المسألة ما تعلقها بالعموم؟

المباحث التي سبقت معنا أغلبها متعلقة بأحد أمرين:

- إما صيغة عموم، ودلالتها.
- أو ما يلحق به العموم مثل عموم المضمرات، وعموم الأفعال، وعموم المفاهيم.

هذه المسألة تتعلق بنوعٍ ثالث: وهو ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الأقوال، فهي ألفاظ، لكنها جاءت بغير صيغة العموم، وإنما جاءت بصيغة خصوص، فهي جاءت بغير لفظ العموم، فتعطى حكم العموم؛ ولذلك عبر المصنف **(يُنزل منزلة العموم)** هي ليست عمومًا، لكن تنزل منزلة العموم.

وهذه القاعدة التي أوردها المصنف لأهل العلم فيها مسلكان:

الإعمال: وهو قول الشافعي وأكثر أصحابه على إعمالها، والحنابلة كذلك على إعمالها، كثيرٌ من المالكية كذلك، فالجمهور على إعمال هذه القاعدة.

القول الثاني: الذين لم يعملوا هذه القاعدة وهم الحنفية، فإنهم لم يعملوا هذه القاعدة، وقال به بعض الشافعية مثل إلكيا الهراسي صاحب [أحكام القرآن] فإنه لم يعملها فيما نقله عنه ابن بهادر في [البحر]؛ ولذلك فإنَّا سنمشي الآن على من أعمل هذه القاعدة، وما ينبني عليه.

قول المصنف: (**قول الشافعي**) هذا القول منسوب للشافعي، وقد حكى جمعٌ من أهل العلم: {أنهم لم يقفوا عليه منصوصًا من كلام الشافعي}، أما كتبه المطبوعة فليس فيها ذلك، اللهم إلا كلام بمعناه أورده الشافعي في مسألة من أسلم عن أكثر من أربع زوجات (٤٠:٦) هو بمعنى هذا لكن ليس بنصه.

وأول من نقل عنه هذا الكلام بهذه الصياغة هو الجويني في [البرهان]؛ ولذلك يقول ابن السبكي في كتابه [الأشباه والنظائر] لما أورد هذا القول، قال: {هذا القول لم أجده مسطورًا في كتبه -أي كتب الشافعي- لكن نقله عنه لسان مذهبه، بل لسان الشريعة على الحقيقة يقصد به أبي المعالي الجويني} هذا كلام ابن السبكي نقلته بنصه.

المقصود أن الجويني هو الذي اشتهرت عنه هذه، وأنا لا أستبعد أن الجويني نقله بالمعنى.

لماذا قلت هذا؟

لأني ذكرت لكم قبل: أن النقول التي ينقلها الجويني عن [الرسالة] يزيد فيها وينقص، فدل على أن الجويني ينقل المعاني أكثر مما ينقل الألفاظ عن الشافعي، فهو ينقل بالمعنى، وقد كنت أتوقع، وما زلت أتوقع وعندي احتمال أن الجويني لم يقف على الرسالة للشافعي، احتمالي أنه لم يقف عليها، وأنه ينقل عنها بالواسطة، بواسطة كتاب أبيه أبي محمد، فإن أباه شرح الرسالة، فأنا لا أستبعد أن أبا المعالي لم يقف على الرسالة؛ لأن نقولاته عنها فيها عض الإغراب بعض الشيء، أو أنه ينقل بالمعنى فيزيد كما يدل عليه هذا النقل عنه.

نعم، هذه الجملة يقول فيها الشافعي أو نقلت عن الشافعي بهذه الهيئة قال: (**ترك الاستفصال**) قولهم: (**الاستفصال**)، المراد به طلب التفصيل، تفصيل الأحوال، هذا معنى الاستفصال.

والتعبير بالاستفصال ذكر بعض علماء اللغة: أنها كلمةٌ ليست موجودةً أو مسموعةً عن العرب؛ ولذلك لم ترد في المعاجم اللغوية القديمة، وقيل: إن أول من تكلم بعبارة الاستفصال هو الشافعي، إن ثبت أن الشافعي قد قال هذه الكلمة.

ونحن نعلم جميعًا أن البيهقي قد ألف كتابًا سماه [الاحتجاج بالشافعي] بناه على أن الشافعي كلامه حجة، ومن أحسن من عُنِي بلفظ الشافعي وبيان لغته من المتأخرين الشيخ أحمد شاكر في مقدمته للرسالة له، فقد ذكر اللغة التي كان يتكلم بها كلغة ربيعة في بعض الألفاظ، وله كلامًا لطيف جدًا، وقد أجاد الشيخ أحمد في تحقيقه [الرسالة] أيما إجادة.

لكن للفائدة: من أراد أن يشتري هناك طبعة للرسالة خرجت بعد حياة الشيخ بقليل، طبعة دار التراث في آخرها نحو من أربع صفحات وجدوا في نسخة الشيخ فيها تعديلات بخط يده فصححوها، هذه يغفل عنها كثير من طلبة العلم الذين يعنون بكتاب [الرسالة] فيأخذون مصور الطبعة الأولى نعم، لكن مصورة طبعة دار التراث أجود؛ لأن فيها إشارة إلى التصحيحات التي صححها الشيخ بيده، والتراث طبعت كتابين للشيخ أحمد شاكر، وأثبتوا تصحيحاته، كتاب [الخراج] ليحيى بن آدم، وكتاب [الرسالة].

وهذه طبعة مع أن تصويريها يزهد فيها بعض طلبة العلم، لكنها أجود الطبعات.

إذن عرفنا ترك الاستفصال، قال: (**من الرسول -عليه السلام-**) التعبير بقوله: (**من الرسول**) يدلنا على أن هذه القاعدة المراد بها في كلام الرسول دون كلام المفتين. نعم بعض الفقهاء يجعلها شاملة حتى لكلام المفتين، والصواب: أنها خاصة بالرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قوله: (**في حكاية الأحوال**)؛ أي إذا سئل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن سؤالٍ فأجاب من غير استفصالٍ عن الحال التي كان عليها السائل، هذا معنى قوله: (**في حكاية الأحوال**) يعني لم يقل: احكي لي حالك، ما هو حالك أيها السائل؟ وهذا معنى قوله: (**في حكاية الأحوال**).

قال: (**يُنَزل منزلة العموم في المقام**) قوله: (**يُنَزل منزلة العموم**) كما مر معنا أنه ليس عمومًا حقيقيًّا، وإنما يُنَزل منزلة العموم.

وقوله: (**في المقال**) أي كما لو كان قد جاء بصيغة عمومٍ، والعموم هنا المراد به عموم الأوصاف كما هو ظاهر كلام أغلب العلماء في الأمثلة التي سأورد بعضها بعد قليل، وقد يحتمل عموم الأشخاص كذلك.

صورة هذه المسألة قبل أن أذكر الأمثلة: أن يأتي سائل للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيسأله عن حكم واقعةٍ ما، وهذه الواقعة التي سئل عنها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يكون لها أكثر من صورة، ومع ذلك فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يستفصل منه عن أي صورةٍ كان عليها السؤال، وإنما يجيبه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- دون استفصالٍ عن بيان الصور. فنقول حينئذٍ: إن هذا الجواب يشمل جميع الصور. هذا هو معنى هذا الكلام.

هذه القاعدة قبل أن أورد أمثلتها، وأورد أيضًا شروطها وهو مهم الشروط، ذكر المصنف: أن (**أبا البركات**) يعني به المجد ابن تيمية صاحب [المحرر] قال: (**وهذا ظاهر كلام أحمد**) وهذا الكلام ذكره أبو البركات في [المسودة]، قال: لأن أحمد احتج في مواضع كثيرة بمثل ذاك، ثم قال صاحب [المسودة] وهو أبو البركات: وكذلك أصحابنا، وأمثلة ذلك كثيرة.

وقد أكثر التعليل بهذه القاعدة بكثرة حقيقةً شيخ الإسلام ابن تيمية، فالشيخ تقي الدين يكثر الاستدلال بهذه القاعدة.

هذه القاعدة لها شروط، قبل أن نذكر الشروط، نذكر الأمثلة، ثم نذكر الشروط.

الأمثلة كما ذكرت لكم: أن المجد قال: إنها كثيرة جدًّا.

ولكن من هذه الأمثلة:

ما جاء في حديث عائشة في الصحيحين: **"أن المستحاضة"** وهي فاطمة -رَضِيَ الله عَنْها-، فاطمة بنت حبيشٍ -رَضِيَ الله عَنها- لما سألت النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن الدم الذي يأتيها وأنه كثير، قال لها النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**دَعِي الصَّلَاةَ قَدْرَ حَيْضَتِكِ**» فقوله: «**قَدْرَ حَيضتِكِ**» أي قدر العادة، استدل به فقهاء مذهب الإمام أحمد على المشهور: أن المرأة المستحاضة تمكث قدر العادة، سواءً كانت مميزةً أو غير مميزة؛ لأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يستفصل منها أهي مميزة أم لا. وهذا استدلال دقيق وجميل، وقد وافق الحنابلة فيه القاعدة، وخالف فيه الشافعية، فالشافعية لم يعملوا بهذه القاعدة التي أوردها إمامهم.

من أمثلة ذلك؛ يعني أحد الأمثلة التي أوردها الشيخ تقي الدين: الشخص الذي سأل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن أبيه الذي أدركته فريضة الحج، فقال له النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**حُجَّ عَنْ أَبِيك**» النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يستفصل هل هذا الذي كان شيخًا كبيرًا لا يستقيم على الراحلة هل عنده مالٌ أم لا؟ ومع ذلك قال: «**حُج**» فدل على الوجوب، أُخِذَ منه: أن الابن إذا أراد أن يحج على أبيه وجب على أبيه أن يأذن له؛ لأن الفريضة لا بد فيها من الإذن من صاحبها، فيكون واجبًا عليه حينذاك. وهذا النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ترك الاستفصال.

المسألة الأخيرة عندنا وهي قضية: متى نعمل بهذه القاعدة؟

أورد العلماء لهذه القاعدة ثلاثة شروط مهمة:

- **الشرط الأول**: أن تكون جوابًا لسؤال، ذكر هذا الشرط جماعة منهم الزركشي في [البحر]، إذ لو لم يكن جوابًا لسؤال، فنقول: حينئذٍ لا ننظر للأحوال، فقد يكون ورد لصيغة دون أخرى.
- **الشرط الثاني**: أن تكون هذه الاحتمالات والأحوال التي لم يستفصل عنها متقاربة أو متساوية، وأما إذا كانت نادرة، أو قليلة الوقوع، أو بعيدة فلا تعتبر، ولا نقول: إنه على عمومه.

وهذا ملحظ، وهذا الشرط مع ذكر العلماء لهذا الشرط؛ يعني منهم الأبياري، ومنهم أيضًا الزركشي، إلا أن تطبيقه من الفقه الدقيق.

اضرب لذلك مثالًا: النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لما سئل عن الفأرة إذا وقعت في السمن، فقال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «أَرِيقُوهَا» أخذ الفقهاء في مشهور المذهب: أن هذا ترك للاستفصال، فدل على عموم الاحوال، فيشمل المائع القليل، والمائع الكثير، ولم يفرقوا بين القلتين وعدمها، وقالوا: لا نظر له، وسواءً تغير أو لم يتغير.

الشيخ تقي الدين ماذا يقول؟

يقول: إن هذه الصور التي ذكرتموها إذا كان الزيت كثيرًا، هذه صورةٌ نادرة في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-؛ لأن الأصل في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- العرب قديمًا لم تكن عندهم هذه الأواني الكبيرة التي يضعون فيها الزيت والمائعات، وإنما كانت عندهم أوانٍ صغيرة، مثل: الطاسة، ومثل نحوها من الأشياء، فوقوع الفأرة فيها هو الذي يُحمل عليه، فوجود الوعاء الكبير الذي إذا وقعت الفأرة في جزء منها، لم تغير الأجزاء الباقية هذه صورةٌ نادرة، يجب ألا ندخلها في السؤال.

ولذلك جاء في بعض ألفاظ الحديث على خلاف في تصحيحه كما مر معنا في شرح [البلوغ] وغيره، أنه قال: «أَلْقُوه وَمَا حَولَه» فهذا محمولٌ على الكبير، فيكون جمعًا بين النصين.

وهذا الحقيقة التطبيق على هذا الشرط من دقيق الفقه عند أهل العلم في هذه المسألة.

الشرط الأخير والثالث: وهذا الشرط أورده الغزالي، وقبله إمام الحرمين الجويني، ووافقه الأبياري، وبعضهم، ولكن لم يذكره أغلب الأصوليين، والظاهر أنهم يقصدونه، قالوا: {لا بد أن يكون النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- غير عالمٍ بالحال، إذ لو كان النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عالمًا بحال السائل، فإن الجواب ينزَّل على مقدار السؤال الذي علمه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقط دون ما عداه، وإلا فلا}.

طبعًا الأمثلة كثيرة، أشهرها المثال الذي ورد عند الشافعي: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أرسل رجلًا لغيلان وقال: «**مُرْهُ فَلْيُمْسِك أَرْبَعًا، وَلِيفَارِق مَنْ سوَاهُنَّ**» ولم يسأل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هل تزوجهن في عقدٍ واحد أم تزوجهن في عقودٍ متتابعة؛ وبذلك استدل الحنفية على عدم العموم، وإنما على الخصوص. وهذا أشهر مثال.

"التخصيص".

شرع المصنف بعد ذكره للعموم ذكر التخصيص.

وهنا اعذورني في مسألةٍ مهمة جدًّا حدًّا، وإن كانت سهلةً لكنها مهمة: مسألة التخصيص مع العموم: بعض الناس يبالغ في قضية التخصيص حتى يقول: إنه ما من عام إلا وقد دخله الخصوص أو التخصيص، وهذا الكلام يكاد أن يكون مشهورًا في كتب الأصول، ومن شهرته لا يعرف من القائل به، من شهرة هذا الكلام. وهذا الكلام له لوازم باطلة؛ ولذلك يقول ابن الحافظ كلام جميل في [التذكرة] قال: إنه على هذا القول}؛ أي ما من عام إلا وقد دخله التخصيص، طبعًا هم يقولون: ما من عام إلا وقد دخله التخصيص إلا في آيتين في كتاب الله} كذا يقولون.

الآية الأولى: قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾[هود:٦]

والآية الثانية: قوله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[النور:٣٥] هكذا يقولون، غير هاتين الآيتين كل شيءٍ فقد دخله التخصيص.

يقول ابن الحافظ: {إن على قولهم هذا، فإنه لا يجوز الاحتجاج بعموم القرآن؛ لأنه قد دخله التخصيص، قال: {وهو خلاف الإجماع}؛ ولذلك فإن بعض الناس لما اقتنع بهذه القاعدة: ما من عمومٍ إلا وقد دخله التخصيص أتى بقاعدةٍ باطلة.

فقال: وقد تيقنَّا وجود التخصيص، ولم نعلمه في بعض الصور فيكون محتملًا، فلا يجوز الاستدلال بالدليل المحتمل، فتركوا الاستدلال بالعمومات بحجة أنها محتملة. وكلامهم هذا في غاية البطلان، وقد أطال ابن القيم في نحو بضع صفحات في إبطال قولهم هذا في كتابه العظيم [الصواعق المرسلة]، وبيَّن أن هذا أصل من الأصول الفاسدة التي بني عليها الكثير من الفهوم الخاطئة سواءً في أصول الدين، أو في بعض الفروع الفقهية، وإن كان الفقهاء قد يكونوا أقل استخدامًا لرد النصوص العامة، لكن قد يكون في أصول الدين أكثر.

وكذلك الشيخ تقي الدين له كلام في هذه المسألة كثير؛ لكن أردت التنبيه لمسألة التخصيص.

قال: (**التخصيص هو قصر العام على بعض أجزائه**) هذا التعريف الذي أورده المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- هو قريبٌ من تعريف ابن الحاجب، فإن ابن الحاجب قال: {هو قصر العام على بعض مسمياته}.

وقد قيل: إن تعريف ابن الحاجب مثل التعريف الذي أورده المصنف، كذا قال ابن مفلح، وقيل: لا، بل إن الصواب هو تعريف المصنف، وأن تعريف ابن الحاجب خطأ، فقد ذكر الجراعي: أن ابن الحاجب جعله مقصور على بعض مسمياته، قال: {وهو باطل، إذ لا مسميات للفظ العام، وإنما هو مسمًى واحد} واضح هو اللفظ العام {وإنما الصواب أن يقال: على بعض أجزائه} هكذا قالوا.

"وهو جائز عند الأكثر، خبرًا كان أو أمرًا".

قال: (وهو جائزٌ عن الأكثر)؛ أي عند أكثر الأصوليين، حكي الاتفاق على جوازه، من حكى الاتفاق وأنه لا خلاف فيه: ابن قدامة في [الروضة]، ولكن المصنف حكا خلافًا في مسألة الخبر كما سيأتي، قال: (**خبرًا كان أو أمرًا**) أي سواءً كان اللفظ خبرًا، أو كان أمرًا.

مثال التخصيص في الخبر: يعني أن يأتي أخبارٌ عامة عن الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ثم يخصص مثل ما جاء عن دخول الجنة، وأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَا مِن أَحَدٍ يُحِبُّ أن يَدْخُل الجَنَّة، فَيُحِب أَنْ يَرْجِع إلى الدُّنْيا**» هذا خبر عام، ثم خصص فقال: «**إِلَّا الشَّهِيد، فَإِنَّهُ يَتَمَنَّى أَنْ يَرْجِع إِلَى الدُّنْيَا فَيَمُوت عَشْر مَرَّاتٍ لما يَرَى مِنْ الكَرَامَة**» فهذا خبرٌ قد خُص بعد ذاك، أو أمر، والأوامر كثيرة، وأغلب الذي سيأتي إنما هي في الأوامر.

قال: (**وقيل**) هذا قولٌ نسبه ابن مفلح لبعض الشافعية وبعض الأصوليين، وقد ذكروا: أنه قولٌ شاذٌّ لا ينظر إليه: (**أنه لا يجوز في الخبر**) وهذا غير صحيح، بل هو يجوز في الخبر، وخاصةً التخصيص المتصل، أو ما في حكم المتصل، وسيأتي معنا إن شاء الله بعد قليل: أن المتصل هو في الحقيقة قد يقال: إنه ليس تخصيصًا بمعنى التخصيص، سيأتي إن شاء الله بعد قليل.

"مسألة: تخصيص العام إلى أن يبقى واحد جائز عند أصحابنا".

بدأ يتكلم المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة عن أقل ما يصل إليه اللفظ العام بعد التخصيص، فقال: (**تخصيص العام**) أي اللفظ العام (**إلى أن يبقى واحد**)؛ أي لا يبقى إلا واحدٌ من أجزائه التي تندرج تحت المسمى (**جائزٌ عند أصحابنا**) يعني أصحاب الإمام احمد، جزم به كثيرٌ منهم، كابن أبي موسى، والقاضي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والموفق، والطوفي، وابن مفلح.

قال المرداوي: {هو الصحيح في مذهب الإمام أحمد}.

"ومنع أبو البركات وغيره النقصَ من أقل الجمع".

هذا هو القول الثاني: أنه لا يجوز أن يكون العام بعد التخصيص يقل عن أقل الجمع، وهو ثلاثة على قول الأكثر، وقيل: اثنان. وهذا القول نسبه المصنف لأبي البركات، قال: (**وغيره**) نسبه لغيره، نسبه القاضي لأبي بكر الرازي، قال: {فيما حكاه الجرجاني عنه، وبه قال أيضًا أبو بكر القفال}.

الحقيقة: أن هذا القول الذي نقله المصنف عن أبي البركات، وعن غيره تبع فيه ابن مفلح، وفي نسبته لهم بهذه الطريقة نظر. **وإنما هم يقسمون ألفاظ العموم إلى قسمين**:

- فإن كان لفظ العموم (من ونحوها)، فإنه يجوز تخصيصه حتى يبقى واحد.
- وإن كان لفظ العموم من ألفاظ الجموع العامة، كالرجال، والنساء، والناس، فإنه لا يجوز أن يخصص إلا أن يبقى ثلاثة وهو أقل الجمع.

ولذلك الصواب: أن قول أبي البركات فيه تفصيل، وليس كما ذكره المصنف، وكذلك غيره كأبي بكر الرازي فقد نقل عنه القاضي أبو يعلى تفصيل، فكل من نقل عنه هذا القول فصَّلوا بين صيغ العموم، ولم يطلقوها كما ذكر المصنف تبعًا لابن مفلح.

"واختار بعض أصحابنا وغيرهم: بقاء جمع يقرُب من مدلول اللفظ".

قال: (**واختار بعض أصحابنا وغيرهم**) يعني بقوله: (**بعض أصحابنا**) يعني به القاضي أبو يعلى في كتاب [الكفاية] وهو من الكتب الأصولية القديمة أخذ هذا القول، وصحح هذا القول الشيخ عبد الحليم بن تيمية في [المسودة]، قال: {وهو صحيح لمن عرفه} فجزم بتصحيحه، وصححه أيضًا ابن حمدان في [المقنع].

ويبدو لي من غير جزم أن الشيخ تقي الدين يرى هذا القول أيضًا، فقد ذكر الشيخ تقي الدين في [الاقتضاء]: {أن اللفظ العام لا يجوز أن يراد به الصور القليلة ولا النادرة} وهذه العبارة من الشيخ

تقي الدين قريبة من قول أبيه عبد الحليم: {أنه لا بد أن يوجد جمعٌ يقرب من مدلول اللفظ، فالصورة النادرة والقليلة يرى أنه لا يصح أن يصدق عليها اللفظ العام، وهذا ظاهر كلام الشيخ، وتحتاج إلى تحقيق أيضًا.

قوله: (**وغيرهم**) أي وممن قال به من غير الحنابلة أبو الحسين البصري، وصاحب [المحصول] وذكر البِرماوي، والصواب في اسمه هكذا بكسر الباء لا بفتحها، وذكر البِرماوي: {أن إليه ميل الجويني والغزالي}.

قال: (**بقاء جمعٍ يقرب من مدلول اللفظ**) بمعنى أنه لا بد أن يبقى بعد التخصيص عددٌ كثير، وقد جماعة ومنهم الجراعي: أن معنى (**جمع يقرب من مدلول اللفظ**)؛ أي {يبقى عددٌ كثير} وهذا العدد الكثير قيل: النصف، وقيل: أقل، والصواب: أن لا حد له، فقد يكون أقل من النصف؛ لأن قد يكون اللفظ العام يدل على أجزاء كثيرة جدًّا، فلا عبرة بالتقدير بالنصف.

"المخصص: المُخرِج وهو إرادةُ المتكلم، واستعمالُه في الدليل المخصص مجاز".

يقول الشيخ: (**المخصص**) وهو اسم فاعلٍ بكسر ما قبل الأخير، هو (**المخرِج**) أي الذي يخرج بعض أجزاء اللفظ العام، قال: (**وهو**) أي المخصص (**إرادة المتكلم**) يعني أن الذي يخصص هي إرادة المتكلم هي التي تخصص اللفظ، وقد عبر المصنف هنا تبعًا لابن مفلح بالإرادة، بينما الطوفي، وتبع الطوفي يوسف بن عبد الهادي في [الغاية] قالوا: {أن المتكلم نفسه هو المخصِص}، والأمر فيهما سهل، فكلا العبارتين لا أثر لها، وحتى في استعمال الشرع في كلام الله -عَزَّ وَجَل- صحيحة.

قال: (**واستعماله في الدليل مجاز**) أي استعمال لفظة (**المخصص**) في الدليل الذي أدى إلى التخصيص، وهي الأدلة التي سنبدأ بها اليوم على سبيل الإجمال، والتفصيل في الأسبوع القادم مجازٌ وليست حقيقة.

لماذا أورد المصنف هذه الجملة أو هذه المسألة؟

ليبين لنا أن كلمة المخصص تستعمل حقيقةً ومجازًا، فالمخصِّص حقيقةً هو المتكلم، أو إرادة المتكلم، فيكون المتكلم هو الله -عَزَّ وَجَل-، أو رسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، والمخصص مجازًا هو الكلام الذي بيَّن لنا المراد، وإذا عبر بلفظة (**المخصص**) في كتب الأصول، فإنهم يقصدون به اللفظ المجازي، ولا يقصدون به لفظ الحقيقة. هذا مراد المصنف.

"وهو متصل ومنفصل".

قوله: (وهو) أي المخصص، أي **والمخصصات تنقسم إلى نوعين**:

- متصلٌ.
- ومنفصل.

المتصل: هو الذي يكون متصلًا باللفظ العام.

والمنفصل: الذي يكون بعده.

"وخصه بعض أصحابِنا بالمنفصل".

قوله: (**وخصه بعض أصحابنا**) يقصد بـ(**بعض أصحابنا**) الشيخ تقي الدين بن تيمية، فإنه قال: {إنما مراد الأصوليين بالمخصِّصات المنفصلة فقط دون المنفصلة}، وسيأتي كلامه بعد قليل.

"وقال: هو اصطلاح كثير من الأصوليين؛ لأن الاتصال مَنَعه العمومُ، فلم يدلَّ إلا منفصلًا، فلا يُسمَّي عامًّا مخصوصًا".

هذا الكلام الذي نقله عن الشيخ تقي الدين هو موجودٌ في كتاب الإيمان للشيخ تقي الدين، وعبارته بنصها قال: {أولئك لم يكن اصطلاحهم عامٌّ مخصوصٌ إلا إذا خُصَّ بمنفصلٍ، وأما المتصل فلا يسمون

عامًّا مخصوصًا البتة، فإنه لم يدل متصلًا، والاتصال منعه العموم، وهذا اصطلاح كثيرٍ من الأصوليين وهو الصواب، ولا يقال لما قيد بالشرط والصفة ونحوهما وهو المخصص المتصل، قال: ولا يقال لما قيد بالشرط والصفة ونحوهما: أنه داخلٌ فيما خُصَّ من العموم ولا العام المخصوص، لكن يقيد فيقال: تخصيصٌ متصل، وهذا المقيد لا يدخل التخصيص المطلق}.

يعني يتبين لنا من هذا الكلام أمران:

الأمر الأول: أن الشيخ تقي الدين يقول: إن المتصل هو تخصيص، ولكن لا نقول: إنه خصص العام، هو تخصيصٌ؛ لأنه لما اتصل بالعام صار كالجملة الواحدة، فالعام لا يمكن إفراده عن المتصل به، نعم هو في ذاته مخصصٌ، لكنه الجملة ليست عامة لنقول: ورد عليها التخصيص، فالجملة لما كانت في سياقٍ واحد، ومرتبةً فإنه في هذه الحال تعتبر كالجملة الواحدة، فالاتصال جعلها كذلك.

لعلنا نقف هنا. الأسبوع القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- نبدأ بالتخصيص المتصل، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.


بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس السادس والعشرون

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحابته أجمعين.

غفر الله لنا ولشيخنا وللحاضرين.

أما بعد:-

قال المصنف -رحمنا الله وإياه-:

"والمتصل: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية، وزاد بعضهم: بدل البعض، ولم يذكره الأكثر"

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

شرح المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بذكر المخصصات المتصلة، ثم بعد ذلك يورد بعدها المخصصات المنفصلة، وعدَّ المخصصات المتصلة، فذكر خمسةً، وهو (**الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض**) فأما الأربعة الأنواع الأول، فإن إجماع أهل العلم قد انعقد كما حكاه غير واحدٍ على أنها مخصصة، وأما النوع الخامس فإن فيها خلافًا سيورده المصنف بعد قليل.

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**والمتصل**) أي والمخصصات المتصلة.

والفرق بين المتصل والمنفصل من حيث الحقيقة: أن جميع المخصصات المتصلة كلها مانعة، بينما المخصصات المنفصلة قد تكون مانعةً، وقد تكون رافعة، ومعنى كونها ليست رافعة أعني المخصصات المتصلة؛ لأنها أثبتت خروج جزءٍ من دلالة اللفظ من حين التلفظ به، وسيأتي إن شاء الله نزاعٌ يسير في الاستثناء وحده من المخصصات المتصلة فيما يتعلق بكونه مانعٌ لا رافع.

أولها كما ذكر المصنف: (**الاستثناء المتصل**) عبَّر بالمتصل؛ لأنه إذا كان منفصلًا، فإنه لا يكون مخصصًا، وسيأتي إن شاء الله تفصيل الكلام في قضية:

أن عدم الاتصال هل يخرجهم عن التخصيص أم لا؟ فيكون استثناءً منقطعًا أم لا؟ وسيأتي الخلاف في محله إن شاء.

قال: (**والشرط**) كذلك سيفصله المصنف (**والصفة والغاية**) كلها سيفصلها المصنف.

الخامس، قال: (**وزاد بعضهم بدل البعض**) والذين زادوا هذا المخصص هو الآمدي وابن الحاجب، ولكن كثيرًا من الأصوليين لم يُورده، وممن أنكر كونه مخصصًا: الصفي الهندي، وبعض شراح [المختصر] كالأصبهاني وغيره؛ ولذا فإن المصنف تبع كتاب [جمع الجوامع] في عدم ذكر هذا المخصص، وإنما الذين أثبتوه هو الآمدي وابن الحاجب فقط دون من عاداهم من الأصوليين.

والحقيقة أن بعضًا من فقهاء مذهب الإمام أحمد يعبِّرون بكون بدل البعض مخصصًا:

- فقد عللَّ بذلك الموفق في [المغني] مرةً.
- وعلل به أيضًا الشارح ابن أبي عمر.
- وعلل به أيضًا في موضعٍ آخر البهوتي في شرحه لـ[المنتهى].

ومن أمثلة التخصيص ببدل البعض: ما جاء في الحديث المروي عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**فِي الغَنَمِ فِي السَّائِمَةِ إِذَا كَانَت أَرْبَعِين شَاةً**» فقوله: «**فِي الغَنَمِ فِي السَّائِمَةِ**» هذا من باب البدل، بدل البعض من الكل، فيكون ذلك مخصصًا.

وأما الذين أنكروا ذلك: كالصفي الهندي، وصاحب [جمع الجوامع]، فيقولون: {لأن اتصال بدل البعض من بدل الكل يدل على أنه كالمطروح بالكلية}.

وسيأتي إن شاء الله سببٌ آخر في الخلاف حينما نتكلم عن مسألة:

هل استثناء ما لولاه لجاز، أم لوجب دخوله في المستثنى؟ سيأتي إن شاء الله المسألة.

"مسألة".

هذا هو المخصص الأول، وهو الاستثناء، وسنأخذه اليوم إن شاء الله، والباقية نكملها غدًا.

"الاستثناء: إخراج بعض الجملة بإلَّا أو قام مقامها، وهو: غير، وسوى، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا".

قول المصنف: (**الاستثناء: إخراج بعض الجملة بإلَّا أو قام مقامها، وهو: غير، وسوى، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا**) هذ التعريف الذي عرفه المصنف هو المشهور في كتب الفقهاء وغيرهم، فقد ذكر في [المنتهى]، وذكره كثيرٌ من الأصوليين والفقهاء، والحقيقة أن هذا التعريف ليس شاملًا لجميع صور الاستثناء، وإنما هو خاصٌّ بالاستثناء النحوي الذي يكون بآلةٍ وهي (**إلا، وغير، وسوى**)، وغير ذلك من الأمور التي أوردها المصنف، وسنذكرها بعد قليل؛ لأن الفقهاء يتوسعون في استعمال لفظة (**الاستثناء**)، فيُدخلون في الاستثناء التعليق على المشيئة، ويجعلون كذلك التعليق على الشرط شبيهًا بالاستثناء، بل إن الحديث قد جاء صريحًا في ذلك، فقد ثبت عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «مَنْ حَلَفَ فَاسْتَثْنَى»، ومراد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بـ«اسْتَثْنَى»؛ أي قال: إن شاء الله، وهو من باب التعليق على المشيئة؛ ولذا فإن الفقهاء في باب الاستثناء في الطلاق والأيمان يوردون فيه التعليق على المشيئة.

إذن فهذا التعريف في الحقيقة هو تعريف الاستثناء عند النحويين، لا عند الفقهاء، وفي استعمال الشارع، نبه على ذلك الشيخ تقي الدين.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**إخراجٌ**) هذ التعريف بكونه (**إخراجًا**) هو تعريف أكثر النحويين واللغويين، وتبعهم أكثر الأصوليين وهو كذلك؛ ولذلك سيأتينا إن شاء الله تفصيل ما معنى الإخراج؟ إذ الأصل في الإخراج أن يكون داخلًا، ثم خرج بعد ذلك.

وهل هذا الإخراج إخراجٌ للمستثنى من المستثنى منه لفظًا بعد الدخول، أم يمنع دخوله ابتداءً؟

هذه ستأتي إن شاء الله في كلام المصنف بعد قليل.

وقول المصنف: (**بعض الجملة**) المراد بقوله: (**خروج بعض الجملة**) طبعًا لا المراد بالجملة نفسها، وإنما المراد ما اشتملت عليه الجملة من معاني، فقوله: (**إخراج بعض الجملة**)؛ أي إخراج بعض ما اشتملت عليه الجملة من المعاني والدلائل.

وقوله بـ(إلى) (إلى) هذه يسميها أهل اللغة بـ(**أم باب الاستثناء**)، وهي الأصل فيه؛ ولذا قال: (**أو ما قام مقامها**) يعني مقام إلى وهي حروفٌ محصورة، نص على كونها محصورةً كثير من النحويين، ونص عليه القاضي وابن عقيل، وأبو الخطاب، وغيرهم، فحروف الاستثناء محصورة، نعم هناك نزاع في بعض أدوات الاستثناء هل هي منها أو ليست منها، لكنها محصورةٌ ولا شك.

قال: (**أو ما قام مقامها وهو**)، قوله: (**وهو**) يعود إلى ما يقوم مقام إلا، قال: (**وهو غير، وسوى، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا**) وهذه التي أوردها المصنف إنما هي أمثلة وليس حصرًا لجميع أدوات الاستثناء التي أوردها أهل العلم، فإن من صور أدوات الاستثناء التي أوردوها واتفقوا عليها (**ما عدا، وما خلا**) ومع ذلك لم يذكرهما المصنف، وهناك أيضًا أدواتٌ أخرى فيها خلافٌ بين النحويين.

"من متكلمٍ واحدٍ، وقيل: مطلقًا".

قول المصنف: (**من متكلمٍ واحدٍ**) معناها أنه لا بد أن يكون موقع الاستثناء والمستثنى منه شخصًا واحدًا، فيوقع جملةً حاويةً على المستثنى والمستثنى منه معًا.

إذ قوله: (**من متكلمٍ واحد**)؛ أي الاستثناء، وليس لازمًا أداة الاستثناء كما قلت لكم، فإن الفقهاء يتوسعون في الاستثناء، فيدخلون ما ليس فيه أداةً كالتعليق على المشيئة وغيرها.

إذن فقوله: (**من متكلمٍ واحدٍ**) إذن لا بد أن يكون الاستثناء من نفس من تلفظ بالمستثنى منه، ولا يصح من غيره. وهذا قول أكثر، إن لم يكن جميع الأصوليين فيما يذكر.

قال: (**وقيل: مطلقًا**) هذا قول حُكِي عن بعضهم ولم أقف على تسميته، من الذي قال: إنه يصح أن يكون الاستثناء من غير المتكلمِ؟ والسبب في ذلك: أنه قد ورد حديثٌ عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: "**أنه نهى عن عضد شجر الحرم، فقال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله؟ فقال:** «إِلَّا الإِذْخِر»".

فهؤلاء الذين قالوا: إنه مطلقًا، أرادوا أن يخرجوا من قيدٍ سيأتي ذكره وهو أنه لا بد أن يكون المستثنى والمستثنى منه متصلًا، وألا يفصل بينهما فصلٌ طويل، ففي هذه الواقعة العباس فصل كلامه بين المستثنى

والمستثنى منه من كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ فلكي يخرجوا من الأول وقعوا في هذا الأمر، وهو أنه يجوز أن يكون الاستثناء من غير المستثني، أو من غير المتلفظ بالمستثنى منه.

"وهو إخراج ما لولاه لوجب دخولِه لغةً عند الأكثر".

قال: (**وهو**)، المراد بقوله: (**وهو**)؛ أي الإخراج في الاستثناء، بدأ يفصِّل الإخراج الذي هو في الاستثناء ما هو؟ قال: (**وهو إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغةً**)؛ أي لولا ورود الاستثناء لوجب دخول بعض المعاني التي اشتملت عليها جملة المستثنى منه في الجملة المتلفظ بها لغةً؛ أي باعتبار دلالة اللغة لا باعتبار العرف، ولا باعتبار الاستعمال.

وقوله: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر النحويين والأصوليين والفقهاء، بل أغلب أصولي مذهب الإمام أحمد ينصون على ذلك، ممن نص على ذلك: القاضي وتلامذته كأبي الخطاب، وابن عقيل، وجزم الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن مفلح أن هذا قول أصحاب أحمد جميعًا، وهو وجوب دخوله لغةً.

قال: (**وقال قومٌ: لجاز**) أي (**قال قومٌ**) ونُكِّرُوا ولم يُبيَّن من هم، (**أنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله**) بدل (**لوجب**) لجاز دخوله لغةً، فيمكن أن يكون قد دخل في مدلول الجملة الأولى، وقد لا يكون يمكن دخوله فيها، فيكون من باب الجواز.

هذه المسألة التي خالف فيها لبعض، هل لها ثمرةٌ أم لا؟

قال: نعم، إن لها ثمرتين:

- **الثمرة الأولى**: ما ذكرت لكم قبل قليل، وهي مسألة: **هل يكون بدل البعض من مقيدات المطلق ومخصصات العموم أم لا؟**

قيل: إنها مبنيةٌ على هذه المسألة، فمن قال: إن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغةً، فإنه لا يكون ذلك مقيدًا، ومن قال: جاز، قال: إنه يدخل.

- من أهم الثمرات وهي التي يوردها القاضي وتلامذته، يوردون هذه المسألة عندها، وهي مسألةٌ ستأتينا إن شاء الله وهي مسألة: **هل الجمع المنكر يمكن أن يستثنى منه أم لا؟** هذه مسألة ستأتي إن شاء الله.

فالذين يقولون: إن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله، يقولون: إن الجمع المنكر لا يستثنى منه؛ لأن الجمع المنكر لا عموم له.

وأما الذين يقولون: يجوز دخوله، فيقولون: إن الجمع المنكر يَرِدُ عليه الاستثناء الذي بمعنى التخصيص. وهذه المسألة التي ستأتي إن شاء الله بعد قليل، وما يتعلق بها إن شاء الله.

"ونقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء".

قبل أن نذكر في الخلاف، هذه المسألة من المسائل الحقيقة التي هي مسألة عقلية، وذلك أنهم لما ذكروا أن الاستثناء هو إخراج، قالوا: ينبني على ذلك تناقض، كيف؟ قالوا: لأن المرء إذا أتى بلفظٍ، ثم أخرج منه شيئًا آخر، فإنه يكون متناقضًا.

نضرب لذلك مثالًا: فلو أن رجلًا قال: (قام القوم إلا زيدٌ)، فلو كان القوم قاموا جميعًا، ثم بعد ذلك استثنى زيدًا، فإنه لم يقم لكان تناقض، إذ بالجزء الأول قد قام الجميع، وبالجزء الثاني الذي هو التخصيص بالاستثناء أخرج زيدًا من عدم القيام، فيكون قد قام بأول الجملة، وخرج بآخرها.

وبناءً على ذلك، فإنهم يقولون: **إن الدلالة في لفظ الاستثناء ما هو؟**

على ثلاثة آراء:

وهذا الاستشكال الذي أوردوه هنا، أورده ابن القيم في [بدائع الفوائد] وأطال عليه، وقال: {إنما ورده بعض المتأخرين من الباقلاني فمن بعده}، وهو يسمونها استشكال التعقل؛ بمعنى هل يعقل وجود استثناءٍ أم لا؟ ثم ذكر نحو ما ذكرت لكم، وهذا الاستشكال قد تكون له ثمرة واحدة، سأذكرها عندما أنتهي من ذكر الأقوال في هذه المسألة.

"فالأكثرُ المرادُ بعشرةٍ في قولك: عشرةُ إلا ثلاثةً، سبعةٌ، وإلا قرينةٌ كالتخصيص بغيره".

يقول: القول الأول قول الأكثر، ونسبة هذا القول (**الأكثر**) هو قول ابن الحاجب، وقد تبعه المصنف نصًّا بأنه قول الأكثر، وقد جزم المرداوي أنه مذهب أصحاب الإمام أحمد، وقال: {هذا مذهبنا ومذهب الأكثر} كذا قال المرداوي.

قال: (**فالأكثر**)؛ أي قول الأكثر، (**المراد بعشرة في قولك: عشرةٌ إلا ثلاثة سبعة**)؛ يعني أن الذي يتلفظ فيقول: عشرة إلا ثلاثة، لفظة عشرة وحدها المفردة يراد بها سبعة، فقط لفظة عشرة يراد بها سبعة، فتكون من باب إطلاق الكل، وإرادة البعض.

إذن فالدلالة على السبعة موجودةٌ في لفظة العشرة المفردة، وهذا معنى قوله: (**المراد بعشرةٍ في قولك: عشرةٌ إلا ثلاثة سبعة**) فالسبعة أخذناها من لفظ العشرة، فتكون العشرة من باب إطلاق الكل، وهو العشرة، وإرادة البعض وهو السبعة.

ثم قال: (**وإلا**)؛ أي وأداة الاستثناء (**إلا**) (**قرينةٌ**).

قرينةٌ على ماذا؟

قرينةٌ على إرادة البعض بالكل، وأنه يراد بالعشرة سبعة.

قال: (**كالتخصيص بغيره**)؛ أي كما أنه يخصص بالصفة، فالصفة يراد عندما تقول: (جاء رجال الطوال) فهذه الصفة خصصت المراد، فقصدك بـ(الرجال) الطوال فقط، وهكذا.

قال: (**كالتخصيص بغيره**) أي كتخصيص بغيره من المخصصات المتصلة التي سبق بيانها.

عندي هنا تعليق في قول المصنف: (**إنه قول الأكثر من أصحابنا**) الحقيقة أن نسبة ذلك لأصحاب الإمام أحمد فيه تأمل، ووجه ذلك: أنهم قد صرَّحوا بأن الأعداد نصوص لا تحتمل إلا معنًى واحدًا، فكيف تقول: إن العشرة تدل على السبعة؟ ولذلك فإن هذا القول نسبته لأصحاب مذهب الإمام أحمد، أو الأكثر عمومًا خلافًا لما قال به ابن الحاجب فيه نظر، بل إن ابن الحاجب قد نقض هذا القول، وضعفه، وذهب إلى القول الثالث الذي سأورده بعدما يورد المصنف القول الثاني.

"وقال ابن الباقلاني: عشرةٌ إلا ثلاثة بإزاءِ سبعةٍ، كاسمين مركبٍ ومفردٍ".

يقول: (**وقال ابن الباقلاني**) أبو بكرو ويسمى القاضي، إذا أُطلِق القاضي غالبًا في كتب الأصول، فإنه المقصود به ابن الباقلاني، قال: (**وقال ابن الباقلاني**) طبعًا هنا نكتة؛ لأن ابن القيم لما تكلم عن هذه المسألة في [بدائع الفوائد] قال: وقال القاضي، وكان كثيرًا من المحققين ظنوا أن المراد بالقاضي القاضي أبو يعلى، مع أن الأصل في كتب الأصول إذا أطلِقَ القاضي فهو الباقلاني.

قال: (**وقال ابن الباقلاني: عشرةٌ إلا ثلاثة بإزاء سبعة**).

– **القول الأول**: يقول: إن عشرة هي التي تدل على السبعة، والقرينة أخرجت الباقي. الباقلاني يقول: إن اللفظ المركب كله يدل على السبعة؛ ولذلك قال: (**عشرةٌ إلا ثلاثة بإزاء سبعة**) فيكون لفظ (**سبعة**) له لفظانِ مشتركان كلاهما يدل على نفس المعنى، (**عشرةٌ إلا ثلاثة وسبعة**)؛ ولذلك قال: (**كاسمين مركبٌ ومفردٌ**)؛ أي فيكون لها اسمان أحد الاسمين مركبٌ، وهو (**عشرةٌ إلا ثلاثة**)، ومفردٌ وهو سبعة.

وهذا القول الذي قال به ابن الباقلاني رده ابن الحاجب الإجماع، فقال: {إن الإجماع عند اللغويين منعقدٌ على أن الاستثناء إخراج، ولا يمكن أن يكون إخراجًا عندما نقول: إنه مركبٌ في الدلالة على المعنى} وليس ذلك صحيحًا، وما قاله ابن الحاجب في ذلك هو الصواب.

القول الثالث في المسألة، والحقيقة أن القول الثالث له حظٌّ من النظر أقوى من القول الأول والثاني، ولكن المصنف لم يُرِدْه، ولا أدري لمَ، مع أنه أخذ عبارة ابن الحاجب، ثم إن ابن الحاجب رد القولين الأولين اللذين أوردهما المصنف، ولم يذكر المصنف القول الثالث الذي أخذه ابن الحاجب.

– **القول الثالث**: أن الاستثناء من المستثنى منه يكون فيه المستثنى منه مرادًا، ثم يُخرَج المستثنى بعد ذلك، ثم يُحكَم بالإسناد بعده تقديرًا، فيكون كاللفظ الواحد تقديرًا لا لفظًا. وبناءً على ذلك فإنه إذا قال: (**عشرةٌ إلا ثلاثة**)، فعشرةٌ على سبيل الانفراد تدل على العشرة، لا كقول أصحاب القول الأول، ويمكن تجزئتها عن المستثنى منه، لا كما يقول أصحاب القول الثاني، لكن لما جاءت هذه الجملة (**عشرةٌ إلا ثلاثة**) متصلةً بها، فدلالتها باعتبار الاتصال تجعلها كاللفظة الواحدة، وأما دلالتها على سبيل التجزئة فإنه تجعلها معانٍ مختلفة.

وهذا القول هو الذي صححه ابن الحاجب، ورجحه جمعٌ من المحققين كالصفي الهندي في [النهاية]، وممن اختاره من أصحاب الإمام أحمد ابن القيم في [بدائع الفوائد]، واختاره أيضًا ابن قاضي الجبل، ورجحه من نحو سبعة أوجه، ومفهوم كلام الشيخ تقي الدين أيضًا يؤيد ذلك.

وعلى ذلك، فيكون الفرق بين هذا القول، وبين المذهب الأول الذي نسبه ابن الحاجب للأكثر كما ذكر ابن بهادر في [البحر]: أن القول الأول يكون الأفراد بكمالها غير مرادةٍ في المستثنى منه، بينما هنا تكون مرادةً، ولكن الاستثناء إنما هو لتعيين النسبة، لا للدلالة على عدم الإرادة.

ما ثمرة هذا الشيء؟

ثمرته شيءٌ واحد ذكره ابن القيم، قال: {إنه ينبني على ذلك مسألة، وهو ما ذكره الخلال: أن الرجل إذا تلفظ بلفظٍ لا يمكن رفعه، هل يرتفع أم لا؟ وذلك إذا قال الرجل لزوجه: (نسائي طوالقٌ إلا فلانة)، أو (زوجته طالقٌ بالثلاث إلا واحدةً)، فقد اختار الخلال أن هذه الاستثناء لا يرفع الطلاق؛ لأنه لما دخل جميع الطلاق، وكان سيخرج بالاستثناء نقول: إن الاستثناء لا يرفع الطلاق، فإذا وقع لا يرتفع؛ ولذلك كان الخلال يرى أن الطلاق لا يرتفع بالاستثناء، وهذه رواية غريبة وشاذة، وحُكِم عليها بالشذوذ؛ يعني اجتهاد من الخلال بناءً على أنه أخذ بالقول الثالث، وفهم بالإخراج؛ أي الإخراج بعد الوقوع حقيقةً، وإنما هو في الحقيقة باعتبار التجزئة كما جاء في القول الثالث.

"فالاستثناءُ على قول الأكثر تخصيصٌ".

هذا تفريع على الخلاف السابق، فيقول الشيخ: (**أولًا: الاستثناء على قول الأكثر**) وهو القول الأول في تقدير الدلالة في الاستثناء، قال: (**تخصيصٌ**) أي يكون تخصيصًا؛ لأنه إخراجٌ بعد إدخال، فيكون الاستثناء له معنًى منفصلٌ عن المستثنى منه.

وعلى قولنا: أنه تخصيص؛ إلا أنه بينه وبين سائر التخصيصات المتصلة فروقات، وقد ذكر القاضي فرقين، وأبو الوفا ذكر فرقين كذلك، وجمع هذه الفروق وسبكها سبكًا جيدًا الطوفي في شرحه على [المختصر].

"وعلى قول ابن الباقلاني ليس بتخصيص".

ليس بتخصيص؛ لأنه أصبح لفظةً مركبةً دالةً على معنى، فلا يكون من المخصصات، إذن هذه المقدمة جاء بها المصنف لثمرةٍ واحدة: **هل الاستثناء تخصيصٌ أم أنه ليس بتخصيص؟** وأما أكثر الأصوليين فيرون أنه من المخصصات المتصلة، إلا كلام ابن الباقلاني فلا يرى أنه من المخصصات.

بناءً على القول السالف الذي ذكرت لكم قبل قليل، ما ذكرته لكم الدرس الماضي عن الشيخ تقي الدين أنه يرى: أن المخصصات المتصلة في حقيقة أمرها ليست من باب التخصيص على سبيل الإطلاق؛ لأن التخصيص إذا أردنا أن نطلقه فهو إخراجٌ بعد دخول المعاني جميعًا في اللفظ الكلي. وهذه تقدم معنا الحديث عنها في الدرس الماضي.

"مسألة: لا يصح الاستثناء من غير الجنس عند أحمد وأصحابه".

بدأ يتكلم المصنف عن أول الشروط المتعلقة بكون الاستثناء مخصصًا، فإنه إذا انعدم هذا الشرط، فإن الاستثناء لا يكون مخصصًا، وإنما يكون استثناءً منقطعًا؛ أي بمعنى لكن.

يقول الشيخ: (**لا يصح الاستثناء**)؛ أي لا يصح الاستثناء الذي يكون مخصصًا، فيُخْرِج جزءًا من الجملة.

قال: (**لا يصح الاستثناء من غير الجنس**)؛ أي من غير جنس المستثنى منه، (**عند أحمد وأصحابه**)، أما أحمد فقد نص على ذلك، فقد نقل إسحاق ابن منصور أنه نقل له قول سفيان، أن سفيان سئل إذا قال رجلٌ: لك عندي مئة دينار إلا ثوبًا، فقال سفيان: هذا محال من الكلام يؤخذ بالمئة، وأما الاستثناء فيلغو. هذا قول سفيان، فقال أحمد لما سمع قول سفيان، قال: كما قال؛ أي كما قال سفيان.

قبل أن أشرح هذا الأثر هناك فائدة: أصحاب الإمام أحمد عُرِف بعضهم بأنه كان ينقل فقه أحد العلماء ويسأل أحمد عنه، فإسحاق ابن منصور الكوسج معروفٌ أنه أتى بفقه سفيان الثوري، وسأل عنه أحمد، وقد سأل أحمد عنه مرتين كما تعلمون، وأما إسماعيل بن سعيد الشالنجي فقد أخذ فقه محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة، وسأل أحمد عنه، فكان أغلب المسائل مقارنة بين فقه محمد بن الحسن، وبين فقه أحمد.

ومسائل الشالنجي لو وجدت لكانت مسائل عظيمة، وقد شرحها أحد العلماء الكبار، وكتابه يعتبر من أعظم شروح فقه الحديث، وهو كتاب [المترجَم] أو [المترجِم] لا أدري كيف يضبط أهو اسم فاعلٍ أم اسم مفعول للجوزقاني، وينقل عنه ابن رجب ربما لوقوفه عليه. وكذلك بعضهم كان يسأل عن فقه أهل المدينة، وهكذا.

هذه المسألة التي نقلت عن أحمد أخذ بقول سفيان، وصرح بأنه لا يستثنى الفرس والثوب من الدنانير لاختلاف الأجناس.

وقوله: (**وأصحابه**) هذا قول أغلب أصحاب الإمام أحمد منهم، ممن جزم بذلك أبو محمد التميمي في رسالته، والخرقي، والقاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وابن الزاغوني في كتاب [الإيضاح]، ومن المتأخرين أبو البركات، وابن مفلح، وابن الحافظ، وغيرهم.

ومعنى ذلك أنه كل استثناءٍ يوجد من غير جنسه بأن يكون المستثنى منه من غير جنس المستثنى فإنه يكون استثناءً منقطعًا، هكذا صرحوا به، وبعضهم يعبر بأنه يكون مجازًا كما قال أبو الخطاب.

"خلافًا لبعض الشافعية ومالك".

قوله: (**خلافًا لبعض الشافعية ومالك**) حيث قالوا: إنه يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقًا، ويكون استثناءً حقيقيًّا، وهذا القول حكاه التميمي أبو محمد عن بعض أصحاب الإمام أحمد، ولم يسمي هو ولا أبو البركات الذي نقل عن التميمي هذا الكلام من قال به، ولكني وقفت على أن ابن عقيل في جزءٍ له صغير اسمه [جزءٌ في الأصول] قد صرَّح في الانتصار لهذا القول.

فيقول ابن عقيل في جزءٍ له في الأصول في الرد على الأشاعرة، قال: {الاستثناء عندنا يجوز من غير الجنس، كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ (٣١)﴾[الحجر:٣٠-٣١]، قال: وإبليس ليس من جملة الملائكة، فممن قال بذلك ابن عقيل، ونسبه لبعض أصحاب الإمام أحمد، وإن كان أغلبهم على القول الأول.

"والأشهر عن أبي حنيفة صحته في مكيلٍ، أو موزونٍ من أحدهما فقط".

قول المصنف: (**والأشهر**) لأن أبا حنيفة اختُلِفَ في نسبة هذا القول إليه، وقد تبع المصنف في هذا القول أبا البركات المجد بن تيمية وابن مفلح، فنسب المصنف ولمن تابعه نسبوا لأبي حنيفة أنه يصح في المكيل أو الموزون من أحدهما في الآخر، فيصح استثناء المكيل من الموزون، واستثناء الموزون من المكيل. هذه الطريقة الأولى في حكاية مذهب أبي حنيفة.

الطريقة الثانية: طريقة أبي الخطاب، فإن أبا الخطاب نسب لأبي حنيفة كقول الشافعية والمالكية المتقدم، وهو أنه يصح مطلقًا.

والطريقة الثالثة: ولعلها هي الأصوب وهو الموجود في أغلب كتب الحنفية ما قرره الشيخ تقي الدين، فقد ذكر الشيخ تقي الدين أن أبا حنيفة وأبا يوسف، ومحمدًا –رحمة الله على الجميع– إنما يقولون: {إنه يصح الاستثناء إذا كان مما يثبت في الذمة سواءً كان من الجنس، أو لم يكن من الجنس، وأما إن استثنى ما لا يثبت في الذمة}؛ يعني الذي يصح بيعه في السلم، {فإنه لا يصح الاستثناء فيه}.

وعلى ذلك فقط يكون الذي يثبت في الذمة هو المكيل والموزون فقط على قولٍ، وقد يكون أكثر من ذلك، فالذي يثبت في الذمة على مذهب أصحاب أحمد المكيل، والموزون، والمعدود، والمزروع، أربعة على المشهور.

وبناءً على ذلك، فإن ضبط قول أبي حنيفة بما حكاه لشيخ تقي الدين أدق، وليس معنى ذلك أن ما نُقِل هنا خطأ، بل هو صواب، لكن بناءً على أن ما يثبت في الذمة إنما هو المكيل والموزون، فالأولى أن يذكر المناط أولى من ذكر التفصيل.

"وفي صحة أحد النقدين من الآخر روايتان".

قوله: (**وفي صحة أحد النقدين من الآخر**).

هذه لها أمثلة غالبًا في (٣٢:٣٦)، **فيقول رجلٌ: لفلانٍ عليَّ ألف دينارٍ إلا ألف درهم، أو العكس، فهل يصح ذلك أم لا؟**

ذكر المصنف أن فيه روايتين: المصنف هنا حكى أنها روايتان؛ بمعنى أنهما منصوصتان عن الإمام أحمد، وقد تبع في ذلك ابن أبي موسى في [الإرشاد]، فإن ابن أبي موسى حكاها روايتين، وكثيرٌ من أصحاب الإمام أحمد يحكونها وجهين؛ أي عن أصحاب أحمد، ولا يحكونها روايتين عن الإمام، وهاتان الروايتان حكاهما جماعة من أصحاب الإمام أحمد، منهم ما في [الإنصاف] وغيره:

- **الأولى**: وهو المنع، أنه لا يصح استثناء الذهب من الفضة، ولا الفضة من الذهب. وهذا هو المذهب الذي اعتمده المتأخرون كما قال المرداوي.

- **والرواية الثانية أو الوجه الثاني**: أنه يجوز، وهذا الذي مشى عليه الخرقي، وصوبه المرداوي؛ يعني المذهب الأول، ولكنه صوَّب الثاني.

والمرداوي في [الإنصاف] إذا قال: الصواب كذا، فمعناه أنه رجح بالقاعدة، وبالدليل، ولم يرجح بالكثرة، والكثرة يبنيها على المذهب.

"وفي [المغني]: يمكن حمل الصحة على ما إذا كان أحدهما يُعبَّر به عن الآخر".

يقول الشيخ: (**وفي [المغني]**) أي أن الموفق في [المغني] ذكر أنه يمكن الجمع بين الروايتين في جواز استثناء أحد النقدين من الآخر بحمل رواية الصحة التي جاءت بالجواز على ما إذا كان أحد النقدين يعبَّر به عند الآخر، أو يُعلَم قدره منه.

فعلى سبيل المثال: كان في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الدينار من الذهب باثني عشر درهمًا، وجاء أنه في بعض الأزمنة صار الدينار بعشرة دراهم، فعلى كون البلد الدينار بعشرة دراهم إذا قال: لك دينارٌ إلا ثلاثة دراهم، فهذه بمثابة النسبة، إلا ثلاثة من عشرة، ومثله أيضًا يقال فيما إذا كان سعر الصرف في العمولات مثبَّت كالريال مثلًا مع الدولار مثبَّت، فحينئذ يصح الاستثناء، وإلا إن كان يتغير في كل يومٍ، فإنه لا يصح حينئذٍ الاستثناء. هذا ما حمله عليه صحاب [المغني].

قوله: (**يُعبَّر بأحدهما على الآخر**) نشرحها باختصار: هذه مسألة فقهية، وهم يقولون: أن الدنانير قد يعبَّر عنها بالدراهم.

مثال ذلك: قالوا: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذكر «**أَنَّهُ لَا قَطْعَ فِي اليَدِ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَار**»، جاء ابن عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فحكى الحديث بتعبيره هو، فقال: **"لا قطع إلا في ثلاثة دراهم"**، فالدينار يطلق على اثني عشرة درهمًا، فيُعبَّر عن نصفه بستة، وعن ربعه بثلاثة، فهذا عُبِّر بالفضة عن الذهب؛ أي يعبَّر بالدراهم عن الدنانير، هذا مراد قول المصنف: (**يُعبَّر بأحدهما عن الآخر**).

وهذا الذي جاء عن ابن عمر أحد التوجيهين على خلاف المشهور؛ لأن المشهور أن النصاب ذهب، والفضة الذي يقطع به، هو ربع دينار أو ثلاثة دراهم، وأما الرواية الثانية فإنهم جعلوه ربع دينارٍ فقط، وأن الدراهم إنما هو من باب التقويم، وليس من باب تحديد من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

"وخرَّج أبو الخطاب منهما صحة الاستثناء من غير الجنس مطلقًا".

قول المصنف: (**وخرَّج أبو الخطاب**) تخريج أبي الخطاب هذا موجود في كتاب [الهداية] في الفقه، فإنه قال في كتاب [الهداية]: {متى ثبت هذا مذهبًا لأحمد، فاستثناء الثوب من الدراهم جائزٌ على هذا التقدير، إذ لا فرق بينهما}. هذا ما صرح به في كتاب [الهداية]، وهو معنى قوله: (**صحة الاستثناء من غير الجنس**) فيكون لأحمد قول موافق لقول مالكٍ، أو كثير من المالكية والشافعية.

وهذا التخريج الذي خرجه أبو الخطاب في الحقيقة رد عليه أبو الخطاب نفسه في [التمهيد] وأنكر ذلك، فإنه وجَّه كما وجَّه ابن قدامة بأن الذهب على رواية الصحة: أن الذهب والفضة يكونان كالجنس الواحد. من هذه الجهة.

"ولا يصح الاستثناء من جمع منكَرٍ عند الأكثر، وسلم القاضي وابن عقيل صحتَه".

الجمع المنكر مثل رجال، فهل يصح أن يستثنى منه أم لا؟

مثل لو قال: (كلِّم رجالًا إلا زيدًا)، أو (أطعم رجالًا إلا زيدًا)، ونحو ذلك، هل هذا الاستثناء يكون تخصيصًا؛ أي استثناءً متصلًا، أم لا يكون تخصيصًا فيكون استثناءً منقطعًا؟

يقول الشيخ: (**ولا يصح الاستثناء من جمعٍ منكر عند الأكثر**).

فأكثر الأصوليين لا يرون ذلك، لِمَ؟

قالوا: لأن الجمع المنكر عندهم ليس عامًّا، وما ليس بعامٍّ فلا يدخله الاستثناء؛ ولذلك عندهم كلمة، وإن كان عليها تحفظ عند بعض الأصوليين: {أن معيار العموم دخول الاستثناء}، وهذه الكلمة دائمًا يكررونها (**معيار العموم دخول الاستثناء**) فحيث حكمنا أن الجمع النكر ليس عامًّا، فإنه لا يدخل الاستثناء، وإن ورد فيكون منقطعًا، وهذا معنى قول المصنف: (**عند الأكثر**).

وقد سبق معنا أنها مخرجة على الأصل الكلي، أن من قال: إن الاستثناء هو إخراج لولاه لوجب دخوله لغةً، فإنه يقول: لا يمكن ذلك، إذا (رجال) لا تدل على استغراق رجال، وإنما دلالة (رجال) وهو الجمع المنكر كما تعلمون سبق معنا، إنما تدل على أقل الجمع، وهو الثلاثة، وما زاد عن الثلاثة، فهو ليس دالًّا عليه، لكن محتمل أن يكون من باب الاحتمال له.

قال الشيخ: (**وسلم القاضي وابن عقيلٍ صحته**) تعبير قول المصنف: (**وسَلَّم**) ليس معناه أنه يرى صحته، لا، بل إن القاضي وابن عقيل يرون المنع كقول الأكثر، بل قد نُقِلَ عن ابن عقيل أنه قال: {اتفقوا وأجمعوا على أنه لا يدخل الاستثناء على الجمع المنكَّر}، نقله في [المسودة]، ولكن معنى قوله: (**وسلَّم**)؛ أي أنهما قالا: إن سلمنا بدخول الاستثناء على الجمع المنكر، فإنه يكون في هذه الحالة استثناءً منقطعًا، أو نحو ذلك من التوجيهات التي أوردوها بأنه يكون من باب المجاز، أو يكون من باب التوسع في الكلام، ونحو ذلك من التوجيهات التي ذكرها ابن عقيل وشيخه القاضي.

إذن فقوله: (**سَلَّم**) ليس معناه أنه أخذ به، وإنما قال: (**وإن سلمنا**) فيحتاج لمن يعرف التسليم أن يعرف توجيههم، فإنهم وجهوه بأنه من التوسع في الكلام.

"ويجوز الاستثناء في كلام الله تعالى وكلام المخلوق عند الأكثر".

بل هو قول الناس قاطبة بناءً على إلغاء القول الشاذ، وحُكِيَ الإجماع عليه، وأغلب الأصوليين يطلقون الكلام مما يدل على أنه داخلٌ عندهم.

"وشذَّ بعضهم وقال: لا يجوز الاستثناء إلا في كلام الله خاصة".

قوله: (**وشذ بعضهم**) ذكر المصنف في كتابه [القواعد]: أن هذا القول حكاه بعض المتأخرين، فليس مشهورًا عند متقدمي أهل اللغة ولا غيرهم.

وقال: (**لا يجوز الاستثناء إلا في كلام الله خاصة**) **لِمَ؟**

قالوا: لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- هو العالم بما يخرج من دلائل الألفاظ، وأما غيره من الآدميين فإنه ربما لا يتم كلامه، ولا يكون عالمًا بدخول المستثنى من المستثنى منه. وهذا الكلام في غاية السقوط.

"مسألة".

هذه المسألة أورد فيها المصنف شروط الاستثناء، لا جميع الشروط؛ لأنه سبق معنا أن من الشروط: أنه لا بد أن يكون المستثنى منه من جنس المستثنى، ولعل السبب في عدم إيراد المصنف لذلك الشرط في الشروط للخلاف القوي الذي سبق ذكره، ربما مع أنه سيورد خلافًا أيضًا بعد قليل.

"شرط الاستثناء".

قوله: (**شرط الاستثناء**)؛ أي شرط الاستثناء الاصطلاحي الذي يكون به تخصيص العموم، وليس الاستثناء المنقطع، أو الاستثناء المجازي، وإنما الاستثناء الاصطلاحي.

"الاتصال لفظًا أو حكمًا".

هذا هو الشرط الأول، وهو أنه لا بد أن يكون الاستثناء متصلًا بالمستثنى منه لفظًا، بمعنى أن يكون متواليًا بعده، هذا معناه، وجود الموالاة والاتصال.

(**أو حكمًا**) قالوا: ومعنى كونه متصلٌ حكمًا؛ أي أنه يوجد انفصالٌ لكن هذا الانفصال ملغيٌّ، قالوا: مثل التنفس، ومثل السعال، ومثل صلة الكلام، (**جاء الرجال الطوال الكبار –أوصافهم– إلا فلانًا**) فيكون من باب الصلة، من المستثنى منه وهكذا.

ومثله أيضًا نحو ذلك من الأشياء اليسيرة العادية مثل بلع الريق وغيره كما سبق.

إذن هذا الأمر الأول: الاتصال لفظًا.

الأمر الثاني: وهذا الاتصال حكمًا.

"كانقطاعه بتنفسٍ أو سعالٍ ونحوه عند الأكثر، كسائر التوابع".

قوله: (**عند الأكثر**)؛ أي عند الأكثرين، وسيأتي من خالف فيه (**كسائر التوابع**)، قوله: (**كسائر التوابع**)؛ أي توابع مثل المبتدأ والخبر.

وتعبيره (كسائر التوابع) تحتمل احتمالين:

- **الاحتمال الأول**: أن مراده بـ(كسائر التوابع)؛ لأن التوابع مجمعٌ على أنه لا بد أن تكون متصلةً ببعضها، وهذه طريقة الطوفي وغيره في التعليل.
- **ولكن الشيخ تقي الدين له تفصيل**: فيرى أن التوابع ملحقةٌ بالاستثناء، وقصده بـ(التوابع)؛ أي التوابع التخصيص، وهي الصفة، والغاية، وغيرها.

فقد ذكر الشيخ تقي الدين –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى–: أن سائر التوابع تأخذ حكم الاستثناء فيما لو وُجِدَ فيها انفصال، فيجري فيها الخلاف، فلو كان الاستثناء بـ(حتى، أو بشرطٍ، أو بصفةٍ) وبينها وبين

المستثنى منه فصل، فنقول: يُخَرَّجُ فيها الخلاف، وهذا اختيار الشيخ تقي الدين، وذكر أنه يُبنى عليه مسائل كثيرة جدًّا، وأطال في تبيينها في [المسودة].

"وعن ابن عباسٍ إلى شهر".

بدأ يشرع المصنف في الأقوال المقابلة لقول الأكثر، فأورد أولها وهو قول ابن عباس –رضي الله عنه– أنه يكون إلى شهر، ونسب هذا القول لابن عباس، ولم أقف عليه مسندًا عن ابن عباس، وإنما وقفت عليه عند ابن حزمٍ مسندًا إلى سعيد بن جبير، التقدير بشهر مسند إلى سعيد بن جبير، وفي الغالب، أن سعيد بن جبير يأخذ فقهه عن عبد الله بن عباس –رضي الله عنهما–.

"وقيل: سنة".

قوله: (**وقيل**: **سنة**) هذا القول مسند لابن عباس؛ أي وقيل: أن ابن عباسٍ قال بجوازه سنةً، وهذا القول رواه ابن جرير الطبري، وسعيد بن منصور في سننه، وصحح إسناده الزريراني، وقال: إن إسناده صحيح عن ابن عباس.

"وقيل: أبدًا".

قال: (**وقيل**: **أبدًا**)؛ أي والقول الثالث عن ابن عباس (**أبدًا**)؛ أي مطلقًا، ولو طالت المدة، كذا قيده بالتأبيد أبو الخطاب، وقد أسنده عن ابن عباس ابن حزم في [المحلى].

والتقدير مطلقًا (**أبدًا**) هي روايةٌ نُقِلَت عن الإمام أحمد، وأنكرها بعض المحققين، فالذي نقل هذه الرواية هو القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى في كتابٍ له اسمه [المفردات في الأصول] هذا اسمه، فقال: إن أحمد اختلفت عنه الرواية، إحدى الروايتين: أنه يصح الاستثناء في اليمين بالله مع انقطاع يمينه، وأطلق، قال: وهو مذهب عبد الله بن عباس، ونسبها روايةً لأحمد، وقد أنكر هذه الرواية ابن رجب، فلما حكى قول القاضي أبي الحسين بن أبي يعلى قال: هذا لفظه بحروفه؛ لكيلا يقولون: أني فهمت كلامه، وإنما قال: هذا لفظه بحروفه، ثم قال ابن رجب: {وهو ظاهرٌ أن الرواية الأولى كما حُكِيَ عن ابن عباس من صحة الاستثناء في اليمين وإن طال الفصل، ولا أعلم أحدًا من الأصحاب حكى ذلك عن أحمد} نعم حُكِيَت أقوال، لكن ليس مطلق، لم يقل به أحدٌ فيما نُسِب عن أحمد، إلا ما حكاه

أبو الحسين بن أبي يعلى، وهذا يدلنا على أن هناك روايات قد تنسب لأحمد، ويكون ناسبها قد أخطأ في ذكر قيد. نعم، هناك رواية ستأتي إن شاء الله في الأقوال التي بعدها.

"وعن سعيد بن جبير: إلى أربعة أشهر".

نعم، هكذا نقله المصنف، وقد أسنده أيضًا عن سعيد بن جبير ابن حزم في [المحلى]، فذكر أن سعيدًا قال: {إن قال بعد أربعة أشهرٍ إن شاء الله فقد استثنى}.

"وعن عطاءٍ والحسن في المجلس، وأومأ إليه إمامنا في الاستثناء في اليمين".

جاء عند عبد الرزاق أن الحسن قال له: {ثنياه ما لم يكن بين ذلك كلام إذا اتصل} وهذا الأثر من الحسن يدلنا على أن العبرة بالاتصال في المجلس، (إذا اتصل)؛ أي في المجلس، ولم يفصله في كلام.

المهم عندي في قول المصنف: (**وأومأ إليه إمامنا**) هنا؛ أي الإمام أحمد (**في الاستثناء باليمين**). أُخِذَ هذا الإماء، طبعًا، والإماء هو المفهوم، يقابله النص من كلام أحمد، أُخِذَ هذا الإماء مما نقله أبو طالب عن الإمام أحمد أنه سئل: أن الرجل إذا حلف بالله ثم سكت قليلًا، ثم قال: إن شاء الله، فقال أحمد: فله استثناؤه. هذا نصٌّ من أحمد، أو كما عبَّر القاضي أبو يعلى قال: {وظاهر هذا جواز الفصل بزمنٍ يسيرٍ ما دام في المجلس} فحمل القاضي أبو يعلى هذه الرواية على اتحاد المجلس؛ ولذلك سموه إماءً، ولعل ابنه أبو الحسين بن أبي يعلى أخذ من هذه الرواية الإطلاق مطلقًا.

لكن الحقيقة أن هذه الرواية لم يفهم منها ذلك على الإطلاق، فقد رده ابن عقيل، فإنه لما ذكر فهم شيخه أبي يعلى لهذه المسألة، قال: {وليس يظهر من ذلك ما يوجب اختلافًا؛ لأن أحمد سهَّل في اليمين إذا سكت قليلًا، ثم قال: إن شاء الله، وهذا يكون محمولًا على اليسير، ولا يعد فصلًا طويلًا، فكأنه سكوت يسير بمثابة السعال والتنفس، ونحوه} هكذا حمله عليه ابن عقيل.

والعجيب، أن ابن عقيل قد أنكر على شيخه مرةً فيما نُقِلَ عنه أن شيخه كان يجمع بين الروايات، فإذا جاءت روايتان عن أحمد جمع بينهما، وجعلهما روايةً واحدة، فحمل المطلق على المقيد، فردَّ عليه تلميذه ابن عقيل، وقال: {بل الواجب أن تنزل كل مسألةٍ في محلها}.

في هذه المسألة انقلبت الصورة، فالقاضي حملها على روايتين عن أحمد، وتلميذه جمع بين الروايتين فجعلهما روايةً واحدة. وهذا يدلنا على أن هذه القواعد إنما هي قواعد أغلبية من جانب، ومن جانب آخر هي قواعد ذوقية إن صح التعبير، فقد تكون الذائق أحيانًا يرى لدلائل معينة تنقدح في ذهن شخصٍ أن الجمع أولى، أو أن الحكاية للأقوال أولى.

إذن هذه الرواية التي نقلت عن أحمد، هذه الرواية في الحقيقة رواية قوية، وممن قال بهذه الرواية جماعة من أصحاب أحمد، فقد نقلها صاحب [الإرشاد] ابن أبي موسى عن بعض أصحاب أحمد، وجزم بها الشيخ تقي الدين فيما نُقِلَ عنه، وقيل: إن قول الشيخ تقي الدين هو القول الثاني الذي بعد هذه.

وهل يلزم إذا كانت في المجلس الواحد عدم الفصل بكلام أم لا؟

جزم أبو الفرج الشيرازي في [المبهج]: {أنه ولو تكلم فإنه يكون مستثنيًا}.

وأما الزركشي ففي شرح [الخرقي] قال: {يجب أن تُحمَل على الاتصال، فيكون لها قيدان: عدم التكلم، واتحاد المجلس}.

القول الأخير.

"وقيل: ما لم يأخذ في كلامٍ آخر".

قال: (**وقيل: ما لم يأخذ في كلامٍ آخر**) هذا الذي حمله عليه الزركشي كما ذكرت لكم قبل قليل، وهذا هو قول الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين يقول: ما دام في مجلسٍ، ولم يؤخذ في كلامٍ آخر، فإنه يجوز له الاستثناء، والحقيقة: أن هذه الرواية رواية منقولة عن أحمد وصريحة جدًّا، فقد حمل حديث ابن عباس حينما قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا**» ثم سكت، ثم قال: «**إِنْ شَاءَ اللهُ**» ولم يغزِ، ولم ينقل أنه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حنث أو كفَّر، فدل على أن هذا الاستثناء مقبول، وهكذا أحاديث كثيرة جدًّا نُقِلَت.

وهذا الاستثناء عن قريب وليس مطلقًا كما قال ابن عباس، فأقرب أمدٍ وجدنا أن الشارع اعتبره في قرب الألفاظ هو اتحاد المجلس، لكن بشرط ألا يتكلم بكلامٍ يفصل عنه.

وقلت لكم: أن هذه الرواية اختارها الشيخ تقي الدين، ثمرتها غالبًا في الأيمان، وسيأتينا مسألة النية إن شاء الله بعد قليل، لكن في الأيمان مثلًا، وفي الطلاق كذلك، ونحوها.

"وتشترط نية الاستثناء عند الأكثر".

قوله: (**تشترط نية الاستثناء عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم وهو المذهب، وهناك رواية في المذهب: أنه لا تشترط النية، وقد نقل الزريراني أن هذا هو ظاهر كلام المتقدمين، وأن بعض المتأخرين يوافقهم كأبي محمد، ونقل القاضي أنها متوجهة، يعني يتوجه أنه لا تشترط النية في الاستثناء، وقد أطالوا هل هذا القول يعني صحيحٌ أم لا، ممن أطال على ذلك الزركشي، وممن أطال على ذلك أيضًا الشيخ تقي الدين.

وعلى العموم، فإن نية الاستثناء نيتان؛ لكي نفهم المسألة:

- **النية الأولى**: نية التلفظ به، بألا يكون خطأً، فهذه يجب أن نقول: إنها باتفاق.
- **والنية الثانية**: النية التي تكون سابقةً له؛ أي قبل التلفظ بالاستثناء نفسه، فهذه هي المسألة التي تكلم عنها المصنف.

ثم فرَّع فقال الشيخ:

"وهل تشترط قبل تكميل المستثنى منه، أو من أول الكلام، أو يصح ولو بعده؟ أقوال ثلاثة".

شرع المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في التفريع في مسألة نية الاستثناء متى يكون وقتها عند اشتراطها؟ فذكر ثلاثة أقوال:

- **القول الأول**: (**أنها تشترط قبل تكميل المستثنى منه**) يعني أن نية الاستثناء يجب أن تكون موجودةً عند المتكلم قبل أن ينهي آخر حرفٍ من حروف المستثنى منه، فلو أن رجلًا قال: والله لا أكلت طعامًا) فلا بد أن يكون قد نوى قبل انتهاء كلمة طعام من التلفظ، إذ لو فصل بين المستثنى منه والاستثناء بفاصلٍ يسيرٍ، أو بصلةٍ ونحو ذلك فإيراده النية في هذه الأثناء تكون بعده، فلا يصح الاستثناء، فحينئذٍ يحنث. هذا القول الأول، وهذا القول في الحقيقة هو المذهب، باعتبار أنه قد قاله الأكثر.

ممن جزم بذلك القاضي أبو يعلى، وأبو البركات المجد في [المحرر]، والآدمي في [المنور] كذلك، وابن حمدان، والدجيلي في [الوجيز]، والطوفي، وذكر المؤلف في [القواعد]: أنه المذهب.

- **القول الثاني**: (**أن نية الاستثناء تكون شرطًا عند أول الكلام**) فلو قال رجلٌ لزوجه: (أنتِ طالقٌ ثلاثًا إلا واحدةً)، فيجب أن تكون النية موجودةً عند لفظ الهمزة من أنتِ، وهي أول الكلام الذي تكلم به.

وهذا القول جزم به السَّامُرِّي في كتابيه [الفروق] وأطال في التدليل له، بل قال في كتابه [الفروق]: {لا أعرف في هذه المسألة رواية، وعندي أنه لا ينفعه الاستثناء فيما بينه وبين الله -عَزَّ وَجَل-، ثم حكى عن بعض الشافعية ويعني به أبا محمد الجويني، أنه حكى الإجماع على هذه المسألة. لكن طبعًا هذا الإجماع غير صحيح، فقد رد على هذا الإجماع الزريراني في تلخيصه لكتاب [الفروق] للسَّامري، وقال: {إن هذه المسألة فيها خلاف معروف ومشهور} ثم إنه ضعف هذا القول فقال: إن اشتراط السامري للنية أن تكون مقارنةً للنطق للهمزة إلى حين الفراغ من ال(ق) أنتِ طالقٌ ثلاثًا، قال: لا دليل عليه، وإنما إطلاق كلام الفقهاء إنما هو وجود النية، لا وجودها عند أول الكلام.

- **القول الثالث الذي أورده المصنف**: أنه لا بد أن تكون نية الاستثناء موجودةً، لكن يجوز أن تكون موجودةً عند أول الكلام، وعند انتهاء المستثنى منه، ويجوز أن تكون بعد تكميل ما ألحق به؛ أي عند إيراد الاستثناء. وهذا القول قيل: إنه هو المفهوم من كلام ابن قدامة، وقالوا: إن مفهوم كلام ابن قدامة أنه لو نوى عند تمام يمينه وتلفظه بها الاستثناء، فأتي الاستثناء بعد ذلك لصح. قيل: إن هذا هو

مفهوم كلامه، ويُحمَل عليه القول الذين يقولون: إنه لا تشترط النية، فالذين قالوا: لا تشترط النية يُحمَل قولهم على هذا القول الثالث.

"مسألة: لا يصح الاستثناء إلا نطقًا عند الأكثر".

هذا هو الشرط الثالث: وهو أنه لا بد أن يكون الاستثناء منطوقًا، ولا يكون بالنية.

وقبل أن نتكلم عن هذه المسألة لكي نفهم هذه المسألة في كتب الأصول يقولون: {لا يصح الاستثناء إلا منطوقًا}، بينما في كتب الفقه يصححون الاستثناء نطقًا، فكيف نجمع بين الأمرين؟

نقول: **إن الاستثناء نوعان:**

- إما أن يكون استثناءً من لفظٍ عام.
- وإما أن يكون استثناءً من عدد.

فالمشهور من مذهب أحمد وأصحابه: أن الاستثناء من اللفظ العام يجوز بالنية، وسيأتينا إن شاء الله تفصيله في التخصيص بالنية، بينما الاستثناء من العدد لا يجوز بالنية.

مثاله: (رجلٌ قال: نساؤه طوالقٌ، واستثنى في قلبه فاطمة)، أو قال: (لا آكل طعامًا، واستثنى طعامًا بعينه في نيته)، فالنية مخصصة، ويقولون: يُقبَل، لكن لو قال: (نساؤه الأربعة طوالقٌ)، واستثنى واحدةً لا يُقبَل، إلا بتصريح اللفظ، قالوا: لأن العدد قوي، فلا بد من الإتيان باستثناءٍ يدل على الخروج، والنية ضعيفة في الإخراج.

ومثله لو قال: (لا آكل هذه الأطباق الثلاثة، ثم نوى واحدًا منها) نقول: لا يصح. إذن هذا هو تقرير المسألة فقهًا، وبناءً على ذلك: فإن ما يتكلم عنه المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يكون محمولًا على الاستثناء من العدد فقط، لا مطلقًا؛ لكي ينضبط ما يذكرونه في كتب الأصول، مع ما ذكروه في كتب الفقه؛ لأن مسألة التخصيص بالنية جائز، وسيأتي إن شاء الله.

قال المصنف: الشرط الثالث: (**ولا يصح الاستثناء إلا نطقًا**).

والنطق يعني كما هو معلوم عند الجميع يقولون: هو درجات:

- أوله باعتبار الدنو، أدناه يعني: أن يحرك لسانه وشفتيه ولو لم يُسمِع نفسه.

- ثم أعلى منه: أنه يُسمِع نفسه.

- ثم أعلى منه: أنه يُسمعُ من بجانبه.

- ثم أعلى منه: أن يجهر به فيسمعه الحاضرون، وهكذا إلى العلو الذي يكون لدرجة المؤذن والإمام، فإنه يستحب له الجهر بصوتٍ عالٍ.

هناك خلاف في المذهب في درجة النطق التي يجب الإتيان بها في الاستثناء:

- **فالمشهور عند المتأخرين:** أنه لا بد أن يكون نطقًا يُسمع فيه نفسه. هذا المشهور عند المتأخرين؛ ولذلك أغلب المسائل التي فيها نطق يشترطون أن يُسمع نفسه.

- **والرواية الثانية وهي اختيار الشيخ تقي الدين وتلميذه:** أنه لا يلزم أن يُسمِع نفسه؛ لأن أقل الكلام في حق الآدميين هو وجود الصوت، وأقل الصوت يكون بتحريك اللسان والشفتين، فمن حرك لسانه وشفتيه من الآدميين، فإن ما صدر منه يكون كلامًا وصوتًا، وبناءً عليه فيكون استثناءً. وهذه المسألة فقط فائدة فقهية أوردتها هنا.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ-: **(عند الأكثر)**؛ أي عند أكثر أهل العلم من أصحاب أحمد وغيره، وأما أحمد فقد نص عليها، فقد قال أحمد فيما نقله ابن أبي موسى عنه أنه قال: {ولا يجوز الاستثناء حتى يتكلم به}.

ونقل إسحاق بن منصور أن: {أحمد لما سئل أيجوز للرجل أن يستثني في نفسه؟ قال: لا، حتى يتكلم}. وهذا الذي نص عليه أغلب أصحاب أحمد، بل إنه قيل: إنه مذهب الأربعة كما قال ابن مفلح وغيره.

القول الثاني.

"وقال بعض المالكية: قياس مذهب مالك صحته بالنية".

قال: (**وقال بعض المالكية: إن قياس مذهب مالكٍ أنه يصح بالنية**) وهذا القول الذي حكاه المصنف عن بعض المالكية منقول في كتبهم، ولكن محل هذا القول كما قيده ابن مفلح في الاستثناء في اليمين فقط دون ما عداها، في الاستثناء في اليمين فقط، وأما مذهب أحمد فإنهم لا يجيزون في المشهور التقييد بالنية إلا ما جاء عن ابن القيم، فقد أطال ابن القيم في [إعلام الموقعين]: أنه يصح الاستثناء في الأيمان بالنية، وقد قال ابن القيم: {إنه لا فرق بين الاستثناء في العموم، و الاستثناء في العدد، فيصح الاستثناء بالنية} هذا كلام ابن القيم، وأطال عليه في [إعلام الموقعين].

"ويجوز تقديمه عند الأئمة الأربعة، كقوله –عليه السلام–: «وَاللهِ إِنْ شَاءَ اللهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِين» الحديث متفقٌ عليه".

قال: (**ويجوز تقديمه**)؛ أي تقديم الاستثناء على المستثنى منه، وبناءً على ذلك فإن هذه الجملة نستفيد منها أنه لا يشترط في الاستثناء تأخير المستثنى عن المستثنى منه.

مثاله: كم في حديث النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– أنه قال: «وَاللهِ إِنْ شَاءَ اللهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِين» فالاستثناء هو التعليق على المشيئة، وقد ذكرت لكم: أن الفقهاء يسمون التعليق على المشيئة استثناءً، وهذا هو المراد، فحينئذٍ يجوز تقديمه.

قال: (**الحديث الذي رواه الشيخان**).

فقط عندي مسألة في مسألة قوله المصنف: (عند الأئمة الأربعة):

تعبير المصنف بأنه (**عند الأئمة الأربعة**) يدلنا على أن المسألة فيها خلاف، وأن هذا الخلاف عند غيرهم، وهو كذلك، فإن الخلاف في هذه المسألة منقولٌ عن شريح، فقد روى ابن أبي شيبة في [المصنف] أن شريحًا قال: {إذا بدأ بالطلاق وقع حنث أو لم يحنث}، وبناءً على ذلك، فإن شريحًا يرى أنه إذا تقدَّم المستثنى منه على المستثنى في صيغة التعليق فقط، فإنه لا يؤثر؛ أي لا يؤثر الاستثناء،

ولا يصح حينئذ} وهذا القول الذي قال به شريح أنكره أهل العلم المتقدمون، فإن إبراهيم النخعي لما نُقِلَ له قول شريح، قال: {وما يدري شريح؟} إنكارًا منه لهذا القول.

وقد نقل الشيخ تقي الدين أن هذا القول قولٌ ضعيف، وأنه يُذْكَر –هكذا قال– {يذكر روايةً عن أحمد} فنقله؛ يعني منقولة في بعض الكتب {أنه رواية عن أحمد}، ولكن لم أجدها موجودة في كتب الأصول.

"مسألة: استثناء الكل باطلٌ إجماعًا".

بدأ يتكلم المصنف عن شروط المستثنى منه من حيث العدد، فذكر أولًا: أن (**استثناء الكل باطل**)؛ أي لا يصح لشخص أن يستثني الكل؛ لأنه تكون الجملة لا فائدة منها، كأن يقول رجلٌ: (جاء الرجال إلا الرجال) ما يصح، فالجملة تكون حينئذٍ غير مثمرة.

ومنها: (لو أن رجلًا قال لزوجه: هي طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا)، أو رجلٌ حلف، فقال: (والله لا آكل طعامًا إلا طعامًا). فنقول حينئذٍ: لا يصح هذا الاستثناء، ويكون باطلًا.

ومعنى قولنا: إنه يكون باطلًا؛ أي يلغوا الاستثناء، وتثبت الجملة الأولى، فمن قال لزوجه: هي طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، أو طالقٌ واحدةً إلا واحدة، تطلق واحدة أو ثلاثًا على حسب الجملة. ومثله يقال أيضًا في استثناء اليمين.

وقوله: (**إجماعًا**) هذا الإجماع حكاه كثير من أهل العلم، منهم الموفق في [المغني]، والزركشي، وابن مفلح، ومن غيرهم المازَري في [شرح التلقين].

والمازري يصح ضبطه الفتح والكسر المازَري، والمازِري، ولكن الأفصح عندهم المازَري بالفتح.

"ثم إذا استثنى بعده، فهل يبطل الجميع؟ لأن الثاني فرع الأول".

قبل أن نأخذ الأقوال، انظر معي، قوله: (**ثم إذا استثنى بعده**) هذه في الحقيقة مسألتان وليست مسألةً واحدةً؛ لأن إحدى المسألتين مبنية على الأخرى.

المسألة الأولى: وهي مسألة: هل يصح الاستثناء من الاستثناء أم لا؟

شخصٌ يقول: (جاء القوم إلا الرجال إلا زيدًا) (جاء القوم إلا الرجال)، فاستثنى من القوم الرجالَ، (إلا زيدًا)، فاستثنى من الرجال زيدًا، يقولون: إن الاستثناء من الاستثناء صحيح، وجزم به، لا أعلم أن أحدًا خالف فيه، لكن لم أقف على أحدٍ خالف فيه.

وقبل أن ننتقل لما بعده إذن نفهم فائدة الاستثناء من الاستثناء.

الاستثناء من استثناء يعيد الجملة للأولى، فالاستثناء الأول يجعل الإثبات نفي، والاستثناء الثاني يجعل النفي إثباتًا. وهذه ستأتي إن شاء الله آخر مسألة اليوم، وهي مسألة النفي والإثبات.

إذن عرفنا المسألة الأولى: أن الاستثناء من استثناء صحيح.

انظروا معي، **إذا كان هناك استثناءٌ من استثناء، وكان الاستثناء الأول باطلًا، فما حكم الاستثناء الثاني؟**

مثاله: رجلٌ قال لزوجه: (هي طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا إلا واحدةً) فالاستثناء الأول باطل، **الاستثناء الثاني ما حكمه؟**

أورد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ثلاثة أقوال:

- **أولها**: قال: (**فهل يبطل الجميع؟**) يعني الاستثناء الأول باطل لا شك؛ لأنه استثنى الكل، وهو بإجماعٍ باطل، فيبطل الذي بعده؛ لأن الذي بعده الاستثناء؛ قال: (لأن الثاني فرع الأول) هذا معنى قوله: فهل يبطل الجميع؟ لأن الثاني؛ أي لأن الاستثناء الثاني فرع الأول؛ أي فرعٌ للاستثناء الأول، وهذا القول قال به من فقهاء أصحاب الإمام أحمد جماعة: منهم أبو بكر عبد العزيز غلام الخلال، وصححه في تصحيح المحرر، وبناءً على ذلك، فلو أن رجلًا قال لزوجه: هي طالقٌ ثلاثًا إلا واحدة، فإنه تطلق ثلاثًا، ولو أن رجلًا قال لآخر: لك عليّ عشرةٌ إلا عشرةً، إلا واحدًا، فيجب عليه عشرة، أو غير الاستثناء الأول والثاني.

القول الثاني قال: أن يرجع إلى ما قبله لأن الباطل كالعدم؛ يعني أننا نلغي الاستثناء الأول، ونعمل الاستثناء الثاني.

مثال ذلك: رجلٌ قال لزوجه: هي طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا إلا واحدة، فنلغي قوله: الأولى (إلا ثلاثًا) فإنه قال: زوجه طالقٌ ثلاثًا إلا واحدة، فتطلق كام؟ طلقتين.

وفي قولنا أو في قول المقر: (له عليَّ عشرةٌ إلا عشرةً إلا درهمًا) نلغي الاستثناء الأول فيكون كأنه قال: له عليَّ عشرة دراهم إلا درهمًا، فيكون له تسعة، أو عليه تسعة، وعلل ذلك قال: (**لأن الباطل كالعدم**)؛ أي وجوده كعدمه، طبعًا القول قولٌ في مذهب الإمام أحمد، وحكوه على هذه الطريقة.

القول الثالث قال: (**أو يعتبر ما يؤول إليه الاستثناءات**) بمعنى أنَّا ننظر للنتيجة، ما النتيجة؟ ننظر لها، فإن كانت أقل من النصف، مجموع الاستثناءات أقل من النصف صحيح، وإن كان أكثر من النصف ألغينا الكل.

مثاله: لو أن رجلًا قال لزوجه: (هي طالقٌ ثلاثًا، إلا ثلاثًا، إلا واحدة) فثلاث إلا ثلاث صفر، إلا واحدة، طلقة واحدة، فتبقى لها طلقة واحدة، فنقول حينئذٍ: لا يصح؛ لأن استثنى أكثر من النصف.

لكن لو قال: (هي طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا إلا ثنتين)، فتكون النتيجة طلقة واحدة؛ لأن ثلاثة ناقص ثلاثة صفر، أو احسب من العكس، المستثنى ناقص اثنين يساوي واحد، ونقص الواحد من الكل، فتصبح طلقتين، فحينئذٍ نقول: تصح. واضح المثال أو أعيده؟

رجلٌ قال لزوجه: (هي طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا، إلا ثنتين) على القول الثالث هذا تطلق طلقةً واحدة، **كيف؟**

ننظر في الاستثناء وحده، قوله: (إلا ثلاثًا، إلا ثنتين) كم؟ واحدة، فكأنه قال: (زوجته طالقٌ ثلاثًا إلا واحدة)، فتطلق ثنتين.

انظروا المثال الثاني، طبعًا المثال الثاني مبني على المسألة التي بعد هذه: لو أن رجلًا قال لزوجه: (زوجه طالقٌ ثلاثًا إلا ثلاثًا، إلا واحدةً) فننظر في الاستثناء، قوله: ثلاثًا إلا واحدةً كم؟ ثنتان، ثلاثة، فتصبح الجملة كأنه قال: (زوجه طالقٌ ثلاثًا إلا ثنتين)، فيكون استثناءٌ للأكثر، ولا يصح استثناء الأكثر. وستأتي مسألة الاستثناء الأكثر بعد قليل.

إذن فتنظر ما بعد إلى، اجمع كل ما بعد إلى الأولى، وأخرج النتيجة النهائية، فإن كانت النتيجة النهائية النصف فأقل، أو أقل من النصف، فإنه حينئذٍ نقول: تصح، وإلا فيلغو جميع الاستثناء، وهذ القول يعني أخذ به الفقهاء المتأخرون من أصحاب أحمد أخذوا بهذا القول، وهو أن العبرة بمجموع الاستثناءات كلها. نص على ذلك جماعة منهم صاحب [المنتهى وحواشيه] فالمذهب عند المتأخرين على الأخير. ومما يقويه أن ابن مفلح قال: {إنه هو قول النحاة}.

"واستثناء الأكثر من عددٍ مسمى باطل، عند أحمد وأصحابه وأكثر النحاة".

هذه المسألة هي التي يسميها العلماء: استثناء الأكثر، والمراد بـ(**الأكثر**) ما زاد عن النصف، وسنتكلم عن النصف بعدها، هل يجوز استثناء النصف أم لا؟ وهذه من المسائل المشهورة جدًّا، وقيل: إنها من مفردات مذهب أحمد، وستأتي إن شاء الله.

قال: (**واستثناء الأكثر**) يعني ما زاد عن النصف (**من عددٍ مسمى**) تعبير المصنف (**من عددٍ مسمى**)؛ لأن الاستثناء لنصف إما أن يكون للصفات، وإما أن يكون للأعداد، فالخلاف إنما هو محصورٌ في الأعداد، وأما الصفات فحكي الاتفاق أنه يجوز الاستثناء أكثر من النصف.

مثل: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[الحجر:٤٢] وأكثر بين آدم غاوون، وقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا (٣)﴾[العصر:٢-٣]، فهذه طبعًا لا تدل، لكن الغاوون قد تكون أظهر، فالغاوون هنا أكثر، فقالوا: لأنها من الصفات، فلا تدخل معنا في القاعدة، وإنما قاعدتنا في الأعداد، فيما إذا قال: خمسة ونحو ذلك.

قوله: (**باطل**) معنى قول المصنف: (**إنه باطل**)؛ أي لا يكون الاستثناء، ولا مخصصًا، **ما الذي يكون؟**

قالوا: في هذه الحالة يكون رجوعًا عن الإقرار، والرجوع عن الإقرار غير مقبول، أو رجوعٌ عن إنشاء الطلاق، والرجوع عن إنشاء الطلاق غير مقبول، وهذا معنى قولهم: (**إنه باطل**).

وقول المصنف: (**عند أحمد وأصحابه وأكثر النحاة**) هذا هو المذهب الذي جزم به أكثر أصحاب الإمام أحمد كلهم ينصون على ذلك، بل قال الموفق في [المغني]: {إن المذهب لا يختلف، أنه لا يجوز استثناء الأكثر} طبعًا وهو من مفردات مذهب الإمام أحمد، ونفي النزاع في المذهب، نفى النزاع أيضًا غير الموفق، نفاه أيضًا الزركشي في شرحه على الخرقي.

ثم قال المصنف: (**خلافًا لأبي بكر الخلال**) هذه القول الثاني، مع أنهم نفوا الخلاف، نفيهم الخلاف مع علمهم بخلاف أبي بكرٍ الخلال يدل على أنهم ألغوه، وكثيرًا ما يلغون الخلاف الذي لا يجري على القواعد، وهذه من القواعد الواضحة في المذهب؛ لذلك ألغوا خلاف أبي بكرٍ في هذه المسألة.

قوله: (خلافًا لأبي بكر) المراد بأبي بكر هنا الخلال، وعن بعض النسخ الخطية فيها أبو بكر فقط، بدون كلمة الخلال، وفي بعضها الخلال، والواجب أن يثبت كلمة الخلال؛ لأن الحنابلة إذا أطلقوا أبو بكر وسكتوا فيعنون به تلميذ الخلال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال، وإذا أرادوا شيخه الخلال، فيقولون: أبو بكر الخلال، إلا صاحب [المقنع] فيما قاله الحارثي، فقال: إن صاحب [المقنع] يتساهل، فيسمي الخلال بأبي بكرٍ هكذا من غير نسبة.

قال: (**والأكثر**)؛ أي أكثر الفقهاء وهو المذاهب الثلاثة الباقية كلهم على هذا القول.

"وفي صحة استثناء النصف وجهان".

قول المصنف: (**وفي صحة استثناء النصف وجهان**) فيما إذا كان له نصف، مثل أن يقول: (له عليَّ ألفٌ إلا خمسمئة)، فهذه استثناء، طبعًا لو قال –لكي نعرف المسائل– (لو أن رجل له على آخر ألف، فادعى عليه، فقال الشخص: له عليَّ ألفٌ إلا ألف)، نقول: تثبت الألف الأولى، والصلة، والاستثناء يلغو.

لو قال: (له عليَّ ألفٌ إلا تسعمئة) على المذهب تلغو الاستثناء ويثبت عليه الألف.

لو قال: (عليَّ ألفٌ إلا مئة) فبإجماعٍ يصح استثناؤه، فيبقى له تسعمئة.

يبقى عندنا المسألة الرابعة والأخيرة وهي مسألتنا هنا: إذا قال: (له عليَّ ألفٌ إلا خمسمئة).

ففيها وجهان:

الوجه الأول: أن يصح استثناء النصف. وهو الذي مشى عليه في [منتهى الإرادات].

الوجه الثاني في المذهب: أنه لا يصح استثناء النصف، فيكون النصف ملحقًا بالأكثر.

وهذا الذي مشى عليه كثير من فقهاء مذهب الإمام أحمد، منهم ابن أبي عمر، وابن منجى في شرحهما على [المقنع]، ومنهم أيضًا الطوفي، وقال: {إن قاعدة المذهب تقتضي ذلك} أو قال: {الصحيح مذهبنا ذلك}.

الذي يظهر: أنه على قواعد المتأخرين من المذهب: أن الصواب القول الثاني، لا ما مشى عليه صاحب [المنتهى]، **لماذا؟**

لأن عندهم قاعدة المتأخرون يكثرون منها في غير هذا المحل، يقولون: {إن النصف أكثر، وبناءً عليه فإنهم يقولون: إن من اشتبه في ماله الحلال والحرام، فيجب عليه أن يُخْرِج أكثر ماله، ونصف ماله الأكثر، فإذا أخرج النصف، فإنه حينئذٍ برئت ذمته؛ لأنه لا يعرف مقدار الحرام في ماله، إذن فعلى قاعدتهم تلك الواجب أن نقول: إن استثناء النصف لا يصح.

"مسألة: الاستثناء إذا تعقب جُمَلًا بالواو العاطفة عاد إلى جميعها عند الأكثر، وإلى الأخيرة عند الحنفية".

هذه المسألة من المسائل التي أطالوا البحث فيها، وقيل: إن الحقيقة أنها لا تستحق هذا البحث؛ لأنها إنما تفريعاتها في فرعٍ أو فرعين أو ثلاثة، لكن نمر على هذه المسألة.

الشيخ يقول: (**الاستثناء إذا تعقب جُمَلًا**)؛ يعني لو أن جملًا وردت متوالية، والمقصود بالجمل هنا ليس المقصود بها الجملة التامة من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل، كما هو اصطلاح النحويين، وإنما المراد بالجملة هنا العدد، سواءً كانت أسماءً، أو كانت ألفاظًا دالةً على معنًى مفيد، فكل ما كان ذا عددٍ، فإنه يكون كذلك؛ يعني أن تكون اللفظة دالةٌ على ذي عدد، تكون اللفظة دالة على ذي عدد، وليست على أسماء مفردة بأشخاص.

قوله: (**الاستثناء إذا تعقب جملًا بالواو العاطفة**)؛ أي أن الجمل تكون معطوفةً بالواو، وتعبير المصنف بـ(**الواو**) هنا الحقيقة أنه تبع فيه بعض الأصوليين، وقد ذكروا: أن هذا التقييد يقتضي قصر الحكم على المعطوفات بالواو دون ما عداها، وسبب ذلك؛ لأن الواو تقتضي الجمع المطلق مع الترتيب كما تقدم معنا في معاني الحروف؛ ولذلك فإنه ناسب أن يكون الحكم خاصًّا بها فقط.

ولكن ذكر جمعٌ من المحققين: أن أصحاب أحمد يطلقون هذه القاعدة بدون التقييد بواو العاطفة، وبناءً على ذلك فسواء كان العطف بـ(الواو)، أو بـ(ثم)، أو بـ(الفاء)، فإن الحكم فيها سواء، قرر ذلك الشيخ تقي الدين في [المسودة]، وكأنه مال لقوله الكناني في شرحه ل[المختصر]، الكناني العسقلاني في شرحه لـ[المختصر].

قال: (**عاد إلى جميعها**)؛ أي عاد الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدمة، فيكون مستثنى من جميع جمله كلها)، **بشرطين**:

- **الشرط الأول**: أنه لا بد أن يكون الاستثناء صالحًا لأن يعود للجميع، فقد لا يصلح لها جميعًا.
- **والشرط الثاني كذلك**: أنه لا بد ألا يرد دليل يدل على خلاف ذلك.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ طبعًا نص عليه الإمام أحمد، فجاء في مسائل إسحاق بن منصور، أن أحمد سئل عن قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَؤُم الرَّجُل الرَّجُلَ فِي أَهْلِهِ، وَلَا يَجْلِس عَلَى تَكْرُمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ**» فقال: {أرجو أن يكون الاستثناء على كله}؛ أي على كل ما سبق، فإذا استأذن فإنه يسقط.

والحقيقة أن هذا القول عليه غالب النصوص الشرعية لا جميع النصوص الشرعية، فإن بعض النصوص الشرعية لا تدل على ذلك. وهذا هو تحقيق المسألة، فليست كل النصوص الشرعية عليه، ولا على خلافه، وبناءً على ذلك، فإذا ترددنا في استثناءٍ تعقَّب جملًا وليس عندنا دليلًا يدل على اختصاصه بالجملة الأخيرة، أو بجميع الجمل، فنقول: إننا نلحقه بغالب معهود الشرع، لا أنها قاعدةٌ لغوية، فاللغة تجيز الأمرين معًا، ولكن غالب معهود ألفاظ الشارع تدل على ذلك. وهذا الاستقراء طريقة لبعض أهل العلم في استقراء أساليب القرآنية. وهذه طريقة كثير من العلماء المفسرين المحققين الذين يعنون باستقراء الدلائل، إذ القرآن جاء على نسق واحد، وبلسانٍ عربي مبين.

وأشار لهذا المعنى الشيخ تقي الدين في [مجموع الفتاوى]، فقد ذكر: {أن من تأمل القرآن وجد أن غالب الاستثناءات الموجودة في القرآن والسنة إذا تعقبت جملًا وجدتها تعود إلى الجميع}، يقول الشيخ: {وإذا كان الغالب على الكتاب والسنة وكلام العرب يعود إلى الاستثناء لجميع الجمل، فالأصل إلحاق الفرد بالأعم الغالب، لا أنها قاعدة مطردة؛ أي أننا نجيز ذلك، لكنه استثنى}.

القول الثاني.

"وقال جماعةٌ من المعتزلة ومعناه قولُ القاضي في الكفاية: إن تبين إضرابٌ عن الأولى فللأخيرة وإلا فللجميع".

القول الثاني، قوله: (**وإلى الأخيرة**) أي وإلى الجملة الأخيرة عند الحنفية؛ لأن الأخيرة هي أقرب مذكور كما قالوا في الضمائر، وسيأتينا أيضًا الخلاف في الشرط.

قال: (**وقال جماعةٌ من المعتزلة**) من هؤلاء أبو الحسين البصري، وقبله عبد الجبار، فقال: (**ومعناه قول القاضي في [الكفاية]**) سأرجع لتعليق معنى كلام القاضي في [الكفاية] (**إن تبين إضرابٌ عن الأولى، فللأخيرة، وإلا فللجميع**).

قوله: (**إن تبين إضرابٌ**) يعني أن تختلف أنواع الجمل، فيكون لكل جملةٍ نوع.

قال: (**إن تبين إضرابٌ عن الأول**)؛ أي عن الجملة الأولى، (**فللأخيرة**) فيكون للأخيرة.

(**وإلا**)؛ أي وإن لم يكن في الجملة إضرابٌ، فإن الاستثناء يعود للجميع.

ومثَّلوا بوجود الإضراب: بأن يقول مثلًا: (أكْرِم قريشًا، وجاء القوم إلى زيدًا)، فالأولى (أكرِم)، والثانية (جاء القوم)، فهنا في إضراب لاختلاف الأنواع.

قول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (**ومعناه قول القاضي في [الكفاية]**) يبدو أن المصنف لم يقف على [الكفاية]، وإنما اعتمد على [المسودة] وهو كثير الرجوع لـ[المسودة]، فقد ذكر الشيخ عبد الحليم: أن في [الكفاية] كلامًا يُرجَع إليه، وسكت، ثم جاء تلميذه وهو الشيخ تقي الدين، فذكر قال: {وحاصل كلام القاضي في [الكفاية] أن يفرِّق بين الجملتين من جنسٍ، ومن جنسين}، وهذا الذي فهم منه المؤلف أنه بمثابة قول المعتزلة.

"وحكي عن الأشعرية: الوقف".

(حُكِي عن الأشعرية الوقف) طبعًا إلى أن يدل الدليل على رجوع الاستثناء لجميع الجمل أو لأحدها. وهذا التوقف قال به كثير من الأشاعرة، منهم: الباقلاني، ومنهم الغزالي، وجزم القاضي أبو يعلى أنه قول الأشعرية.

"قال أبو البركات".

يعني صاحب [المسودة] المجد بن تيمية.

"وعندي حاصل قول الأشاعرة يرجع إلى قول الحنفية".

قوله: (**وعندي**: **أن حاصل قول الأشاعرة يرجع إلى قول الحنفية**) **لماذا؟**

قال: لأن قول الحنفية لأنهم يقولون: نتوقف بين قول الحنفية، وبين قول الجمهور، والحنفية يقولون: يعود لآخر الجمل.

وقول الحنفية متيقن عن القولين، فيأخذون به، وما زاد عن قول الحنفية مشكوكٌ فيه، وهذا معنى قول أبي البركات: (**وعندي حاصل قول الأشاعرة يرجع إلى قول الحنفية**) طبعًا هذا رأي أبي البركات، بينما ابن عقيل يقول: قول الأشاعرة باطلٌ بالإجماع، فإنه بإجماع أهل العلم إن الاستثناء إذا تعقَّب جُمَلًا يجب العمل به، وأنه جَليٌّ في معناه، واضحٌ فيه مبيَّن، فربما لم يلتفت لهذا المعنى الذي التفت إليه أبو البركات.

"وقال المرتضى بالاشتراك اللفظي، كالقُرء والعين".

قوله: (**وقال المرتضى**) هذا مرتضى الموسوي، يسمونه الشريف المرتضى، له كتب الأصول موجودة، وله كتب أيضًا في اللغة وغيرها، والمصنف تَبِعَ الطوفي في نقل كلام المرتضى.

يقول: (**وقال المرتضى بالاشتراك اللفظي**) بمعنى أنه يكون (**كالقرء والعين**).

كلام المرتضى هذا يعني أن الاستثناء إذا تعقب جملًا معطوفةً بالواو أو بغيره على الخلاف، فإنه يكون مشترك الدلالة، فيكون محتملًا أن يعود للكل، ومحتملًا أن يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، فيكون مشتركًا بينهما.

الفرق بين قول المرتضى هذا، وبين قول الأشاعرة: بيَّن ذلك الطوفي؛ لأن الطوفي هو الذي عُنِيَ بذكر قول المرتضى، أنه يقول: إن قول المرتضى هذا الشيعي أو الإمامي يرى أنه توقفٌ اشتراكي، من باب اشتراك الألفاظ، بينما قول الأشاعرة وقف ترددي.

طبعًا كلام المرتضى في كتابه [الذريعة]، صرح بهذا الكلام، يقول في كتابه [الذريعة] المطبوع في إيران: {الذي أذهب إليه أن الاستثناء إذا تعقب جملًا، وصح رجوعه إلى كل واحدةٍ منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعي، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة، وألا يُقطَع على ذلك إلا بدليلٍ منفصلٍ، أو عادةٍ، أو أمارةٍ، وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيءٍ يرجع إلى اللفظ، ثم قال: ولا خلاف في وجوده في القرآن، واستعمال أهل اللغة استثناءً تعقب جملتين عاد إليهما تارة، وعاد إلى أحدهما أخرى. وهذه حقيقته إبطال العمل بالقرآن. هذا حقيقة هذا القول، إذا وُجدت هذه الأساليب اللغوية.

"مسألة: مثل بني تميم وربيعة أكرِمهم إلَّا الطوالَ للجميع".

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: يعني مما يلحق بالاستثناء الذي يعقب جملًا أن يقول: هذه المسألة **(بني تميم)** أو (بنو تميم) نصبها على تقدير أن يقول: (بنو تميمٍ وربيعة أكرِمهم) فهنا عطفٌ بين اسمين، فليستا جملتين كاملتين.

قال: **(أكرِمهم إلا الطوال)** يعني إلا الذين يكونون طوالًا منهم، فلا تكرمهم، وهذا الاستثناء يعود إلى الجميع، وهذا من باب التطبيق على ما سبق، والتبيين أن الجملتين لا يلزم أن تكونا تامتين.

"جعلَه في [التمهيد] أصلًا للمسألة قبلها".

معنى قول أبي الخطاب؛ يعني أنه جعل هذه المسألة متفق عليها، ومجمعٌ عليها، هذه الصورة، واستدل بهذه المورِدة هنا على المسألة التي قبلها. هذا معنى قوله: **(جعله في [التمهيد] أصلًا للتي قبلها)**.

والحقيقة أن هذه الجملة التي أوردها المصنف قالها ابن مفلح كذلك، ثم قال: {وفيه نظر} وهذا التنظير يدل على أنه يخطِّئ أبا الخطاب.

وما وجه تخطئته لأبي الخطاب؟

قيل: تخطئته لأبي الخطاب حيث ظن أبو الخطاب أن هذه الجملة لا خلاف فيها، والسابقة فيها خلاف، فكأنه يقول: إن في كلا المسألتين خلاف. وهذا التوجيه ذكره صاحب التحبير وهو المرداوي.

هناك أيضًا احتمال آخر: وهذا الاحتمال عند الإسمندي من فقهاء الحنفية، فإنه لما ذكر من قال مثل قول أبي الخطاب، وهو أن هذه الجملة ترجع للكل باتفاق، قال: إلا أن لقائلٍ أنْ يقول: (أكرمهم) هي كنايةٌ عن الكل، فيكون الاستثناء من هذا الضمير، وليس استثناءً من الجمل، فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بهذه الجملة على الجملة السابقة.

إذن عندنا وجهان في تنظير ابن مفلح لهذه المسألة؛ ولذلك كلام المصنف في الحقيقة ناقص، فيحتاج أن نعرف تنظير ابن مفلح، الرد على ..توجيه تنظير ابن مفلح في المسألة.

"قال بعض أصحابنا".

والمراد بـ(بعض أصحابنا) هو الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في رسالةٍ له في مسألة الأوقاف. موجودة في [مجموع الفتاوى].

"ولو قال: أَدخِل بني هاشم بني المطلب ثم سائرَ قريش وأكرمهم، فالضمير للجميع".

هذه المسألة لا تعلق لها بالاستثناء مطلقًا، وإنما هي من باب المناسبة، نبه لذلك ابن مفلح، وقال: إنها ليست ملحقةً بالمسألة التي قبلها.

وفيه: (**أنه لو قال: أدخِل بني هاشم، ثم بني المطلب، ثم سائر قريش، وأكرِمهم، فإن الضمير يعود للجميع**) وهذه المسألة قررها الشيخ في مسألة استفتي عنها في شخصٍ وقف على أولاده، ثم على أولاد أولاده، ثم على أولاد أولاد أولاده على أن من مات منهم من غير ولد، فنصيبه لمن هو في درجته.

فأجاب عنها الشيخ تقي الدين في خمس كراريس عن هذه المسألة، خمس كراريس، وعادة الأوائل إذا قالوا: كراسة، ففي الغالب أنها كالجزء، ستة عشر صفحةً في غالب طريقتهم.

ومما قرر فيه كلامه هذه القاعدة اللغوية التي أوردها المصنف من باب ذلك، وأطال الشيخ، ورسالة الشيخ موجودة في [مجموع الفتاوى] لو راجعتها ستجد فيها استطرادات جيدة.

"مسألة: الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس عند الأكثر، خلافًا للحنفية في الأولى، وسوَّى بعض الحنفية بينهما".

هذه المسألة وهي (**مسألة الاستثناء في إثبات وبالعكس**) وهو الاستثناء من الإثبات نفي.

ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ثلاثة أقوال:

- **القول الأول قول الأكثر**: وهو قول الجمهور من الحنابلة، والشافعية، والمالكية.

جزم به من الحنابلة الشيخ تقي الدين وجده والآدمي، وابن مفلح، والطوفي، والمرداوي، وكثير منهم جزموا بذلك في الجملة، إلا استثناءً للشيخ سأروده بعد قليل الشيخ تقي الدين.

معنى قولهم: (**الاستثناء من النفي إثبات**) يعني لو أن شخصًا نفى شيئًا، ثم استثنى منه، فقال: (ليس لك شيءٌ إلا درهمًا)، فقوله: (**إلا درهمًا**) هذا إثباتٌ وإقرارٌ بالدرهم.

لو أن رجلًا قال عن زوجه: (لم أطلقها إلا طلقة). فهذا إثباتٌ لهذه الطلقة.

العكس، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي: (رجلٌ قال: لك ألفٌ إلا عشرة)، فنفى استحقاقه هذه العشرة. هذا معنى قولهم: (**إن الاستثناء من النفي إثبات**).

قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**خلافًا للحنفية الأولى**)؛ أي أن الحنفية لا يرون الاستثناء من النفي إثبات، وإنما يرون أن الاستثناء من الإثبات نفي، فقوله: (**في الأولى**) يعود للجملة الأولى، وهي مسألة الاستثناء من النفي إثبات. وهذا القول الذي حكاه عن الحنفية، والحقيقة أن ما حكاه الرازي وربما غيره، وأما الذي في كتب الحنفية فخلاف ذلك تمامًا، إذ الذي في كتب الحنفية أنهم لا يفرِّقون بين الاستثناء من النفي، والاستثناء من الإثبات، فبعضهم يوافق قول الجمهور، ويقول: إن الاستثناء من النفي إثبات، والاستثناء من الإثبات نفي. وممن ذهب لهذا من الحنفية السرخسي في أصوله، والبزدوي كذلك في أصوله، فوافقوا الجمهور.

وأما أغلب الحنفية فإنهم يرون ما ذكره المصنف في قوله: (**وسوَّى بعض الحنفية بينهما**) فأغلب الحنفية يقولون: إن الاستثناء من النفي ليس إثباتًا، والاستثناء من الإثبات ليس نفيًا.

معنى ذلك، أن هذا الاستثناء لا يفيد إثبات الحكم ولا نفيه، وإنما هو إخراجٌ من الحكم الكلي، وبناءً عليه فلو قال: (ليس لك شيءٌ إلا دينارًا) لا يكون إقرارًا بالدينار، وإنما هو نفيٌ للحكم عن الدينار، لم يثبت به شيئًا. إذن هذا الاستثناء عند الحنفية لا يثبت به شيء.

وهذا القول الذي قلت لكم: أنه قول الحنفية طبعًا بحث هذا المبحث في الرد على الرازي ومن تبعه في نقل قول الحنفية القرافي، فقد ذكر القرافي في كتابه المهم في العموم وهو [العقد المنظوم]، قال: {سألت عظماء الحنفية، وكبار مشايخهم عن ذلك، فقالوا بأجمعهم: البابان عندنا واحد، لا فرق بين الاستثناء من النفي، والاستثناء من الإثبات، فكلاهما لا يثبت عكسه عندهم}.

فقط هناك فائدة:

نقل ابن مفلح في حاشيته على [المحرر] اختيارًا للشيخ تقي الدين لطيف، ويكون تقييدًا للمسألة الكلية في مسألة الاستثناء من النفي، فنقل عن الشيخ تقي الدين، طبعًا الشيخ تقي الدين في [المسودة] وافق الجمهور، لكن فيما نقله عنه تلميذه حاشية [المحرر] فيها تقييد. فنقل عن الشيخ تقي الدين أنه قال –طبعًا في الجملة الثانية وهي مسألة الاستثناء من الإثبات– فقال الشيخ: {الاستثناء من الإثبات نفيٌ، أو في حكم النفي، ليست نفيًا مطلقًا، بل هي نفيٌ أو في حكم النفي} قال: {فإنه إذا قال له: عليَّ عشرة إلا درهمين، فإما أن يكون مُنكرًا للدرهمين، أو ساكتًا عن الإقرار بهما، وفي الحالين لا يزمه باتفاق}؛ يعني فكأن الشيخ يقول: الجملة الثانية قد يقبل فيها قول الحنفية، لكن مآله إلى حكم النفي.

نكون بذلك والحمد لله أنهينا ما يتعلق بالاستثناء، نبدأ في الدرس القادم بمشيئة الله –عَزَّ وَجَلَّ– وتيسيره وإعانته الحديث عن باقي المخصصات، ثم نكمل درسنا القادم في التخصيص.

أسأل الله –عَزَّ وَجَلَّ– للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع، والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.


بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس السابع والعشرون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"مسألة: والشرط مخصِّص".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

في الدرس الماضي شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بالحديث عن المخصصات المتصلة بالعموم، وأنهينا في الدرس الماضي قراءة المخصص الأول وهو الاستثناء، وشرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة بالحديث عن المخصص الثاني من المخصصات المتصلة وهو (**الشرط**).

قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**والشرط مخصصٌ**) إتيان المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بـ(**الواو**) قبل الشرط ليدلنا على أن هذا معطوفٌ على الاستثناء فإن هذا هو المخصص الثاني من المخصصات المتصلة، وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**الشرط مخصصٌ**) فإن عد الشرط مخصصًا باتفاق الأصوليين على ذلك، ولم يُنقل عن أحدٍ منهم أنه خالف في هذه المسألة، فالشرط يكون مخصصًا للعموم، ومقيدًا للإطلاق كذلك كما هو واضحٌ من دلالته اللغوية.

وأما قول المصنف: (**الشرط مخصصٌ**) فتعبيره بكلمة (**الشرط**) ظاهرها أن كل شرطٍ فإنه يكون مخصصًا؛ ولذلك أطلق المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- تبعًا لغيره ذلك، فقال: (**الشرط**) ولم يقيده بالشرط اللغوي، وهذا الإطلاق من المصنف فُهِمَ منه أن مطلق الشروط سواءً كانت شروطًا لغويةً، أو شروطًا عقليةً، أو شروطًا شرعية فإن جميع هذه الأمور تكون مخصصة.

وممن أطلق ذلك وفُهِمَ منه القاضي أو ابن قاضي الجبل، وابن مفلح حيث أطلقوا هذه العبارة، يقول المرداوي: {وظاهر كلام ابن قاضي الجبل وابن مفلحٍ أن المذكور في المخصوصات الثلاثة جميعًا وهو الشرعي، واللغوي، والعقلي}، وأُخِذَ ذلك من هذا الإطلاق، وقد صرح بذلك الطوفي في شرحه على [المختصر] بأن جميع أنواع الشروط تكون مخصصة، والحقيقة أن عددًا من الأصوليين لم يرتضي ذلك، وقالوا: إن الذي يعد مخصصًا متصلًا إنما هو الشرط اللغوي فقط، بينما الشرط العقلي، فإنه يكون من

المخصصات المنفصلة. وسيأتينا إن شاء الله في نهاية درسنا اليوم، والمخصص الشرعي داخل في عموم المفاهيم، وغيرها من المخصصات المنفصلة كالنص وغيره.

والقول الثاني: أنه خاصٌّ بالمخصص اللغوي فقط هو الذي مال إليه الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، وكذلك المرداوي، فقد جزم المرداوي بأن المخصص المتصل إنما هو الشرط اللغوي فقط دون ما عداه، وهذا هو الأظهر.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(إن الشرط مخصص)** فيأخذ أغلب أحكام المخصصات، أو أحكام المخصصات المتصلة، **وبناءً على ذلك فإنه يشترط فيه شروط:**

- **أول هذه الشروط**: أنه لا بد أن يكون الشرط متصلًا بالمشروط العام، بل حكي الاتفاق على ذلك، بخلاف الاستثناء فإن الاستثناء حكي خلافٌ في جواز انفصاله عنه، حتى قال ابن عباسٍ فيما روي عنه إلى الأبد، قيل: إلى شهر، وأما المخصص المتصل الآخر كالصلة والشرط لا بد وجهًا واحدًا من اتصاله.
- **الشرط الثاني**: أنه لا بد أن يكون المتكلم بالشرط وبالعموم أن يكون واحدًا، كما قلنا في الاستثناء تمامًا
- **والشرط الثالث**: وهذا فيه خلافٌ يسير وهو مسألة أن كثيرًا من الأصوليين اشترطوا في المخصص، أو في التخصيص بالشرط أن يُنطق به؛ أي في كلام الآدميين، فلا بد أن الآدمي ينطقه.

وأما مذهب الإمام أحمد: فقد مر معنا في الدرس الماضي أنهم يجيزون التخصيص بالشرط وب الاستثناء بالنية من غير نطقٍ ما لم يكن عددًا، فإن كان عددًا فإنه يلزم فيه النطق.

وقد أطال ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في [الإعلام] أي [إعلام الموقعين] في تقرير أنه يجوز أن يكون الشرط مَنْويًّا من غير نطقٍ من المتكلم، وهذا إنما يتصور في ألفاظ الآدميين كالأوقاف، والأقارير، والطلاق، وغير ذلك من الأمور التي قد يتصور فيها ذلك.

"مُخرِجٌ ما لولاه لَدَخل، كـ(أكرم بني تميم إن دخلوا)، فيقصره الشرط على من دخل".

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(مخرجٌ)**؛ أي أن الشرط إذا ورد في الجملة فإنه يكون مخرجًا، فيخرج من العموم **(ما لولاه)**؛ أي لولا ورود ذلك الشرط **(لدخل)** ذلك الجزء في العموم.

والفرق بين إخراج الشرط، وإخراج الاستثناء: أنه قد تقدم معنا في الاستثناء أن هناك خلاف بين أهل العلم في تقدير الدلالة بالاستثناء، وهذا التقدير الدلالة في الاستثناء لا يتصور في الشرط؛ لأن الأصل في الشرط أنه يكون موجودًا قبل وجود المشروط؛ ولذا لم يوردوا ما أوردوه قبل في الاستثناء من الخلاف في تقدير دلالة الاستثناء.

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(كأكرم بني تميم إن دخلوا)** هذا مثال من ألفاظ الآدميين.

وأما أمثلة الشرط في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- كثيرة، ومنها:

- قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[النساء:١٢] فقول الله -عَزَّ وَجَل- ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[النساء:١٢] هذا الشرط يكون مخصصًا لعموم الأزواج الذين يرثون النصف، فلا بد أن تكون الزوجة ليس لها ولد.

- وكذلك قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق:٦] فبيَّن الله -عَزَّ وَجَل- أن المطلقة إنما ينفق عليها إذا كانت ذات حَمْلٍ؛ أي حاملًا، وهذا شرطٌ خُصِّصَ به العموم. وهكذا كثير في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- من الأمثلة.

قول المصنف: **(فيقصره الشرط)**؛ أي إن الإتيان بهذا الشرط في المثال **(أكرم بني تميم إن دخلوا)** يقصر الفعل وهو (الإكرام) الضمير يعود إلى الإكرام، فيقصر شرط الإكرام، والشرط هو قوله: **(إن دخلوا)** على من دخل؛ أي من **(بني تميم)** دون من عداهم ممن لم يدخل، فإنه لا يُكرم لأجل هذا الشرط.

"والشرط إذا تعقب جملًا متعاطفة، فللجميع، ذكره في [التمهيد] إجماعًا، وفي [الروضة] سلمه الأكثر".

هذه المسألة مسألة شبيهة بمسألة سبقت معنا، ولكنها تحتاج إلى بعض التفصيل؛ لأن فيها بعض يعني الفروقات اليسيرة؛ هذه المسألة هي مسألة: (**إذا تعقب الشرط جملًا معطوفةً**) فهل يعود الشرط إلى جميعها، أم يعود للأخير منها فقط؟

مثل هذه المسألة مرت معنا في الدرس الماضي، وهو إذا تعقب الاستثناء جملًا، فهل يعود إلى جميعها، أم يعود لآخرها؟

والفرق بين الاستثناء وبين الشرط إنما هو في طريقة حكاية الخلاف؛ ولذلك يقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (**والشرط إذا تعَّقب جملًا**) مر معنا أن كلمة (**جمل**) ليس المقصود بها الجملة التامة من المبتدأ والخبر، أو الفعل والفاعل، بل قد تشمل الأسماء، والأعداد، والجمل، وغير ذلك من المعاني والكلام.

ومر معنا أيضًا أن قول المصنف: (متعاطفة) أن لأهل العلم فيها مسلكان:

- منهم من يخص العطف ب(**الواو**) فقط دون ما عداها من حروف العطف.

- ومنهم من يعمم العطف بجميع حروف العطف ك(**الواو، والفاء، وثم، وغيرها**) وهذه هي طريقة الشيخ تقي الدين، ومشى عليها كثيرٌ من المتأخرين كالبهوتي في [كشاف القناع]، والكناني في شرحه ل[المختصر] وغيرهم.

قول المصنف: (**فللجميع**)؛ أي يعود لجميع الجمل المتقدمة على الشرط، فجميع الجمل يعود إليها ذلك الشرط، فيكون مخصصًا لها.

قال المصنف: (**ذكره في التمهيد إجماعًا**).

قوله: (**ذكره في التمهيد**) المراد ب(**التمهيد**) تمهيد أبي الخطاب الكلوذاني.

وقوله: (**ذكره إجماعًا**)؛ يعني أنه ذكر أنه لم ينازع فيه أحد، ولم أقف على أنه صرح بلفظ الإجماع، ربما في موضعٍ لم أقف عليه، وإنما وقفت على أنه صرح بالإجماع تلميذه ابن عقيل، فقد قال ابن عقيل في [الواضح]: {أجمعنا على أنه لو قال: امرأتي طالقٌ، وعبدي حرٌّ، ومالي صدقةٌ إن شاء الله، أو إن دخلت الدار، فإن كل واحدٍ من ذلك يكون موقوفًا على المشيئة ودخول الدار} فصرح ابن عقيلٍ

بحكاية الإجماع، ووافق ابن عقيلٍ كذلك على حكاية الإجماع الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فإن للشيخ رسالة أفردها في مسائل [ألفاظ الواقفين] وأشرت إليها بالأمس، ومما ذكره الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: {أن الشرط إذا تعقب جملًا فإنه يعود إلى جميعها باتفاق العقلاء}، ثم قال: {ولا عبرة في هذا المقام بمن خالف من المتأخرين} ثم ذكر: أن سبب الخطأ الذي دخل لبعض المتأخرين أنهم ظنوا أن الشرط مثل الاستثناء، وبيَّن أن هناك فرقًا سيأتينا إن شاء الله في محله بعد قليل.

إذن هذه هي الطريقة الأولى في حكاية الخلاف: أن الشرط إذا تعقَّب جملًا متعاطفة، فلا خلاف فيها؛ أي بإجماع. وهذه طريقة أبي الخطاب، وتلميذه ابن عقيل، والشيخ تقي الدين —رحمة الله على الجميع—.

الطريقة الثانية: وهي طريقة الموفق في [الروضة]، قال: (**وفي [الروضة]**) والمراد بـ[الروضة] الروضة الأصولية؛ لأنا عندنا كتابين باسم الروضة، [الروضة الأصولية]، و[الروضة الفقهية] أو [روضة الفقه]، و[الروضة الأصولية] هي لا بن قدامة، و[روضة الفقه] اختُلِفَ لمن هي له، وبناءً على ذلك، فقد ذكر بعض المشايخ: {أن ما تفرد به صاحب [الروضة] لا يقبل}؛ أي [الروضة الفقهية] {لأنه لا يعرف من هو}.

وقد تقرر معنا وذكرت هذا أظن في الحديث عن السنة: أن المجاهيل لا يقبل قولهم في الرواية ولا في الفقه، فحيث كان [الروضة الفقهية] لا يعرف مؤلفها، أو لم يجزم به، فإنه لا يعتد بما فيه إلا أن يوافقه غيره من أصحاب الوجوه، لكن المراد هنا طبعًا ب[الروضة]، [الروضة الأصولية].

ابن قدامة ذكر: أن الأكثر قد سلم أن الشرط والصفة إذا تعقَّبت جملًا فإنها تعود للجميع، ومفهوم ذلك إن هناك من الناس من خالف في هذه المسألة، وهم الذين سيوردهم المصنف بعد قليل.

"وخصه بعض النحاة بالجملة التي تليه متقدمةً كانت أو متأخرةً".

هذا قول بعض النحاة، من عدَّه إجماعًا فإنه لم ينظر لقولهم ولم يعتد بما قالوه، ومن قال: إنه قد سلمه الأكثر، ربما يقصد هؤلاء.

قوله: (**وخصه بعض النحاة**) ذكر المصنف أن مراده بـ(**بعض النحاة**) ما نقله الرازي في [المحصول] عن بعض الأدباء المتأخرين، أو قال: عن بعض الأدباء، ففي كتابه [القواعد] بيَّن أنهم (بعض الأدباء)، وهنا ذكر أنهم (**بعض النحاة**).

قوله: (**وخصه بعض النحاة بالجملة التي تليه**)؛ أي التي تلي الشرط، فتكون مواليةٌ له.

قال المصنف: (**متقدمةً أو متأخرة**) يعني قد تكون التي تليه قبله، وقد تكون التي تليه بعده، وصورة ذلك: أن الشرط أحيانًا قد يكون متقدمًا على العام إذا كان جملًا.

مثاله: أن يقول المرء: {إن شاء الله لآكلن ولأدخلن البيت} فهنا الشرط تقدم على جملتين معطوفتين، الأكل والشرب.

- فعلى القول الأول وهو حكي فيه الإجماع: فإن الاستثناء يعود للثنتين، فلولم يأكل، ولم يدخل البيت فلا حنث عليه.

- وعلى قول بعض النحاة: إنما يختص بالجملة التي تليها؛ أي التي تكون بعدها، فيكون الجملة الأولى وهي عدم الأكل إن لم يأكل لم يحنث، بخلاف الدخول، فإنه يحنث إذا لم يدخل.

ومثال أن يكون الشرط متأخرًا أن يقول: {لآكلن الطعام، ولأدخلن الدار إن شاء الله}.

- فعلى قول النحويين يكون الشرط متعلقًا بالجملة الثانية دون الأولى، لأنها هي التي تكون مواليةً للشرط.

طبعًا، ثمرة هذه: المثال ذي ذكره الفقهاء فيما لو أن رجلًا قال: {والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله} فهل يحنث بهما، فهل يحنث إذا لم يفعل أحدهما أم لا؟

المعتمد عند فقهائنا وجهًا واحدًا: أن المشيئة تعود للأمرين معًا، إلا أن ينوي خلاف ذلك.

"قال أبو العباس: التوابع المخصِّصَة كالبدل وعطف البيان ونحوهما كالاستثناء، والشروط المعنوية بحرف الجر، كقوله: بشرط إنه أو على أنه، أو بحرف العطف، كقوله: ومن شرطه كذا، فهو كالشرط اللفظي".

هذه المسألة التي نقلها المصنف عن أبي العباس، والمراد بـ(**أبي العباس**) الشيخ تقي الدين –عليه رحمة الله–، هذه الجملة التي أوردها تتابع المتأخرون على ذكرها وإقرارها، وممن ذكرها البهوتي في شرحه على [الإقناع] وأقره، والكناني كذلك، وابن مفلح؛ ولذلك فإن القاعدة في حكاية الخلاف عند فقهاء أحمد: أنهم إذا قالوا: قال فلانٌ من غير الإتيان بحرف الواو، فلم يقولوا: {فقال}، فمعناه أن قول فلانٍ معتمدٌ عندهم، وهنا المصنف قال: (**قال أبو العباس**) من غير الإتيان بـ(**الواو**).

قبل أن نشرح الكلام الوارد هنا، أريد أن أذكر لكم تقسيم كلام الشيخ تقي الدين بالمسألة، فإنك إذا فهمت تقسيمه استطعت أن تفهم الكلام الذي أورده المصنف هنا بالمعنى من كلام الشيخ.

الشيخ تقي الدين يقول: {إن الجمل المتعاطفة تكون على نوعين:

- **النوع الأول**: أن تكون المتعاطفة من جنسٍ.

فإنها في هذه الحال لها أربعة أحوال:

- **الحالة الأولى**: أن تكون جملًا متعاطفةً من جنسٍ، وتخصص بالاستثناء، فقد تقدم معنا في الدرس الماضي، أن فيها خلافًا.
- **الحالة الثانية**: أن تكون جملًا متعاطفةً من جنسٍ، وتخصص بالشرط، وتقدم معنا قبل قليل أنها بإجماعٍ لا خلاف فيها، وإن حكي خلافٌ فهو خلافٌ ضعيف.

هاتان حالتان نعرفهما قبل قليل، المهم عندنا هي الثالثة والرابعة.

- **الحالة الثالثة**: إذا تعاقبت جملٌ من جنسٍ، وكان المخصص لها صفةً تابعةً للاسم كالبدل، وعطف البيان، وغيره، فإنه يكون كالاستثناء فيه قولان.
- **الحالة الرابعة**: أن تكون الجمل المتعاقبة من جنس أن تكون متخصصةً بشروطٍ معنوية، وهي التي تأتي بحرف الجر، أو الواو العاطفة، فيكون حكمها حكم الشرط اللفظي لا خلاف فيها.

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة عرفت الكلام الذي يقوله الشيخ.

انظر معي ماذا يقول الشيخ.

يقول الشيخ تقي الدين: (**التوابع المخصصة**)، قوله: (**التوابع المخصصة**)؛ أي التي تكون تابعةً للكلام، ومخصصةً له؛ أي مخصصةً للاسم الذي يأتي معها.

يقول: (**التوابع المخصصة**) بأنها أي تابعة للاسم تكون صفة له، (**كالبدل**) وهذا يدلنا على أن الشيخ يرى أن بدل بعض من البعض، وبدل البعض من الكل، والكل من الكل، بدل البعض من الكل أنه من المخصصات، وقد مر معنا في الدرس الماضي: أن المصنف أشار إليه وقال: (**لم يذكره الأكثر**).

قال: (**وعطف البيان**)؛ أي أن عطف البيان كذلك يأخذ حكمه، والمراد **بعطف البيان** هو التابع الجامد الموضوع لمتبوعه، ويكون مخصصًا له، **مثل**: أن يقول رجل مثلًا: {أوقفت على ولدي أبي محمدٍ عبد الله} فهذا من باب عطف البيان.

قال: (**ونحوها**) مثل التوكيد، والتمييز، والصفة، وغيرها، فإنها تأخذ حكم التوابع للاسم، فهذه الأمور كلها يقول الشيخ: (**إنها كالاستثناء**)، ومعنى قوله: (**كالاستثناء**)؛ أي تأخذ حكم الاستثناء، فهل تعود لكل الجمل، أم للأخيرة منها؟ فيها قولان تقدم ذكرهما في الدرس الماضي.

ثم قال الشيخ: (**والشروط المعنوية**) هذه القسم الثاني، القسم الأول ملحقٌ بالاستثناء، وهذا القسم الثاني وهو (**الشروط المعنوية**) في بعض النسخ من المختصر (**الشروط المقترنة**)، وفي بعض النسخ أيضًا الخطية (**الشروط المعنونة**)، ولكن أصوب ذلك أن نقول: (**المعنوية**) كما صرح به الشيخ ووضحه في موضعين من كتبه، فقد ذُكِرَت هذه المسألة في [مجموع الفتاوى] وفي [المسودة].

ومعنى كونها شروطًا معنوية: أي لم يؤتَ فيها بأداةْ شرطٍ، لكنها تحقق معناها؛ لأن الشرط اللفظي هو الذي يؤتى فيه بأداة شرط كإن، وإذا، وغيره من الشروط من أدوات الشرط الكثيرة.

(**الشروط المعنوية**) أن تأتي بالمعنى بدون الإتيان بالأداة؛ ولذلك قالوا: (**والشروط المعنوية بحرف الجر، كأن يقول: بشرط أنه، أو على أنه**) فهنا أتى بحرف جرٍّ، فحر الجر كأنه أتى بأداة شرط، فلو قال رجلٌ: {أوقفت داري على ابني على أنه يصلي، كأنه قال: إن هو صلى} وهكذا من الألفاظ التي تدل على الشروط المعنوية بحرف الجر.

قال: (**أو بحرف العطف**) قد يكون الشرط المعنوي جاء بحرف عطفٍ، قال: (**كقوله: ومن شرطه كذا**)، (**فيقول: ومن شرطه كذا، فهو يكون كالشرط اللفظي**)؛ أي لا نزاع فيه، ولا خلاف.

وسبب تفريق الشيخ بين الشروط المعنوية، وبين المخصصات التي تكون تابعةً قال: (**لأن المخصص تابعًا للاسم، بينما الشرط متعلقٌ بالكلام كله، فناسب أن يكون كالشرط نفسه**).

والحقيقة أن هذا التفصيل من الشيخ تقي الدين تفصيلٌ جيد ومناسب، واعتمده فقهاء مذهب أحمد اعتمادًا كليًّا في كتاب [الأوقاف]، فإنهم يذكرونه في [الأوقاف]، ويذكرونه في [الوصايا] تطبيقًا على كلام الآدميين في أوقافهم ووصاياهم.

"والتخصيص بالصفة، كأكرم بني تميم الداخلين، فيقصر عليهم".

هذا هو المخصص الثالث من المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة:

(**والتخصيص بالصفة**) حُكِيَ الاتفاق على كونه مخصصًا. ممن حكى الاتفاق الشيخ تقي الدين، وقال: {إن العقلاء متفقين عليه} ومنهم بدر الدين الزركشي بن بهادر صاحب [البحر المحيط] بعد الشيخ تقي الدين أيضًا حكى هذا الاتفاق عليه، إذن فالتخصيص بالصفة متفق عليه.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**والتخصيص بالصفة**) هنا الصفة التي يذكرها فقهاء في المخصصات ليس المقصود بها الصفة المذكورة في كتب النحو، وهو المسماة بالنعت، وإنما المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية، وبناءً على ذلك، فإنها تكون أشمل من باب الصفة عند النحويين، فتشمل الصفة عند النحويين، وتشمل الحال، وتشمل التمييز، وتشمل كذلك الظرف ظرف الزمان، وظرف المكان، كما أنها تشمل ما كان مفردًا أو جملةً، أو شبه جملة، مثل الجار والمجرور، فقد يكون إعراب الجملة في محل نصب حال، فحينئذٍ تكون صفةً معنوية، فيخصص بها العام.

إذن هذه المسألة مهم أن نعرف: ما المراد بالصفة هنا ليس المراد بها الصفة النحوية، وإنما هي صفة أشمل، ويسميها بالصفة المعنوية، فتكون أشمل من ذلك، وهذه لها ثمرة ستأتينا في فهم كلام المصنف بعد قليل.

مثَّل المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بمثالٍ للتسهيل قال: (**كأكرم بني تميمٍ الداخلين**) فقوله: (**الداخلين**) صفة لبني تميم.

قال الشيخ: (**فيقصر عليهم**)؛ أي أنه يقتصر الإكرام على الداخلين من هؤلاء دون من عاداهم، وأما غيرهم فإنه لا يدخل في ذلك الإكرام.

وأمثلة التخصيص بالصفة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- كثيرة جدًّا:

- ومنها: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾[النساء:٢٥] فتقييد الإماء اللائي يجوز نكاحهن بأنهن مؤمنات، يدل على أنه لا يجوز لمن لم يجد طولًا لنكاح الحرة أن ينكح أمَةً كتابية، بل لا بد أن يكون النكاح لأمَةٍ مؤمنة؛ ولذلك يقولون: إن زواج الحرة يكون من المسلمة ومن الكتابية، والسُّرِّيَّة يجوز وطء المسلمة والكتابية دون ما عداهن، وأما الزواج بالأَمَةِ فلا يجوز إلا من المسلمة دون من عداها بشرطه وهو فقد الطول كما تقدم معنا.

التخصيص بالصفة شروطه مثل تقريبًا شروط التخصيص بالشرط:

- بأنه لا بد أن يكون متصلًا بين الصفة وبين اللفظ العام.

- ولكن يزيد بشرطٍ أورده العلماء، وهو أنه لا بد أن يكون الوصف لم يخرج مخرج الغالب، وإن كان قد خرج مخرج الغالب، فإنه لا يكون مقيدًا، وبناءً عليه فلذلك يقول العلماء عن الوصف: {إن هذا الوصف أغلبي} فحيث قالوا: {أن هذا الوصف أغلبي}؛ أي أنه لا يكون مقيدًا للمطلق ولا مخصصًا للعام، ولا بد من إثبات دليل عدم الطردية وأنه أغلبي.

- كذلك أيضًا قالوا: {لا بد أن يكون ذلك الوصف لم يُسَق لمدحٍ أو ذم، أو ترحمٌ، أو توكيدٍ، فإنه في هذه الحال لا يكون مخصصًا}.

تطبق عندنا مسألة قبل أن ننتقل إلى المسألة التي بعدها وهي قضية أن التخصيص بالصفة يقولون:

- أنه يختلف عن التخصيص بالاستثناء بأمور، منها على سبيل المثال: أن الاستثناء لا يجوز للأكثر، بينما الصفة يجوز أن يكون المخرج أكثر، خلاف الاستثناء.
- كذلك أن التخصيص بالصفة يجوز للمجهول، ومن المجهول، وأما الاستثناء فلا يجوز بالمجهول، ولا من المجهول.

"قال غير واحد: وهي كالاستثناء، وفي [الروضة]: سلمه الأكثر".

هذه المسألة أيضًا في الصفة، (**قال غير واحدٍ**)؛ أي من الأصوليين (**إنه كالاستثناء**)، وممن قال بذلك، طبعًا نقلها المصنف عن ابن السبكي في [جمع الجوامع]، وممن قال بذلك أيضًا بأنها كالاستثناء تمامًا جماعة حتى قال ابن مفلح: {قاله جمعٌ من أصحابنا وغيرهم كالآمدي}.

وقوله: (**وهي كالاستثناء**)؛ أي يجري فيها الخلاف.

طبعًا الجملة التي ذكرها المصنف فيها نقص، والصواب أن يقال: (**هي كالاستثناء في العود إلى الجملتين**) هذا مراد المصنف، وليس كالاستثناء من كل وجه، فقد ذكرت لكم قبل قليل: أن هناك فروقاتٍ بين التخصيص بالصفة، والتخصيص بالاستثناء.

إذن فقول المصنف هنا: (**وهي كالاستثناء**)؛ أي في العود للجملتين المتعاطفتين إذا أعقبت الصفة جملًا متعاطفة، وعلى ذلك فإنه يجري فيها الخلاف الذي في الاستثناء، **هذه هي الطريقة الأولى**.

الطريقة الثانية: قول صاحب [الروضة].

"سلمه الأكثر".

قول صاحب [الروضة] الذي هو ابن قدامة: (**سلمه الأكثر**) فإن ابن قدامة ذكر أن التخصيص بالصفة، والتخصيص بالشرط كلاهما سلمه الأكثر، فجعل الحكم فيهما سواء، وأن الخلاف فيها ضعيف، وأن قلةً خالفوا فيها. هذه هي الطريقة الثانية.

هناك طريقة ثالثة: للشيخ تقي الدين، وقد نقلها عنه الزركشي في [البحر المحيط]، وصاحب [البحر المحيط] ينقل أحيانًا كثيرة عن الشيخ تقي الدين ولا يسميه باسمه، وأحيانًا يسميه باسمه، وهذه من المواضع التي لم يسمه باسمه.

الشيخ تقي الدين قال: {إن الصفات تنقسم إلى قسمين:

- إما أن تكون صفاتٍ شرطيةً.

- وإما أن تكون صفاتٍ إعرابية.

فإن كانت صفاتٍ إعرابية؛ أي تتبع ما قبلها من الصفات، فتكون كالنعت ونحوه، فإنها كالاستثناء يجري فيها الخلاف الذي في الاستثناء.

وأما إن كانت صفةً شرطية جيء بهذه الصفة المعنوية لأجل الشرط، فيجب أن تلحق بالشرط بنفي الخلاف وألا خلاف في المسألة.

وهذا التفصيل الحقيقة نظر في دلائل المعاني، وعدم الوقوف عند المباني، وهو تفصيل جيد في اللغة، وفي كذلك القواعد الأصولية التي أوردها المصنف.

إذن أصبح عندنا ثلاث طرق:

- **الطريق الأول**: أن أكثر أصحاب أحمد، وأكثر الأصوليين عبَّر عنه المصنف قال: (**قال غير واحد: أن الخلاف في عود الصفة للجمل المتعاقبة المعطوفة، كالخلاف في الاستثناء**).
- **الطريقة الثانية**: طريقة ابن قدامة، وهو أن الأكثر قالوا: إنه تعود، وأن الخلاف فيها قليلٌ وضعيف.
- **الطريقة الثالثة**: التفصيل بين نوعين من أنواع الصفات، وهي الصفات الإعرابية، والصفات الشرطية.

"والتخصيص بالغاية، كأكرم بني تميمٍ حتى أو إلى أن يدخلوا، فيقصر على غيرهم".

هذا هو المخصص الرابع وهو (**التخصيص بالغاية**)، التعبير بالغاية، الغاية هي منتهى الشيء الذي يصل إليه الطرفان.

- والغاية قد تكون غايةً ابتداءٍ وأدواتها من.

- وقد تكون غايةً انتهاءٍ وحروفها ثلاثة، وهي (**إلى، وحتى**، وزاد بعض النحويين **اللام**) فهذا التخصيص بالغاية يكون مقيدًا للإطلاق، ومخصصًا للعموم كذلك.

المثال الذي أورده المصنف، ثم نورد بعده أمثلةً من كتاب الله:

قال: (**كأكرم بني تميم حتى أو إلى أن يدخلوا**) فقوله: (**حتى**) هذا هو أداة الغاية الانتهاء، (**وإلى أن**) كذلك أداة الغاية.

قال: (**فيقصر على غيرهم**)؛ أي فيقصر عن غيرهم الذين دخلوا، فإذا وصلوا إلى الدخول، فإنه يقصر عنهم.

في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- الكثير من الغايات التي خصص بها النص، منها:

- قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧] فدلنا ذلك على أن الصيام مقصورٌ إلى ورود الليل؛ أي أوله.

- وكذلك قول الله -عَزَّ وَجَل- في آية الوضوء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:٦] نحن نعلم أن اليد تصدق على الكف، والكف مع الذراع، والكف مع الذراع مع العضد، فلو لم يرد هذا التقييد للإطلاق لقلنا: إنه ربما شمل عمومها، فيكون إلى العضد، ومع ذلك فإنها قد خصصت به.

- كذلك أيضًا التقييد أو التخصيص بـ(حتى) قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾[البقرة:٢٢٢] فدل ذلك على أنه لا يجوز وطء الحائض حتى تطهر، وتغتسل بعد ذلك.

"وهي كالاستثناء بعد جُمَلٍ. قاله غير واحد".

هذه مثل الجملة التي سبقت، يعني أنه إذا وردت جملٌ فإنها تأخذ حكم الاستثناء.

قول المصنف: (**قاله غير واحد**) ممن صرح بذلك من أصحاب أحمد: ابن حمدان، والطوفي، والكناني، والمرداوي، وغيرهم، تبعًا لابن الحاجب، وقبله الآمدي.

"والإشارة بلفظ (ذلك) بعد الجُمَل تعود إلى الكل، ذكره القاضي وأبو الوفا وأبو البركات وأبو يعلى الصغير وأبو البقاء".

قول المصنف: (**والإشارة بلفظ ذلك بعد الجمل**) يعني أنه إذا وردت جملٌ متعددة، وكانت متعاطفةً، ثم جاء بعدها لفظ ذلك، فهل يعود (**ذلك**) لجميع الجمل أم لآخرها؟

مثال ذلك: قول الله –عَزَّ وَجَلَّ–: ﴿**وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا**﴾[الفرقان:٦٨] فقول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ**﴾[الفرقان:٦٨] هل يعود إلى الثلاث كلها أم يعود إلى بعضها؟ هذه هي المسألة.

يقول المصنف: (**تعود إلى الكل**)؛ أي إلى كل الجمل المتعاطفة، قال: (**ذكره القاضي**)؛ أي أبو يعلى، وكلام القاضي نقله عنه ابن الجوزي في [زاد المسير] وليس موجودًا في كتبه المطبوعة، وابن الجوزي في كتابه التفسير العظيم كتاب [زاد المسير] وهو من أعظم كتب التفسير حقيقةً يعتمد على كتاب [المفقود] للقاضي أبي يعلى وهو [أحكام القرآن]، وقد أكثر النقل عنه جدًّا؛ ولذلك أغلب الأحكام، أو أغلب التفسيرات التي ينقلها عن أبي يعلى إنما هي في آيات الأحكام دون ما عداها، إذن هذا قول القاضي، نقل عنه ابن الجوزي في تفسيره.

قال: (**وأبو الوفا**) نص على ذلك أبو الوفا في [الواضح] وفي غيرها من كتبه، قال: (**وأبو البركات**) يعني الجد، (**وأبو يعلى الصغير**) وهو حفيدٌ للقاضي أبي يعلى.

قال: (**وأبو البقاء**) العكبري صاحب [إملاء ما منَّ به الرحمن]، وقد ذكر ذلك عند قول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ**﴾[المائدة:٣] فذكر أبو البقاء العكبري –عليه رحمة الله– وهو من كبار علماء اللغة، وكتابه [إملاء ما منَّ به الرحمن] مطبوع قديم، وهو من أجمل الكتب في إعراب القرآن، وله كتابٌ آخر لكنه لم يشتهر وهو مطبوع من فترةٍ طويلة في إعراب الحديث، حديث النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– كذلك، ولكن اشتهر الأول أكثر.

ذكر أبو البقاء العكبري –عليه رحمة الله–: أن قول الله –عَزَّ وَجَل– ﴿**ذَلِكُمْ**﴾[المائدة:٣] يعود إلى جميع ...في الآية، قال: {ويحتمل أن يكون عائدًا للأخير، وهو قول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿**وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ**﴾[المائدة:٣]}.

هذه المسألة لها ثمرة في الفقه: فإن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[البقرة:٢٣٣]، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[البقرة:٢٣٣]:

- **قيل**: إنه يعود إلى أجرة الرضاعة.
- **وقيل**: إنه يعود إلى النهي عن الإضرار.
- **وقيل**: إنه يعود إلى جميع المذكورات في الآية. وهذا الذي انتصر له القاضي أبو يعلى وغيره من المحققين.

"والتمييز بعد جمل، مقتضى كلام النحاة وجماعةٍ من الأصوليين عوده إلى الجميع، ولنا خلافٌ في الفروع".

قول المصنف: (**والتمييز بعد جُملٍ**) التمييز يطلق عند الأصوليين ويوافقهم علماء النحو كما بيَّن ذلك ابن مالك في [شرح التسهيل] على أمرين:

- **التمييز الذي يكون مفردًا**: كتمييز الأعداد خمسة دراهم، أو رجال، ونحو ذلك.

وقد يكون تمييز جُمَلٍ، ومن أحسن مَن أوضحه وبيَّنه من أهل العلم الذين كتبوا في العلم ابن مالك في [شرح التسهيل].

قوله: (**بعد جملٍ**) طبعًا كذلك يقصد الجمل، ويقصد أيضًا الأفراد حتى، فإن الأصوليون يتجوزون في إطلاق كلمة (**الجُمَل**) فقد يكون مفردات أفرادًا، أو أعدادًا، فلا يلزم أن تكون جملةً تامة، إذن المراد هنا: أن قول المصنف (**بعد جُمَل**)، وكذلك الأصوليون لا يقصدون بها الجملة التامة، وإنما يقصدون بها كل ما يكون محتوٍ لأفرادٍ تحته.

قبل أن نذكر الحكم، هنا المصنف قال: (**بعد جملٍ**) وسكت، لم يذكر أنها متعاطفة كما ذكر السابقات، ولم يذكر خلاف ذلك، وظاهر كلام المصنف هنا أن التمييز إذا ورد بعد جملٍ، فإنه يعود لجميعها ولو لم تكن متعاطفةً؛ أي لم يأتِ بينها حرف الواو، أو ثم، وهذا هو المذهب نص عليه في [المنتهى] وغيره، نقل في [الفروع] عن الأسدي أنه فرق بين الجمل المتعاطفة، والجمل غير المتعاطفة، ثم

رد عليه؛ ولذلك مشى المتأخرون على أن التمييز بعد الجمل يعود للجميع سواءً كانت معطوفةً أو لا. هذا عبارة صاحب [المنتهى].

يقول الشيخ: (**مقتضى كلام النحاة وجماعةٍ من الأصوليين: عوده إلى الجميع**) قول المصنف: (**إن يعود إلى الجميع**) يعني لم ينقله عن أحد، وإنما يذكره مقتضى كلامهم.

والظاهر: أن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لم يجزم بشيءٍ؛ لأنه لم يقف على نقلٍ في المسألة، نعم صحح في كتابه [القواعد] أن الأصح أنه يعود الأمر للجميع، لكن وقفت على كلام لابن مفلح في حاشيته على [المحرر] جزم بذلك؛ أي جزم أن المذهب المجزوم به أن التمييز إذا ورد بعد جُمَلٍ متعاقبة أنه يعود لجميعها، وذكر أن بعض أصحاب الإمام أحمد خرَّج قولًا أنه يعود لما يليها فقط. هكذا ذكره ابن مفلح في حاشية [المحرر].

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**ولنا**)؛ أي في المذهب (**خلافٌ في الفروع**) وهذا يدل على أن الفروع لا يلزم أن تنبني على قاعدةٍ مستقرأة، فقد يكون الفرع مبني على قاعدة مختلفة عن قاعدة الباب.

ما هي الفروع التي اختلف فيها؟

أهمها مسألتان:

المسألة الأولى: لو أن رجلًا أقر أمام قاضٍ فقال عن آخر: له عليَّ ألفٌ ودرهم. هكذا قال: له عليَّ ألفٌ ودرهم، أو قال له: عليَّة ألفٌ وثوبٌ، أو ألفٌ وقنينة ماءٍ، فهنا التمييز إنما هو للجملة الثانية، قنينة، ثوب، درهم الذي هو الواحد، فهل يرجع هذا التمييز للجملة الثانية التي هي الواحدة، أم يعود لكلا الجملتين، فنقول: إنه قد أقر على نفسه بألف درهمٍ ودرهم؟ إذن فقوله: ألفٌ ودرهمٌ هل يكون كذلك أم لا؟

هذه المسألة فيها وجهان في المذهب:

- **المذهب المجزوم به في [الإقناع] و[المنتهى]، وغيرها**: أن الألف تكون من جنس ما ذُكِر بعدها تمييزًا.

- **وهناك وجهٌ آخر في المذهب**: أنه يُرجع للمتكلم في تفسيرها. ذكر هذا الوجه أبو الحسن التميمي فيما نقله عنه المجد في [المحرر]، وجزم به وقواه أبو الخطاب في [الهداية]، فقد قال أبو الخطاب في [الهداية]: {وهو الأقوى عندي}؛ أي الوجه الثاني.

أيضًا من تطبيقات هذه المسألة: لو أن رجلًا قال لآخر: له عليَّ ألفٌ وخمسون درهمًا، وهذه تختلف عن الأولى؛ لأنه قيل: إن هذه خُرِّج الخلاف فيها على الأولى. وهذا فيه نظر كما سأذكر لك.

فإن المرء إذا قال له: عليَّ ألفٌ وخمسون درهمًا، فهل تكون الألف تمييزها من جنس المعطوف عليها أم لا، بمعنى أنه يُرجع إليه في التفسير، قد يقول له: له عليَّ ألف هللةٍ وخمسون درهمًا. هكذا يعني. هذه المسألة فيها وجهان:

- **الوجه الأول**: أن التمييز في الجملة الأولى يكون هو تمييز الجملة الثانية، وقد ذكر في [الإنصاف]: {أنها من مفردات المذهب}؛ أي خلاف الجمهور.

- **والقول الثاني في المذهب**: {أنه يرجع إليه في تفسيره الألف من أي شيء؟، قالوا: ويحتمله قول التميمي أبي الحسن} وقد نُظِّر هذا الاحتمال، قالوا: {لأن قول أبي الحسن التميمي أنه يرجع إليه مع العطف حينما قال له: ألفٌ ودرهم، وأما إذا وُجِدَ التمييز والإضافة بأن قال: خمسون درهمًا، فظاهر كلام التميمي أنه يوافق قول المذهب كما صرح به المجد في [المحرر]، صرح الفرق بينهما المجد في [المحرر].

"التخصيص بالمنفصل".

شرع المصنف بعد ذلك في المخصصات المنفصلة، وهي أنواعٌ متعددة، نبدأ بأولها.

"مسألة".

وهو المخصص الأول من المخصصات المنفصلة وهو التخصيص بالعقل.

"يجوز التخصيص بالعقل عند الأكثر".

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(يجوز)**؛ أي يجوز وروده، أي الجواز العقلي، وسيأتي الورود إن شاء الله بعد قليل.

(**التخصيص بالعقل**) أي تخصيص العموم عموم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بدليل العقل، قوله: (**بالعقل**)؛ أي بدليل العقل.

وقوله: (**العقل**) قلنا: أنه دليل على العقل يشمل نوعي دليلي العلق الضروري والنظري، وقد تقدم معنا في أول الدرس في هذا [المختصر] التفريق بين دليل العقل النظري، ودليل العقل الضروري، وقد مثَّلوا للأمرين من حيث الوجود، فقالوا:

مثال التخصيص بدليل العقل الضروري: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد:١٦] فإنه مما يُعلم اضطرارًا في قلوب الناس جميعًا أن هذه الآية يخرج منها ذاته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-.

ومن التخصيص بدليل العقل النظري: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:٩٧]، وبالدليل النظري عرفنا خروج أفاقد الأهلية كالمجنون والصبي ونحوهم.

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**والنزاع لفظيٌّ**)؛ أي أن بعضًا من الناس من نازع في كون العقل، أو دليل العقل مخصص، وهؤلاء الذين نازعوا هم يعني جماعة من المتكلمين، بينما الجمهور على الأول، وقد نص أحمد عليه كذلك في أكثر من موضع.

وقول المصنف: (**إن النزاع بينهم لفظي**) كذا قال جماعة، منهم الجويني في [البرهان]، والقرافي، وابن السبكي في [الإبهاج]، وكثيرون كما نقله عنهم في [البحر المحيط].

وسبب كون النزاع لفظيًّا: أن الذين نفوا كونه مخصصًا يتفقون مع غيرهم في أن هذا خارجٌ عن العموم، ولكن ما هو المخرِج له؟

هنا محل النظر، أهو النقل الذي دل عليه هذا المعنى أم هو العقل؟ والنتيجة أن النزاع لفظي.

"مسألة: يجوز التخصيص بالحسَّ نحو ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣]"

هذا هو المخصص الثاني من المخصصات المنفصلة وهو الحس:

ومعنى التخصيص بالحس يعني أنه يدرك بأحد الحواس الخمس كالمشاهدة مثلًا، والشم ونحوه، وغالبًا ما يكون ما باب المشاهدة.

مثَّل له المصنف: بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ- ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣]؛ أي بلقيس مع أنه يدل الحس من المشاهدة أنها لم تُؤتَ أشياء كثيرة، فدل على أن هناك أمورًا كثيرة لم تؤتها، وهذا يدل عليه الحس، فملك سليمان لم تؤتَه، كان عند سليمان وليس عندها، وغير ذلك، والنبوة، وغير ذلك من الأمور الكثيرة التي لم تصل إليها.

هنا مسألة في قضية التخصيص بالحس:

ذكر المصنف أن التخصيص بالحس إنما هو من المخصصات المنفصلة، وقال بعض أهل العلم وهو الشيخ تقي الدين، وأورد ذلك في [بيان تلبيس الجهمية]: {أن التخصيص بالحس إنما هو من المخصصات المتصلة لا المنفصلة، وأطال على ذلك إطالةً يعني كبيرة، وقال: {بل إن الحس أبلغ من سائر المخصصات المتصلة؛ لأنه من حين يتلفظ المتلفظ بالعموم، فإنه قد وُجِد التخصيص الحسي عليه، فكان متصلًا، بل هو أبلغ من المتصل} النتيجة النزاع لفظي، لكن الشيخ أتى به لتقرير بعض المسائل المتعلقة بالاعتقاد.

"مسألة".

هذا المخصص الثالث من المخصصات المنفصلة وهو التخصيص بالنص، وهو من أهم المسائل.

"يجوز التخصيص بالنص".

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(يجوز التخصيص بالنص)** يعني أن المخصص يجوز أن يكون نصًّا وهو الكتاب أو السنة، والسنة قد تكون متواترةً، وقد تكون آحادًا، وسيأتي إن شاء الله تقسيم الحالات بعد قليل.

و**(التخصيص بالنص)** هذا المجزوم به قولًا واحدًا في مذهب أحمد، وعامة أهل العلم عليه، وقد نص الإمام أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- على التخصيص بالنص، فقال في رواية عبد الله: {الآية إذا كانت عامةً ينظر ما جاءت به السنة، فتكون السنة هي الدليل على ظاهر القرآن.

ثم ذكر مثالًا لذلك فقال: مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾[النساء:١١] فلو كانت الآية على ظاهرها ورث كل من كان له اسم ولد وإن كان يهوديًّا أو نصرانيًّا، أو عبدًا، أو قاتلًا، فلما جاءت السنة ألا يرث مسلم كافرًا، ولا كافرٌ مسلمًا، ولا يرث قاتلٌ ولا عبدٌ، كانت دليلًا على ما أراد الله من ذلك. وهذا صريح من أحمد أن السنة يعني تخصص القرآن، وأن النص يخصص بعضه بعضًا. وهذا باتفاق أن النص يخصص في الجملة.

"وسواءً كان العام كتابًا أو سنة".

قول المصنف: (**وسواءً كان العام كتابًا أو سنة**) أيضًا وسواء كان المخصص كتابًا أو سنة.

فأصبح بناءً على ذلك عندنا أربع صور:

١. تخصيص الكتاب بالكتاب.
٢. والسنة بالكتاب.
٣. والكتاب بالسنة.
٤. والسنة بالكتاب.

نبدأ بأولها: وهو تخصيص الكتاب بالكتاب:

فإن عامة أهل العلم على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، ولم يُحكى خلافٌ فيه إلا خلافٌ نُسِبَ لبعض الظاهرية، والموجود في كتب ابن حزم كـ[الإحكام] وغيره نقض ذلك، وعدم النظر لمن قال: إنه لا يخصص الكتابُ الكتابَ فيكون بمثابة الإجماع المتفق عليه.

ومن أمثلة تخصيص الكتاب بالكتاب في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-:

- قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾[البقرة:٢٢١] فنهى الله -عَزَّ وَجَل- عن نكاح كل المشركات، ثم خُصِّص من ذلك وأُخْرِج الكتابيات، فإنه يجوز نكاحهن، فقال الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾[المائدة:٥] فاستثنى القرآن من الآية الأولى سورةً فيجوز نكاحها. هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: تخصيص السنة بالسنة: وهذا أيضًا عامة أهل العلم عليه، ولم يحكى فيه خلافٌ، اللهم إلا استصحابًا ولم يصرحوا بهذا الاستصحاب بذكر ما نقل عنه الخلاف عن بعض الظاهرية، وأظنه فُهِمَ خطأً قولهم بمنع تخصيص الكتاب بالكتاب.

تخصيص السنة بالسنة من الكثرة بمكان، لكن سأورد مثالًا نص عليه أحمد، وصرح فيه أن السنة تكون مخصصةً للسنة، فقد جاء في رواية أبي طالبٍ: أن أحمد أورد حديث أم سلمة -رَضِيَ الله عَنْها- : «مَنْ أَرَادَ أَنْ يُضَحِّي فَلَا يَأْخُذ مِنْ شَعْرِهِ وَلَا مِنْ أظْفَارِه» قال أحمد: {وحديث عائشة عام، وحديث أم سلمة مخصوصٌ فهو آكد أنه قد خُصَّ من العام، إذا أراد أن يضحي أمسك، وإذا بعثَ لم يُمسك، هذا على وجهه، وهذا على وجهه}.

هذه المسألة ورد فيها حديثان:

- حديث عائشة أن "**النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان إذا بعث هديه يمتنع من أخذ شيءٍ من شعره وظفره**" أو نحوٍ مما قالت -رَضِيَ الله عَنْها-
- وحديث أم سلمة الذي ذكرت لكم في صحيح مسلم.

بعض الناس قال: {إن حديث عائشة ناسخٌ لحديث أم سلمة}، لا، ليس ذلك كذلك، وإنما مخصصٌ له؛ أي حديث أم سلمة هو المخصص؛ لأن الذي يبعث هديًا من باب الهدي لبيت الله الحرام لا يلزمه الإمساك، الذي يلزمه الإمساك إنما هو المضحي فقط، فيكون أحد الصور لا جميع الصور.

بقي عندنا صورتان سيوردهما المصنف، وهو تخصيص الكتاب من السنة، وتخصيص السنة من الكتاب، سيأتي إن شاء الله في كلام المصنف بعد قليل.

"متقدمًا أو متأخرًا؛ لقوة الخاص، وهو قول الشافعية".

يقول المصنف: (**متقدمًا أو متأخرًا**)؛ أي سواءً كان العام ورد متقدمًا على الخاص، أو ورد متأخرًا عنه، **وبالقسمة العقلية فإن ورود العام والخاص له أربعة أحوال:**

إما أن يردا مقترنين في نصٍّ واحدٍ: قالوا: مثال ذلك: لو أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: زكوا البقرة ولا تزكوا العوامل، فجعلها مقترنةً، فإن عامة الفقهاء والمتكلمين كذلك على أنها تكون

مخصصةً للعام، وحُكِي عن بعضهم أنها من باب التعارض، وهذا قول ساقط لم يعتبروه؛ يعني أنه قولٌ ضعيف.

الحالة الثانية: أن يتقدم العام على الخاص، فيكون الخاص هو المتأخر، فهنا باتفاقٍ عند القائلين بالتخصيص أن الخاص يخص العام باتفاق ولا خلاف فيه.

الحالة الثالثة: أن يتقدم الخاص على العام، بمعنى أن العام هو المتأخر، والخاص هو المتقدم، وسنذكرها في كلام المصنف بعد قليل.

الحالة الرابعة: أن يُجهل المتقدم والمتأخر، وسيأتي أيضًا في كلام المصنف بإذن الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

إذن قول المصنف هنا: (**متقدمًا أو متأخرًا**) أي العام، وهذا هو القول الأول في المسألة لقوة الخاص، بمعنى أن دلالة النص الخاص أقوى من دلالة النص العامة، وذلك أنه قد قرر معنا قبل أن دلالة النص العام على أجزائه من باب الظاهر لا من باب القطع، بينما النص دلالته على أجزائه قطعية، فقُدِّم دلالة القطعي على دلالة الظاهر.

قال المصنف (**وهو قول الشافعية، وذلك أيضًا قول المالكية**).

"وعن أحمد: يُقدم المتأخرُ خاصًّا كان أو عامًّا. وهو قولُ الحنفية".

هذه المسألة متعلقة **بإذا عُلِمَ تقدم الخاص على العام، بمعنى أن العام هو المتأخر، والخاص هو المتقدم، فما الحكم في هذه المسألة؟**

لأهل العلم فيها أقوال:

- **القول الأول:** ما قدمه المصنف قبل قليل: أن الخاص يكون مخصصًا للعام ولو كان متقدمًا عليه، فيكون العام حينئذٍ من العام الذي أريد به الخصوص. وهذا الذي عليه جماهير أهل العلم.

- **القول الثاني هو الذي أورده المصنف هنا:** قال: (**وعن أحمد**)؛ أي عن الإمام أحمد رواية (**يُقَدَّم المتأخر خاصًّا كان أو عامًّا**) إن كان خاصًّا فباتفاق، وإن كان عامًّا فإنما هو على القول الثاني لا على القول الذي قدمناه قبل قليل، قال: (**وهو قول الحنفية**).

نبدأ أولًا في قوله: (**وعن أحمد**) أُخِذَت هذه الرواية من أحمد من مسألةٍ قالها أحمد، فإنه نقل عنه ابنه عبد الله أنه قال: أذهب إلى الحديثين جميعًا، ولا أرد أحدهما بالآخر، ثم قال: {ولهذا أمثلةٌ منها قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لحكيم بن حزام: «**لَا تَبع مَا لَيْسَ عِنْدَك**» ثم أجاز السلم، والسلم بيع ما ليس في ملكه، وإنما هو الصفة، وهذا عندي مثل الأول؛ أي في القوة}.

ثم قال: {ومنه الشاة المصراة إذا اشتراها الرجل فحلبها إن شاء ردها ورد صاع تمرٍ، مع قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**الخَرَاج بِالضَمَان**» فكان ينبغي أن يكون اللبن للمشتري؛ لأنه ضامنٌ بمنزلة العبد إذا استغله، فأصاب عيبًا رده، وكان له غلته بضمانه يؤخذ بهذا وهذا وشبهه}.

ثم قال أحمد: {حتى تأتي دلالةٌ بأن الخبر قبل الخبر، فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به، على ما قال ابن شهاب: يؤخذ بالأخير، فالأخير من قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-} فهذا الكلام من أحمد ظاهره أن الخبرين إذا كان أحدهما خاصًّا، والآخر عامًّا أنه يؤخذ بالأخير، سواءً كان خاصًّا أو عامًّا.

طبعًا تأولها القاضي أبو يعلى، ورد عليه، رد عليه الشيخ عبد الحليم ابن تيمية.

"**فإن جُهِل التاريخُ تعارضًا عند الحنفية**".

قبل ذلك، في قول المصنف: (**يقدم المتأخر**)، قوله: (**يقدم المتأخر**) يعني أن الذي جاء عن أحمد إنما هو تقديم المتأخر إذا عُلِم تأخره، وأما في الحالة الرابعة (**إذا جُهِل**) فإنه يقدَّم الخاص عن أحمد؛ ولذلك قال: (**يقدم المتأخر**) وسكت عن المجهول.

قال المصنف: (**فإن جُهِلَ التاريخ**) يعني إذا كانت الحالة الرابعة بأن جُهِل فلم يُعلَم أيهما المتقدم، وأيهما المتأخر، فمذهب الجمهور كلهم على أنه يُعلَم بالخاص، ويكون مخصصًا للعام، إلا عند الحنفية، فقال: (**فإن جُهِل التاريخ تعارضا**) أي تعارض العموم والخصوص، فلا يُعمَل بأحدهما حتى يرجع إلى مرجحٍ خارجي.

قال: (**عند الحنفية**)؛ أي عند أصحاب الإمام أبي حنيفة -عليه رحمة الله-.

ونقل الحلواني: أن مذهب الحنفية كذا قول الرواية الثانية من مذهب أحمد: إنما هو خاص عندهم بالمتأخر دون المجهول.

بذلك نكون أنهينا مسألتين، أو أنهينا المسائل المتعلقة بالزمان على سبيل الإيجاز أوردها:

- أنه إذا تقدم العام على الخاص، فباتفاقٍ يكون الخاص مقيدًا ومخصصًا.
- **الحالة الثانية**: إذا اقترن فباتفاقٍ كذلك إلا خلاف منقول، وهو يكاد أن يكون شاذًّا.
- **الحالة الثالثة**: إذا تأخر العام عن الخاص ففيها قولان، فالجمهور أنه يكون الخاص مقيدًا ومخصصًا للعام، ورواية عن أحمد وقول الحنفية: أنه يُعمَلُ بالأخير.
- **الحالة الرابعة**: إذا جُهِل، فقال الحنفية وحدهم: إنه يتعارض الدليلان فيبحث عن مرجحٍ خارجي، الجمهور يقولون: إنه يُعمَل بالعام والخاص، ويكون الخاص مخصصًا له.

ننتقل الآن إلى المسألة التي بدأناها في أول الباب، ذكرت لكم في أول الباب: أن التخصيص إما لكتاب بكتاب، أو سنة بسنة.

بدأ يتكلم المصنف عن تخصيص السنة بالقرآن، هل القرآن يخصص السنة أم لا؟ هذا الذي أورده المصنف.

"وقال بعض الشافعية: لا يُخَص عموم السنة بالكتاب".

هذه المسألة وهي تخصيص السنة بالقرآن، لأهل العلم فيها قولان:

القول الأول وهو المذهب وقول الجمهور: أنه يجوز تخصيص السنة بالقرآن، فيكون القرآن هو المخصص. وقد نص عليه الإمام أحمد، وذكر له مثالًا، فقد قال عبد الله لما ذكر قصة أبي جندل، فقال: {ذاك صلحٌ على أن يردوا من جاءهم مسلمًا أن يردوه إليهم}، قال أحمد: {فقد رد النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– الرجال، ومنع أن ترد النساء، ونزلت فيهن ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[المتحنة:١٠] فهنا الحديث **"من جاءهم"** عام **"مسلمًا"** فهو لفظ عموم خُصَّ بالقرآن الذي نزل بعد ذلك، فيكون من تخصيص القرآن لسنة، وهذ نصٌّ أحمد نص عليه وهو مثالٌ صريح، وهذا القول جزم به أغلب أصحاب أحمد، منهم القاضي في كتابه [الروايتين والوجهين] وفي كتابه [العدة]، وأبو الخطاب، وأبو البركات، وغيرهم.

القول الثاني هو الذي ذكره المصنف قال: (**وقال بعض الشافعية: لا يُخص عموم السنة بالكتاب، قال: وذكره**)؛ أي وذكر هذا القول (**ابن حامد والقاضي روايةً عن أحمد**) ذكر أبي عبد الله بن حامد شيخ القاضي هذا من باب التخريج، لا من باب الاختيار، وقد صرح بذلك تلميذه القاضي، فقال: {خرج شيخنا عبد الله في ذلك وجهًا آخر أنه لا يجوز}.

وأما القاضي فإنه في [العدة] ذكر وجه التخريج، من أين استُخرج ذلك، وقد جزم بالقول الأول فقال: (**وهو القوي عندي**) يعني الأول، إذن فقوله: (**وذكره**)؛ أي وذكره تخريجًا، يجب أن نقيده بأنها تخريج.

ونحن نعلم أن الفرق بين التخريج والوجه: أن التخريج إذا لم يجزم به، فيبقى حمالًا، ولا يكون وجهًا حتى يجزم به أحد أصحاب الوجوه؛ ولذا فإنه ليس كل تخريجٍ في المذهب يعمل به، ومما لا يخفى عليكم جميعًا إلا أن يقول بهذا القول سواءً كان قاعدةً كلية، أو فرعًا فقهيًّا أحد أصحاب الوجوه، بيَّن ذلك جماعة كابن حمدان، والمرداوي وغيرهم.

"وقال بعض المتكلمين: لا يُخَص عموم الكتاب بخبر الواحد. وهو روايةٌ عن أحمد".

هذه المسألة الرابعة وهي تخصيص القرآن بالسنة، هل القرآن يخصص بالسنة أم لا؟

نقول: إن له حالتان:

- **الحالة الأولى:** أن تكون السنة متواترةً، فقد حُكِيَ الإجماع حكاه جماعة ومنهم الجراعي وغيره: أن السنة المتواترة تكون مخصصةً لعموم القرآن.

- **الحالة الثانية:** أن يكون تخصيص القرآن بالسنة الآحاد؛ أي بخبر الواحد من السنة، **فهذه المسألة فيها قولان ذكرهما المصنف:**

- القول الأول: وهو المذهب الذي قدمه المصنف في أول المسألة ورأسها، وهو قول الجمهور: أنه يجوز تخصيص القرآن بالسنة، وقد نص الإمام أحمد على مثال لذلك، وهو الذي ذكرناه في أول الباب حينما ذكر قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ**﴾[النساء:١١] قال: فلو

كانت على ظاهرها للزم من قال بالظاهر أي نورثَ كل من وقع عليه اسم ولدٍ وإن كان قاتلًا أو يهوديًّا، أو نصرانيًّا، أو مجوسيًّا.

قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «لَا يَرِث المسْلِم الكَافِر، وَلَا الكَافِر المسْلِم» ثم ذكر أيضًا أمثلةً أخرى بناءً على ذلك، بل إن هذا القول نقل الموفق في [المغني] الإجماع عليه، فقد قال: {وتخصيص المتواتر بالخبر الصحيح جائزٌ بالإجماع، وقد جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالإجماع} هذه عبارة الموفق في [المغني].

القول الثاني: الذي أورده المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وقال: (**إنه قد قال به بعض المتكلمين، وهو روايةٌ عن أحمد**) أنه: لا تخصص سنة الآحاد القرآن، لا تخصصها.

وقوله: (**وهو رواية عن أحمد**) التعبير بكونها رواية عن أحمد؛ يعني قد يكون فيها تأمل، وذلك أن أبا الخطاب حكى هذه في كتابه [الانتصار]، وكلهم يعتمد على قول أبي الخطاب في الانتصار، إنما حكاه وجهًا، ولم يحكها روايةً عن أحمد منصوصة، (وجه)؛ أي لبعض أصحاب أحمد، وليست عن أحمد نفسه، وهذا هو الأظهر، وإن كان نُقِل عن أبي علي بن شهاب العكبري: أنه نقلها عن أحمد، فقد يفهم أنها رواية عن أحمد، ولكن قد نقل صاحب [الإنصاف] أن أغلب المتقدمين يعبرون بالرواية فيجعلونها شاملة، تشمل الوجه والمنصوص لأحمد، ولعل ابن شهاب العكبري من هذا الأمر، فالأقرب والله أعلم أنها إنما هي وجه وليس رواية، ذكرها أبو الخطاب في كتابه [الانتصار] في الجزء الأول لما ذكر مسألة الدباغة في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣] قال: هذا عام، فإن قيل: «أَيُّمَا إِهَاب دُبِغ فَقَدْ طَهُر» قال: في وجهٍ لنا أن خبر الآحاد لا يخصص عموم القرآن.

ثم قال الشيخ. هذا القول الثالث: (**وقال ابن أبان**) وهو عيس بن أبان أحد فقهاء الحنفية (**يُخصَّص المخصَّص دونَ غيره**) معنى هذا الكلام؛ يعني أن خبر الواحد يخص العام الذي في القرآن، يخص العام من الكتاب إذا كان العام قد خُصَّ قبل ذلك، مخصوصٌ قبل ذلك بغير هذا الخبر، وأما إذا كان العام لم يُخَص قبل ذلك، فإنه لا يخص ابتداءً بخبر الآحاد؛ لأن عند الحنفية قاعدة أن العام إذا دخله التخصيص فقد ضعف، يضعف عمومه، فحينئذٍ يرد عليه المخصص الضعيف.

هذا كلامه، لكن بناه الطوفي على أن عيسى بن أبان يرى أن العام إذا دخله التخصيص يكون مجازًا، هكذا يقول، فبنى عليه أن المجاز يردُ عليه. هذا رأي الطوفي باجتهادٍ منه، قال: لأنه قال: قلت من عنده، وليس نقلًا من غيره.

"مسألة: الجمهور أن الإجماع مخصِّصٌ، ولو عمل أهل الإجماع بخلاف نص خاص تَضمن ناسخًا".

هذا هو المخصص الرابع من المخصصات المنفصلة وهو الإجماع:

يقول المصنف: (**الجمهور**)، قول: (**الجمهور**) هذا جزم به طبعًا جمهور العلماء من المذاهب الأربعة، وجزم به أغلب أصحاب الإمام أحمد، ممن جزم به نصًّا القاضي، وتلامذته أبو الخطاب، وابن عقيل، ومن قال به الموفق، وابن مفلح، ونُقِلَ الخلاف في هذه المسألة، نقله أبو الخطاب عن قومٍ ولم يسمهم، لم يذكر من هم هؤلاء الذين خالفوا في هذه المسألة.

قول المصنف: (**إن الإجماع مخصص**)؛ أي يكون مخصصًا للنص من الكتاب أو السنة، وعندما نقول: (**إن الإجماع مخصص**) ليس المراد أنه بذاته؛ أي أن الاتفاق هو الذي خصص، وإنما المخصص ما تضمنه الإجماع؛ لأنه تقدم معنا أنه لا بد أن يكون الإجماع مستند، ولكن لا يلزم العلم بهذا المستند، وبناءً عليه فإنه إذا أجمعت الأمة على حكمٍ، وورد دليلٌ عامٌ فإن الإجماع يكون مخصصًا لا بذاته، وإنما بما تضمنه من دليلٍ قد يكون قد وصلنا أو لم يصلنا، على تخصيص هذا العام.

وأمثلة ذلك كثيرة جدًّا، أضرب ببعض الأمثلة التي أوردها فقهاء مذهب الإمام أحمد للتدليل على تخصيص لعام:

- جاء في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾[آل عمران:٩٧] هذه من صيغ العموم أن كل من دخل الحرم ومكة فإنه يكون آمنًا، يقول القاضي أبو يعلى: {هو عامٌّ فيمن جنى جنايةً قبل دخوله، وفيمن جنى جنايةً بعد دخوله، إلا أن الإجماع انعقد على أن من جنى فيه لا يؤمَّن} إذن فخصص هذه الآية الإجماع على أن الذي يقتل قتيلًا ويجني جنايةً في داخل حدود الحرم أنه يقام عليه العقوبة.

- من الأمثلة أيضًا أنه جاء في العموم في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾[المائدة:٣٨] هذا من صيغ العموم مفردٌ حُلّيَ بـ(ال) ذكر فقهاء المذهب ومنهم الموفق وغيرهم: أنه هذه مخصوصٌ بالإجماع، فأخرجت العبد، فإنه بإجماعٍ أن العبد إذا سرق من مال سيده فإنه لا تقطع يده، فهذا المخصص إنما هو الإجماع، وعدم ورود النص.

- من الأمثلة كذلك في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[الجمعة:٩]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[الجمعة:٩] يشمل الذكر والأنثى، وانعقد الإجماع على خروج الإناث، ومن لم يلزمه السعي كالمرض، ذوي الأعذار، والمسافر، وغيرهم. إذن هذه أمثلة، والأمثلة كثيرة أن الإجماع قد يخصص، نعم في بعضها قد ينازع هل الذي خصصه الإجماع أم القياس؟ لأنه قلما نجد مسالةً لا يوجد فيها دليلٌ إلا الإجماع؛ ولذا فإن بعض الشراح ومنهم البرماوي يناقض في بعض الصور التي أوردها الشافعي ولم أورد شيئًا منها: أن المخصص يكون فيها إجماعًا.

قال: "ولو عمل أهل إجماع بخلاف نصٍّ خاصٍّ تضمن ناسخًا".

هذه مسألة مهمة، وهي قضية أن (**أهل الإجماع**)؛ أي المعتبر بهم لو عملوا بخلاف نصٍّ خاص، تعبير المصنف بـ(**لو عمل**) يشمل أمرين:

- لو عملوا بخلافه.

- أو لم يعملوا بمضمونه.

فكليهما يشمله النص، فإنه لا يكون تركهم ناسخًا، إذ الإجماع لا ينسخ ولا يُنسخ وسيأتينا إن شاء الله، وإنما تركهم العمل يدل على أنه يوجد ناسخٌ لهذا النص، ولكنه لم يبلغنا، قد يبلغ غيرنا ممن اطلع على بعض الكتب التي تخفى بعضنا، ليس كل امرئٍ يعرف كل العلم، وقد تكون لم يطلع عليها أهل عصر بكامله، فكم من عصورٍ مرت لم يكن بين أيدي الناس كثير من الكتب، ابن حزم كانت بعض الكتب الستة ليست عنده كما تعلمون، وغيرهم من أهل العلم ذكر عنه ذلك أيضًا، فالمقصود أن الإنسان لا يحوي كل العلم، ولا حتى عشر معشاره.

إذن (**الإجماع لا يكون ناسخًا**) وسيأتي إن شاء الله تفصيلها فيما بعد لما نتكلم عن النسخ بعد درسين تقريبًا عند قول المصنف: (**والإجماع لا ينسخ ولا يُنْسَخ**).

"مسألة: العام يُخصَّص بالمفهوم عند القائلين به".

لعلنا نقف عند هذه المسألة وهي من المخصص أظن الخامس أو الرابع من المخصصات المنفصلة، وهو التخصيص بالمفهوم.

يقول المصنف: (**العام يخصص بالمفهوم عند القائلين به**)؛ أي عند القائلين بالمفهوم.

والقائلون بالمفهوم نوعًان:

- إما أن يقولوا بمفهوم المخالفة.
- وإما بمفهوم الموافقة.

مفهوم الموافقة لم يخالف فيه أحد في الجملة.

وإنما النزاع في مفهوم المخالفة: فالجمهور على العمل به في الجملة، إلا الحنفية خالفوا، وسيأتينا تفصيل إن شاء الله في هذه المسألة.

ولذلك قال البعض: إن قول المصنف: (**العام يخصص بالمفهوم**) المراد به مفهوم المخالفة فقط، لا، ليس كذلك، بل إنه يخصص بمفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة معًا، دليل الخطاب، ولحن الخطاب، وفحواه، والتنبيه كذلك.

إذن قوله: (**مفهوم**)؛ أي مفهوم المخالفة والموافقة معًا. هذا القول جزم به أغلب أصحاب الإمام أحمد، ومنهم القاضي، وتلميذه أبو الخطاب، وتلميذهما ابن عقيل؛ لأن ابن عقيل تتلمذ على القاضي، وتتلمذ على أبي الخطاب، وكذلك نص عليه ابن هبيرة في رسالته في [الأصول]، و[الموفق]، وغيرهم من المتأخرين كلهم جزموا بذلك، بل إنه نُقِل على أنه لا خلاف في المسألة، وقد نص عليه أحمد في أكثر من موضع، وممن نقل ذلك في [المسودة] وغيره.

وقول المصنف: (**خلافًا لبعض أصحابنا**) المراد بهؤلاء الذين خالفوا في هذه المسألة القاضي أبو يعلى في كتابه [الكفاية]، فإن أبا يعلى في [الكفاية] قد بيَّن أن العام لا يخص بالمفهوم، ونُسِبَ أيضًا هذا لأبي الخطاب، ولكن فيه نظر، بل أبي الخطاب على القول الأول.

من أمثلة العام الذي يخص بالمفهوم أمثلة كثيرة جدًّا، منها:

قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**الْحُرُّ بِالْحُرِّ**﴾[البقرة:١٧٨]؛ أي أن الحر يقتل بالحر، قالوا: إن هذا مفهومه يخص عموم قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾[المائدة:٤٥] فدل ذلك على أن الحر إذا قتل قنًّا فإنه لا يقاد به من باب مفهوم الآية الأولى الذي خص العموم المنطوق في الآية الثانية.

وهناك أمثلة كثيرة دائمًا يوردونها في المفهوم، وهو من أكثر أو كثيرة أمثلته في الكتاب والسنة.

نكون بذلك أنهينا درس اليوم، أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة

س/ أخونا يقول: ما الفرق بين المسألتين في الخلاف في الفروع في مسألة التمييز إذا تعقب جملًا؟

ج/ هو ليس خلاف أصولي، وإنما الخلاف في حكاية قول أبي الحسن التميمي، فإن بعض الناس ظن أن قول أبي الحسن يشمل الصورتين، بينما صرح في المحرر أبو البركات في [المحرر]: أن قول أبي الحسن التميمي إنما هو للصورة الأولى دون الثانية فقط، فقط من باب تحرير الأقوال فحسب.

س/ يقول أخونا: كيف نطبق قاعدة عموم البلوى في الواقع العلمي؟ وهل هي رخصةٌ في ترك العزيمة؟

ج/ الحقيقة أن عموم البلوى تستخدم أكثر من استخدام، تستخدم أولًا في مسألة تقدم الحديث عنها وهي النظر في عموم البلوى في قبول الحديث ورده، فقد نُقِلَ عن بعضهم أن الحديث إذا كان من القضايا التي تعم بها البلوى، فإنه لا يقبل فيها حديث الآحاد. كذا زعم، وتكلمنا عنه وتفصلت فيها، وذكرت هل يصح نسبة ذلك لمالكٍ وأصحابه؟ بل هل يصح نسبة ذلك لأبي حنيفة وأصحابه أم لا؟

الأمر الثاني: أحيانًا قد تكون عموم البلوى يكون سببًا للذهاب للقول الضعيف، كيف؟

عندنا الذهاب إلى القول الضعيف له حالتان:

- إما قبل الوقوع.

- وإما بعد الوقوع.

فبعد الوقوع أمره أسهل، فقد يقع المرء في أمرٍ ويكون المفتي يرى الشدة فيه، ولكن لما وقع ذلك الرجل في تلك المسألة، فإنه قد يفتيه لأجل ابتلائه بها، ووقوعه فيها بالقول الضعيف.

وأما قبل الوقوع، فالعلماء يقولون: لا يفتى بالقول الضعيف قبل الوقوع إلا عند وجود الحاجة العامة لا الفردية، فإذا اجتمع أهل البلد لحاجةٍ عامة، لأمرٍ احتاجوا إليه حاجةً كبيرة، فإنه في هذه الحال قد يُذهب للقول الضعيف، لكن بشروط، منها:

- أن يكون لقول معتبرًا، وليس قولًا شاذًّا لا ينظر إليه.

ومن المسائل المهمة التي يعنى بها الفقهاء معرفة درجات قوة القول، فليس كل ضعيفٍ في درجةٍ واحدة، كما أنه ليس كل قوي في درجةٍ واحدة، فالمجمع عليه ليس كالمختلف فيه، وهكذا.

وعلى العموم هذه مسألة مشهورة جدًّا؛ يعني من أحسن من ألف فيها قبل قرنين القادري تلميذ الشيخ عبد القادر الفاسي، أظن اسمه أحمد القادري ألف كتابًا طبع قديمًا، ثم أعيد طباعته بعد ذلك باسم [رفع العتب والملام عمن قال: إن العمل بالقول الضعيف ضرورةً ليس بحرام] هذا الكتاب طبع طبعة قديمة قبل أكثر من مئة سنة تقريبًا أو نحوها، ولكنه أعيد صفه وطباعته مرةً أخرى، الذي ستجده مصورًا في النت PDF إنما هو الطبعة القديمة، الطبعة الجديدة أجود حروفًا وأنضد.

س/ يقول: ما المقصود بقول الأصوليين: العموم صيغة، وللعموم صيغة؟

ج/ هذه نزاع لأبي الوفا بن عقيل، هل يقال: للعموم صيغة، أم أن العموم صيغةٌ نفسها؟ هذا النزاع إنما هو لأبي الوفا بن عقيل، لم أتكلم عنه في العموم، وإنما تكلمت عنه قبل في الأمر، لما تكلمنا هل للأمر صيغة؟ هي نفس المعنى، أم أن الأمر صيغة، وأراد أن يذهب أو يفر من كلام الأشاعرة، وكثر الكلام فيه.

س/ يقول: القرينة التي تصرف الأمر من الوجوب إلى الندب هل يصح أن تكون قياسًا، أو قول صحابيٍّ، أو مصلحةً، أو ضرورة؟

ج/ **قول الصحابي** نعم قد يكون قرينةً باعتبار أنَّا نرى أن قول الصحابي حجة بشرط الاعتماد بقول الصحابي.

أما المصلحة فإنها في ذاتها لا تكون قرينةً، إلا إذا عُلِّل بها الحكم، أحيانًا تعلل بعض الأحكام بالمصلحة، فيقال: إن الأمر هذا شُرِع لأجل المصلحة الفلانية، فحينئذٍ يكون مربوطًا بها، والأحكام إذا أنيطت بمصلحة، فالمراد بها المصلحة الجزئية، إذ العلماء لما تكلموا عن المصالح بيَّنوا أن المصالح ثلاثة أنواع: عامةٌ، وكليةٌ، وجزئية.

- فالعامة جلب المصلحة ودرء المفسدة، غير مقيدة.

- والكلية لكل بابٍ بعينه، فعلى سبيل المثال لما ذكروا الحدود قالوا: ومقصده أن يكون زجرًا وجبرًا، فحيث انعدم هذان الأمران فإنه يناط بالحكم وجودًا وعدمًا، وتغييرًا في الصفة، وهذا لها مبحث مذكور عند أهل العلم، وهكذا.

- الثالثة: المصلحة الجزئية المتعلقة بكل حكمٍ على سبيل الانفراد، فهذه المسألة المصلحة الجزئية بحثها طويل، ومنها معرفة الوسائل والمقاصد، فعندما نقول: إن هذا الحكم إنما مُنعَ منه لما يفضي إليه فكان مشروعية الحكم لمصلحة المنع الآخر، فنقول: إنَّ ما حُرِّم من باب الوسائل يجوز إلى أُمِنَ ما يفضي إليه ووجِدَت الحاجة، إذن فقضية الحاجة والمصلحة هي أمر مهم ومعتبر، ولكن الناس فيه طرفان:

- طرفٌ ألغاها بالكلية، وتمسك بالظواهر، وهؤلاء ليسوا أهل الظاهر فحسب، بل كل المذاهب الأربعة يوجد من أتباعها من قال بذلك شعر أو لم يشعر.

- وفي المقابل هناك أناسٌ أوغلوا في المصلحة، فجعلوا المصلحة هي الأصل، والنصوص تبع، وهذا هو المرقى (١:٢٥:٣٢) السهل الذي يأتينا الآن طالب في الكلية في السنة الأولى أو الثانية ويعرف أن الشريعة بنيت على جلب المصلحة ودفع المفسدة، وبنى عليها العز بن عبد السلام كتابه، بل وقد اختصر لنا الشيخ تقي الدين وقال: {بل جاءت الشريعة بجلب المصلحة فقط، إذا دفع المفسدة راجعٌ إلى جلب المصلحة} هذه الكلمة يحفظها ابنك الذي في أولى ابتدائي، فإذا حفظها بناءً على طريقة

هؤلاء سيكون مفتيًا يفتي في العظائم قبل الصغائر، والأمر ليس كذلك، نعم المصلحة معتبرة، لكن لها معاييرها في الشرع؛ ولذلك كانت الفتوى في دين الله -عَزَّ وَجَل- ليست بابًا مشاعًا لكل أحد يلج فيه، ويتحدث فيه، كما قال علي-رَضِيَ الله عَنْهُ-: **"إلا فهمًا يؤتاه المرء"** بعد **"إلا ما في هذه الصحيفة وهي النصوص الشرعية، وفهمٌ يؤتاه المرء"**. **ف**لا بد من الجمع بين الأمرين.

س/ يقول: هل هناك وسيلة لكي يفرق بين العام ....



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثامن والعشرون

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله.

أما بعد:-

غفر الله لنا ولشيخنا وللسامعين.

قال المصنف -رَحِمَنا الله وإياه-:

"مسألة: فعلُه عليه السلام يخصص العمومَ عند الأئمة".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

نكمل ما وقفنا عنده في الدرس الماضي، وهو حديث المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن المخصصات المنفصلة، وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- خمسةً.

٦. وشرع في ذكر السادس وهو التخصيص بفعله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم-.

وهذا المخصص ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن الأئمة عليه.

وقوله: **(الأئمة)** هنا عهدية؛ بمعنى الأئمة الأربعة، فإنه هو المشهور والمعتمد عند أصحاب أبي حنيفة، وعند المالكية والشافعية والحنابلة، وليست للجنس؛ لأن من أهل العلم من خالف في هذه المسألة، فقد نُقِل عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي أنه نقل عن بعض أصحاب أبي حنيفة -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يخص العام، وإنما الأصل أن فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- إذا خالف النص العام، فإنه يكون محمولًا على خصوصه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- به.

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(فعله عَلَيْهِ السَّلَام يخص العموم)** المراد بالفعل الفعل الذي يخرج مخرج البيان، وقد تقدم معنا عند الحديث عن السنة أن أفعال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنواع، وليست نوعًا واحدًا، وأن الذي يكون منها مؤثرًا في الخطاب وتنبني عليه الأحكام ما خرج منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- مخرج البيان ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤].

وقول المصنف عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: **(قال عَلَيْهِ السَّلَام)** تقدم التنبيه والإشارة إلى أن بعضًا من أهل العلم كرِهَ هذه اللفظة كما نقل ذلك ابن الصلاح في [المقدمة] وغيره، وذكروا أن طريقة

أهل الحديث أن يقال: -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيُجمع بين الصلاة والسلام معًا، وذكر بعض المحققين من المتأخرين: أن الصواب ألا يقال بالكراهة، وإنما يقال بخلاف الأولى؛ لورودها عن كثيرٍ من المحققين المتقدمين من أهل العلم، فنقول: إن الأولى أن يجمع المرء عند ذكر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّم- بين الصلاة وبين السلام، وألا يكتفي بالصلاة وحدها، أو بالسلام وحده. وهذا الذي ذكره الحافظ ابن حجر وتلميذه السخاوي وغيرهم: أنه على خلاف الأولى خلافًا لمن أطلق الكراهة.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (**فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- يخص العموم**)؛ أي أنه إذا ورد لفظٌ عامٌّ من الكتاب أو السنة، ثم ورد فعلٌ منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وكان ذلك الفعل مخصصًا لبعض أجزاء ذلك العام، فقالوا: إن ذلك عام يُخصُّ بفعله -صلوات الله وسلامه عليه-.

إذن فقوله: (**يخص العموم**) المراد بالعموم؛ أي من الكتاب والسنة، وأما الفعل فلا يخص الفعل، فالفعل لا يخص الفعل مطلقًا، وجزم بذلك الآمدي وغيره من الأصوليين.

وتخصيص العموم بفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- هو الذي نص عليه الأئمة منهم الإمام وعليه الأئمة كما عبر المصنف، وعليه كل أصحاب الإمام أحمد، وقد نص أحمد على ذلك في مسائل منها:

أنه لما ذكر أنه يُشرع الصلاة على الميت بعد دفنه، قال أحمد: {لا يصلى على القبر بعد شهرٍ على ما فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مع أم سعد}، "فإن أم سعدٍ التي كانت تقوم(٥:٣٤) مسجد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما ماتت، قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «هَلَّا آذَنْتُمُونِي» فأتى قبرها وصلى عليها".

جاء في [الطبقات] لابن سعدٍ: أن صلاته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- على قبرها كان بعد مضي شهرٍ. فأخذ أحمد وهو المعتمد في مذهب أصحاب أحمد: {أن الميت إذا دُفِن فإنه لا يصلى على قبره إلا إذا كان قد مضى على دفنه شهرًا فأقل، فإذا جاوز الشهر فإنه لا يصلى عليه}.

دليلهم على ذلك: أنهم قيدوا العموم ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾[التوبة:٨٤] يدل على أنه يجوز القيام على القبر والصلاة عليه، قيدوا هذا العموم بفعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فكان فعله مخصصًا للأمدِ والزمان الذي يجوز أن يصلى على القبر فيه. وقالوا: لأن إطلاق العموم له لوازم: الإجماع على انتفائها، فإنه قد

انعقد الإجماع على أنه لا يصلى على قبر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد وفاته لطول الأمد، وإنما يسلم عليه كما فعل ابن عمر، فدل على أنه لا يُصلَّى على كل من دُفِن، فلا بد أن يكون له أمدٌ، ثم بعد ذلك يُصلى عليه، فوجدنا أن أقرب أمدٍ ما جاء من فعله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-. إذن هذا نص استدل به أحمد في رواية حنبل على تخصيص العموم بفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال القاضي: {فجعل صلاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعد شهرٍ دليلًا على المنع على ما زاد عليه؛ لأن الفعل كالقول في أنه يقتضي الإيجاب، ويُخَصُّ به العموم} فأُخِذ قصد أحمد من هذه المسألة.

وكذلك أيضًا يعني من مسائل أخرى كثيرة جدًّا أُخِذَ من نصوص أحمد أنه خصص بفعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وأمثلتها كثيرة.

من أشهر الأمثلة التي أخذ بها أصحاب أحمد: أنه قد جاء حديثان عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-:

- أحدهما عامٌّ وهو قوليٌّ.
- والآخر خاصٌّ وهو فعلي.

فالعام: هو حديث أبي أيوب -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- **"أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن استقبال القبلة واستدبارها بالبول أو الغائط"**.

وجاء في الفعل في حديث ابن عمر: **"أنه رقى على بيت حفصة، فرأى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- مستقبلًا بيت المقدس، مستدبر القبلة يقضي حاجته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-"**. فقالوا: هذا يخص العموم، فدل على أن النهي إنما هو في الفضاء دون البنيان؛ إذ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل محرمًا، ولا يفعل مكروهًا، وإنما هو دالٌّ على الجواز.

أما الذين يقولون: إن فعله لا يخصص: فيقولون: هذا من خصائصه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فكل فعلٍ من أفعاله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- نقول: هو من خصائصه.

نقول: لا، الأصل: أن أفعاله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- مشروعةٌ في حق أمته، إلا إذا دل الدليل والقرينة القوية على تخصيصه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- به.

من الأمثلة كذلك: أنه قد ثبت في الصحيح أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلًا، الثَّيِّب بِالثَّيِّب جَلْدُ مِئَة وَالرَّجْم**» فهذا نص على أن المحصن يُجمع له بين أمرين، ولكن جاءت السنة حيث أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- رجم أربعةً، وكل هؤلاء الأربعة الذين رجمهم لم يجمع لهم بين الرجم والجلد، فخصت السنة بعض أجزاء اللفظ العام حيث جمعت بين الجلد والرجم، فهنا جاءت وخصته، خصت الرجم فقط وأسقطت الجلد.

"مسألة: تقريرُه عليه السلام ما فَعل واحدٌ من أمته بحضرته مخالفًا للعموم ولم ينكره، مع علمه مخصِّصٌ عند الجمهور، وهو أقرب من نسخته مطلقًا، أو عن فاعله".

٧. هذا هو المخصص السابع من المخصصات المنفصلة: وهو تقريره -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-:

قول المصنف: (**تقريره**)؛ أي موافقته -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- للفعل إما لفظًا بأن يقر على ذلك مثل ما جاء في الحج حينما قال -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حيثما سئل عن شيء قُدِّم ولَّا أُخِّر إلا قال: «**افْعَل وَلَا حَرَج**» أو سكوتًا. وقد مر معنا الدليل على أن التقرير حجةٌ، وأنه من سنة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وقوله: (**ما فعله واحد من أمته بحضرته**)، قوله: (**بحضرته**) تحتمل معنيين:

- المعنى الأول (**بحضرته**)؛ أي في حياته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- وهو كذلك، هذا هو المراد.

- والمعنى الثاني التي تحتمله، والظاهر أنه ليس مرادًا: أن بحضرته؛ أي أن يكون الفعل أمام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-. ولا أظن أن المؤلف يريد ذلك؛ لأنه قد سبق معنا في السنة التقريرية أنها تشمل ما إذا فُعِل أمامه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- بحضرته، أو حال غيبته وعَلِم به، فكلا الحالتين تكون السنة سنةً تقريرية؛ ولذلك من باب حمل وإعمال الكلام إعمالًا صحيحًا نقول: إن المراد (**بحضرته**)؛ أي في حياته -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، لا بحال ما يقابل الغيب.

والمصنف أتى بهذه اللفظة موافقًا لابن مفلح، وقد ذكرت لكم: أن المصنف له أربعة كتب لا يكاد يخرج عنها اثنان من أصول الحنابلة، واثنان من غيرهما، فالتي من أصول الحنابلة الطوفي، وابن مفلح، والتي من غيرها: ابن الحاجب و[جمع الجوامع] لابن السبكي. هذه الأربعة لا يكاد المصنف يخرج عنها إلا فيما ندر، وإن خرج نقل من [المسودة]، إذا خرج من هذه الأربعة، فإنه ينقل من [المسودة] في الغالب.

إذن قوله: (**تقريره ما فعل واحدٌ من أمته**)؛ أي من أمة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- (**بحضرته**) مر معنا معنى ذلك.

قوله: (**مخالفًا للعموم**)؛ أي أن التقرير للفعل يكون مخالفًا لعمومٍ تلفظ به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أو جاء في الكتاب، وسيأتي مثاله بعد قليل.

قال: (**ولم ينكره**)؛ أي ولم ينكر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فعل ذلك الصحابي مع علمه به. وهذا يدلنا على أنه إذا أنكره، أو إذا لم يعلم به، فإن فعل ذلك الصحابي لا يكون مخصصًا؛ لأنه لا يكون حجة، وقد مر معنا أن مذهب الصحابي وفعله إنه مذهبٌ له وليس حجةً؛ أي سنة تقريرية. مرت معنا في أول الكتاب إن كنتم تتذكرون.

وقول المصنف: (**ولم ينكره**) هذا من باب الإعادة أيضًا؛ أي لم ينكره النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بنفسه، أو لم يُنكَر بحضرته كما في حديث كعب بن عجرة وغيره حينما أنكر كعبٌ في حضرة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فأقر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الإنكار، فلا يلزم أن يكون الإنكار منه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، وإنما ربما يكون ممن حضره.

قول المصنف: (**مخصصٌ**)؛ أي مخصصٌ للعموم. وهذا كثير جدًّا في استدلال الفقهاء، بل ربما كانت أمثلته بالعشرات، فإن كثيرًا من النصوص الشرعية تُحمَل على ما فهمه الصحابة في عهده -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فكل ما جاء أن الصحابة قالوا: كنا نفعل في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كذا، ودل سياق الحديث على علم النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بفعلهم، فإنه يكون من باب السنة التقريرية المخصصة.

ومن الأمثلة الواضحة في ذلك: وقد استدل به أحمد على هذا الأصل: ما جاء في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[البقرة:٢٢٢] فهنا نهيٌ عن قربان الحائض سواءً بوطءٍ، أو بمباشرةٍ، أو بتقبيلٍ ونحوه، لكن جاء في حديث عائشة -رَضِيَ الله عَنْها-، ومثله حديث ميمونة أنه قالتا: **"كانت إحدانا إذا حاضت اتزرت ودخلت مع النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في شعاره"**. فدل ذلك على أن بعض صور قربان النساء جائزٌ، وأن هذا الحديث مخصوصٌ.

- وإنما يراد به الجماع على مشهور المذهب.

- وعلى رواية ثانية وفاقًا للشافعي: أنه المباشرة فيما بين السرة والركبة، فما علا عن السرة أو دنا من الركبة جازت المباشرة.

- وأما المذهب: فيجوز ما عدا موضع الحرث وهو الجماع.

المقصود من هذا: أن هذا من الأمثلة في هذا الباب، وقد استدل به أحمد على ذلك في رواية صالح، وهذا من إعمال هذه القاعدة. وقد جزم بهذه القاعدة أغلب بل كل فقهاء الحنابلة فيما وقفت عليه، وكثيرًا ما يستدلون به.

فمن استدلالاتهم مثلًا في كتاب الزكاة: أن الصحابة ذكروا كما في [الموطأ]: أنهم لم يكونوا يخرجون زكاة الخضراوات مع أنها من الخارج من الأرض، فخصت الخضراوات والفواكه من الخارج من الأرض بتقرير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لهم، والدليل على أنها تقرير: أنهم لم يخرجوها في عهد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهي من الأمور الظاهرة، والغالب أن الأمور الظاهرة القرينة تدل على اطّلاع النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وعلمه بفعلهم.

ثم ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قول من يقابل قول الجمهور، فقال: **(وهو)**؛ أي والقول بأن تقريره -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- يكون مخصصًا للعموم **(أقرب من نسخه مطلقًا)**؛ أي أقرب ممن يقول: إن تقريره إذا خالف العموم، فإنه يكون ناسخًا له. وهذا جارٍ على أصول الحنفية في هذه المسألة كما لا يخفى عليكم في مسألة التخصيص العام.

قال: (**أو عن فاعله**)، معنى قوله: (**أو عن فاعله**) أي أن بعضًا من الأصوليين ولم يُسمَّى، ونقل ذلك الآمدي أيضًا، قالوا: إنه إذا ورد لفظٌ عام ثم وردت سنةٌ تقريريةٌ تخصص بعض أجزائه وموضوعاته، فالأصل عندنا أننا نقول: إن هذه السنة التقريرية تدل على اختصاص الفاعل بالحكم، ولا يُنقَل الحكم إلى غيره من عموم الأمة، فيكون ذلك من باب تخصيص ذلك الصحابي بالفعل. وهذا لا يُسلَّم على أصول عامة فقهاء أهل الحديث فقهاء المذاهب الأئمة الأربعة، فإنهم يرون الاحتجاج بالسنة التقريرية، والأصل فيها العموم وليس مجرد الإقرار على الإباحة لفرد، وهذا يدلنا على الأصل: أن الخطاب إذا كان لأحد أفراد الأمة فإنه يعمها، فحيث كان التقرير لفعل أحد الأفراد، فإنه يعم جميع الأمة ولا يكون خاصًّا به.

"مسألة: مذهب الصحابي يُخصِّص العمومَ إن قيل: هو حجةٌ، والا فلا عند الأكثر، ومنعه بعض الشافعية مطلقًا. وقال أبو العباس: يخصِّص إن سَمِع العامَ وخالفه، والا فمحتَمل".

هذه المسألة من المخصصات المهمة وهو قول الصحابي:

سيأتينا إن شاء الله –عَزَّ وَجَلَّ– أن قول الصحابة حجةٌ بشروط، من هذه الشروط ألا يكون قد خالفه أحدٌ من الصحابة –رضوان الله عليهم–، وربما يقوى قول الصحابي إلى أن يكون إجماعًا سكوتيًّا، فيما إذا ظهر قوله واشتهر بين الصحابة، ولم ينكر أحد منهم ذلك، وستأتينا هذه المسألة.

٨. هذا هو المخصص الثامن من المخصصات التي أوردها المصنف وهو تخصيص عموم النص من الكتاب والسنة بمذهب الصحابي:

وعبر المصنف بقوله: (**مذهب الصحاب**) ليشمل أمرين: ليشمل قوله، ويشمل فعله. فإنه على الصحيح من قولي أهل العلم: أن فعل الصحابي مذهبٌ له، فيكون فعله حجةً، وليست الحجة مقصورةً على قوله. إذن فتعبير المصنف بـ(**المذهب**) يشمل القول والفعل معًا.

قوله: (**يخصص العموم**) المراد بكونه مخصص للعموم؛ أي مخصص العموم من الكتاب والسنة، وهذا ليس على إطلاقه، بل بقيدٍ ذكره المصنف قال: (**إن قيل: هو حجة**).

قول المصنف: (**إن قيل: إن هو حجة**) **يدلنا على أمرين:**

- **الأمر الأول**: أن كل من خالف في حجية قول الصحابي ولم يرى حجيته، فإنه يرى أن مذهب الصحابي لا يخصص العموم، وهذا مُسلَّم؛ لأن الخلاف في تخصيصه فرعٌ عن الخلاف في حجيته، كما هو ظاهر كلام المصنف.
- **الأمر الثاني**: أن الذين قالوا: إن قول الصحابي ومذهبه حجة، فإنما يشترطون شروطًا، فحيث اختل أحد هذه الشروط في مذهب الصحابي، فإن قوله ومذهبه لا يكون مخصصًا.

مثل: إذا كان الصحابي قد قال قولًا وقد خالفه غيره من الصحابة –رضوان الله عليهم–، أو إذا كان قد قال قولًا، وكان قوله ليس مخصصًا لعام، وإنما هو مخالفٌ للعام. وهذه المسألة من المسائل الدقيقة، فإن مخالفة الصحابي للحديث أحوال ثلاثة. أظنها مرت، أو ستأتينا إن شاء الله في محلها بتوسعٍ إن شاء الله.

إذن قول المصنف: (**إن قيل: هو حجة**) المعتمد في مذهب أحمد –كما سيأتينا إن شاء الله بالتفصيل– أن مذهب الصحابي حجة، فيثبت به الحكم من وجوبٍ وتحريمٍ وندبٍ وكراهةٍ وإباحة، ويخصص به العموم، ويثبت به النسخ؛ لأن قول الصحابي إذا لم يخالفه أحد بالقيود التي ستأتي إن شاء الله، في الغالب أنه يكون مستنده حديثٌ مرفوعٌ للنبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–.

وقد كان الحافظ ابن عمر بن عبد البر وخاصة في كتابه [التجريد] وهو المسمى بـ[التقصي]، فإن بعض النسخ الخطية يسميه بـ[التجريد]، وبعضها يسميه بـ[التقصي] كثيرًا ما يُرد الآثار الموقوفة على الصحابة التي رواها مالكٌ في الموطأ، ثم يبيِّن أن هذه الآثار لها حكم الرفع؛ أي أنها حجة، فبدلًا من أن يقول: إن قول الصحابي حجة، يقول: إن قول الصحابة له حكم الرفع. والنتيجة واحدة؛ ولذلك فإن طريقة كثير من فقهاء الحديث بطريقةٍ أو بأخرى هو الاحتجاج بقول الصحابي سواءً قلت: هو حجةٌ، أو لأن له حكم الرفع، سيأتي إن شاء الله تفصيله في محله.

قبل أن ننتقل للمسألة التي أوردها المصنف وهي قوله: (**وإلا فلا**) أريد أن أبين طريقة حكاية الخلاف في المذهب، فإن المذهب كما سيأتينا فيه قولان: **هل قول الصحابي حجةٌ أم لا؟**

والأكثر على أنه حجة، وقد حكى فقهاء المذهب وأصوليُّوه الخلاف في قول الصحابي هل هو مخصصٌ للعام أم لا؟

على طريقتين:

- **الطريقة الأولى**: التي أوردها المصنف تبعًا للشيخ تقي الدين وغيره جعلوا كل من قال بأن مذهب الصحابي حجة، يقولون: أنه يكون مخصصًا، وكل من قال: إنه ليس بحجةٍ، يقولون: إنه ليس بمخصص. هذه الطريقة الأولى، فجعلوه مبنيًّا تمامًا على حجية قول الصحابي.
- **هناك طريقة ثانية**: هذه الطريقة الثانية ذكرها ابن حمدان صاحب [الرعاية] فقد ذكر ابن حمدان: أنه على القول بحجية قول الصحابي، فإن في جعل قول الصحابي مخصصًا للعام وجهان في المذهب.

وعلى ذلك فيكون القول بعدم تخصيص قول الصحابي للعموم القائلون به فريقان من فقهاء المذهب:

- فريقٌ يقولون: إن مذهب الصحابي ليس بحجة.
- وفريقٌ يقول: إن مذهبه حجة، لكنه لا يخصص العموم.

إذن هذه طريقة ابن حمدان صاحب [الرعاية].

وأما الطريقة التي ارتضاها المؤلف تبعًا لشيخ مشايخ شيوخه وهو الشيخ تقي الدين فإنهم يرون أن المسألة مبنيةٌ على السابق.

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(وإلا فلا)**؛ أي وإن لم نقل: إن مذهب الصحابي حجة، أو لم يكن حجةً لفوات شرط من شروط الاحتجاج بمذهب الصحابي **(فلا)**؛ أي فلا يكون مخصصًا للعموم.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(عند الأكثر)**؛ أي عند أكثر أهل العلم عند المذاهب الأربعة جميعًا، فكل من قال منهم: إنه ليس بمذهب قالوا: ليس بمخصص، وكل من قال منهم: إنه مذهبٌ فإنه مخصص، إلا قولًا أورده المصنف.

إذن فقول المصنف: **(عند الأكثر) يشمل طائفتين:**

- **يشمل طائفة تقول**: إن مذهب الصحابي حجة، وعلى ذلك فهو مخصص وهو مذهب أحمد.
- **والجمهور يقولون**: إن مذهب الصحابي ليس بحجة، وعلى ذلك فإنه ليس بمخصص.

إذن قوله: (**فالأكثر**)؛ أي الطريقة في حكاية الخلاف وليس القول، إذن فعند تعبير المصنف (**عند الأكثر**)؛ أي في طريقة حكاية الخلاف التي أوردها لكم قبل قليل، وهي الطريقة التي مشى عليها هوة والشيخ تقي الدين وغيرهم.

ثم قال المصنف: (**ومنعه بعض الشافعية مطلقًا**)؛ أي سواءً قلنا: إنه حجة أو ليس بحجة. وهي وجهٌ في المذهب حكاها ابن حمدان. هي وجهٌ في المذهب.

إذن الخلاف في هذه المسألة في الحقيقة واضح، هو مخصصٌ أم ليس بمخصص؟ وإنما المصنف بيَّن لنا طريقة حكاية الخلاف، ولم يحكي لنا الخلاف نفسه.

ودائمًا يجب أن نفرق بين الطريقة وبين القول:

فالطريقة: هي كيفية حكاية الخلاف، فقد يكون عندنا طريقتان، وقد يكون ثلاث طرق، وقد يكون **أربع طرق في حكاية الخلاف**.

وأما الخلاف: فإنه يكون على قولين، أو ثلاثة، أو أكثر، وهكذا. فتدخل أقوال في الطريقة، أو في سائر الطرائق المتعلقة بها.

ثم قال الشيخ: (**وقال أبو العباس**)، والمراد بـ(**أبي العباس**) الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله-.

قال: (**يخصصه**)؛ أي يخصص مذهب الصحابي العامي (**إن سمع**)؛ أي عن سمع الصحابي العام؛ أي اللفظ العام (**وخالفه، وإلا**)؛ أي وإن لم يكن قد سمعه، (**فمحتملٌ**)؛ أي فمحتملٌ أن يكون مخصصًا، ومحتملٌ ألا يكون مخصصًا.

الحقيقة أن هذه إيجازٌ لكلام الشيخ تقي الدين، وإنما الشيخ تقي الدين يقول: {إن الصحابي إذا سمع النص العام وخالفه، قال: قوي تخصيصه العام}، {قوي} فجعله من باب المقوي له، فيكون من باب الأقوى.

قال: {وإن لم يكن قد سمعه فقد يقال من باب الاحتمال}، لكنه يميل أيضًا إلى أنه مخصص، لكن قد يُترَك الأخذ بتخصيص الصحابي عند أدنى احتمال؛ ولذلك من الأمور المهمة في الأصول التي يجب أن ينتبه لها طالب العلم أن الأدلة وكذلك فروع الأدلة ليست في درجةٍ واحدة؛ ولذلك فإن الأصوليين

يوردون بابًا مهمًّا وهو من أهم الأبواب يسمونه [تعارض الأدلة] فالأدلة قد تتعارض، وفروع الأدلة تتعارض مثل المخصصات وهكذا، فعندما يتعارض بعض الأدلة التي في تخصيص العام، والأدلة التي تُبقي العام على عموم قد نقدم بعضها على بعض، ومنها النظر لقول الصحابي، فإنه ليس في درجةٍ واحدة، بل نقول: إنه على درجات، فحيث علمنا علمه بالحديث، ثم خصه، فهذا يدل على قوة ذلك، وإلا فلا. وهذا الكلام الحقيقة يعني من الأمور الدقيقة في الفهم، وفي الغالب أن هذه هي مسلك فقهاء الحديث، فإن فقهاء الحديث في قواعدهم الأصولية لا يجعلون القواعد جامدة؛ أي قوالب يمكن تنزيل عليها جميع النصوص، وإنما يجعلونها على شكل درجات، وعلى شكل مراحل، فقد يقوى الأخذ بشيءٍ، وقد يقوى الأخذ بغيره في موضعٍ آخر؛ ولذا فإن الله -عَزَّ وَجَل- يرزق بعض الناس من الفهم للأدلة والاستنباط ما لا يرزقه الآخر، وهذا هو المسلك السليم في الاستدلال بالأدلة، فلا نطرد هذه القاعدة على إطلاقها، وإنما يكون لها قواعدها.

أمثلة كثيرة متعلقة بهذا، لكن ننتقل للمسألة التي بعدها.

"مسألة: العادة الفعلية لا تخَصِّص العمومَ ولا تقيِّد المطلقَ، نحو (حرمت الربا في الطعام) وعادتُهم تناول البر عند الأكثر، خلافًا للحنفية والمالكية".

٩. هذا هو المخصص التاسع من المخصصات المنفصلة وهو التخصيص بالعادة الفعلية:

وهذه المسألة في الحقيقة من المسائل التي أشكلت، فإن الرازي والآمدي وأتباعهما قد اختلفا في هذه المسألة اختلافًا كبيرًا، **فعل سبيل المثال**: فإن الرازي قال: {إن العادة تخصص}، بينما الآمدي ومن تبعه كابن الحاجب والمؤلف وغيره قالوا: {إن العادة لا تخصص}.

ثم إن الشراح ترددوا هل الاختلاف بين الرازي وأتباعه البيضاوي وغيره هل خلاف الرازي مع الآمدي خلاف تضاد أم اختلاف تنوع؟

- فبعضهم يقول: إن مورد المسألتين مسألة واحدة.

- وبعضهم يقول: بل موردهما مسألتان. أورده ابن السبكي احتمالًا، وجزم به بدر الدين الزركشي في [التشنيف].

على العموم نأخذ هذه المسألة على سبيل الإجمال.

يقول المصنف: (**العادة الفعلية**) المراد بـ(**العادة**) هو الأمر المعتاد المتكرر، فكلما عاد الشيء مرةً بعد مرة سُمِّيَ عادةً، وقد أطال العلماء فيما تثبت به العادة أمرتين أم ثلاث؟ وهذه تتعلق بالأفعال وبالأقوال معًا.

المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قال: (**العادة الفعلية**) زاد قيدًا لم يذكره ابن مفلح وهو كلمة (**الفعلية**) وهذا من دقة فهمه للمسألة.

وذلك أن العادات نوعان:

- عاداتٌ قولية.
- وعاداتٌ فعلية.

فالعادات القولية: هو أن يعتاد الناس على استعمال لفظٍ عامٍّ، ويراد بهذا اللفظ العام بعض أجزائه، مثل: في لهجتنا الدارجة عندما يطلق الناس (اللحم) ويقصدون باللحم اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض ولحم السمك، أو يطلقون (الرأس) ويقصدون به رأس الغنم، فيقول: (لا آكل رأسًا)؛ أي رأس غنمٍ، لكن لو جاءه رأس سمكة، فإنه لا يدخل في قصده، وهكذا. إذن هذه تسمى عادة قولية.

النوع الثاني: عادة فعلية: والمراد بالعادة الفعلية هو أن يكون اللفظ عامًّا، ولكن عادة الناس في فعلهم لا في استخدامهم القولي، وإنما عادة الناس في فعلهم أنهم يَقْصُرُون هذا اللفظ على شيءٍ معين باعتبار الفعل، وسيأتي جمعٌ المثالين في مثالٍ واحد.

نبدأ بالأول وهو العادة القولية: العادة القولية حكى الإسنوي الإجماع والاتفاق على أنها مخصصةٌ للعموم، ومن ذلك أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذكر أن "**زكاة الفطر تُخْرَج صَاعًا من طعام**" والطعام أطلق في لسان الشارع بلفظٍ عام يشمل كل طعامٍ، لكن المراد به العادة القولية، فيراد به البر دون ما عداه، هذه عادةٌ قولية، وبناءً عليه قلنا: إنه يخرج زكاة الفطر من طعام البر، والأصناف الأربعة الباقية معه، فتكون خمس أصناف دون ما عداها. هذا كلام الإسنوي.

وقد فصَّل في مسألة العادة القولية، طبعًا هي خارجة عن درسنا، لكن لأهميتها أحسن من فصَّل فيها الحقيقة ابن رجب في [القواعد]، فقد ذكر ابن رجب في [القواعد] كلامًا نفيسًا في العادة القولية، وقال: {إن العادة القولية هل تخصص العموم أم لا؟ قال: إن لها صورتين:

- **الصورة الأولى**: أن يكون قد غلب استخدام الاسم العام استعماله في بعض أفراده حتى يكون الاسم العام حقيقةً عرفية. يقول ابن رجب: {فهذا يخص به العموم بلا خلاف}، وهذا الذي يُحمل عليه كلام الإسنوي. الصورة الثانية التي أوردها المصنف.

مثلها ما ذكرت لكم في قضية الرأس، وفي قضية اللحم، وفي قضية الشواء، لو قال رجل: (لا آكل شواءً)، فالمقصود بالشواء شواء اللحم مشوي، بل ربما لو وضع خبزًا على الجمر فإنه قد شواه؛ لكن لا يصدق على لفظه العام، فهو مخصصٌ باعتبار العادة القولية، وهذا باتفاق كما ذكرت لكم.

- **الصورة الثانية**: أن يكون قد غلب على الاستعمال، لكنه لا يرد إلا مقيدًا، ففي هذه الحالة لا يُخصص به العموم مثل: (ماء الورد)، فإذا أطلق ماء الورد، هو ماء، لكنه مقيدٌ بكون ماء وردٍ، فالعادة أنه لا يطلق على الماء ماءٌ إلا مقيدًا، فيقال: ماء وردٍ، فلا نقول: إن العادة القولية خصصت لفظًا ما إذا أطلق، بل لا بد من الإتيان بالقيد؛ لأن العادة والغالب في لسان الناس أنهم يأتون بلفظ كلمة الورد، فالعادة لا تكون مخصصة. وهذا أيضًا ابن رجب حكى أنها بلا خلاف.

بقي صورة بين الصورتين السابقتين:

- وهو إذا كان اللفظ يغلب استعماله على بعض أجزائه لكنه قد يرد مقيدًا، وقد لا يرد مقيدًا، وإنما يأتي مطلقًا، والغالب أنه لا يكاد يفهم عند الإطلاق إرادة هذا المعنى الخاص، فذكر ابن رجب أن فيه وجهين في المذهب، ولكن المهم عندنا الصورة الأولى والثانية. هذا ما يتعلق بالعادة القولية، فقد ذكرتها لكي نعرف أن هناك فرقًا بين العادة القولية، وبين العادة الفعلية.

ننتقل بعد ذلك إلى العادة الفعلية التي أوردها المصنف، يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**والعادة الفعلية**) مر معنا أن العادة هي المتكررة، وأن الفعلية ليخرج منها العادة القولية، وأن مراد المصنف بـ(**العادة الفعلية**) أن تكون عادة الناس فعل شيءٍ معينٍ، ثم يَرِدُ النص بتحريم لفظٍ عام.

مثاله: قالوا: لو أن كانت عادة الناس أنهم لا يشربون من الدماء إلا دماء بعض الحيوانات، ثم جاء النص عامًّا بتحريم الدماء، فهل نقول: إن عادتهم الفعلية تخصص اللفظ العام أم لا بناءً على أن عادة الذين ورد في عهدهم التشريع لم يكونوا يشربون كل الدماء، وإنما يشربون دماء بعض الحيوانات. هذا مثال، وإلا ستأتي أمثلة واقعية أكثر من هذا المثال.

يقول المصنف: (**العادة الفعلية لا تخصص العموم**)؛ يعني أنها تُبْقِي العموم على عمومه، ولا يخرج من اللفظ حينذاك بعض ما جرت العادة به عند وقت التشريع، طبعًا المراد بـ(**العموم**) أي عموم النص من الكتاب والسنة.

قال: (**ولا تقيد المطلق**) سيأتينا إن شاء الله اليوم بدء الحديث عن تقييد المطلق.

قال: (**نحو**)؛ أي لو فُرِض أن الشارع قال: (**حَرَّمت الربا في الطعام**) انظر معي التمثيل:

بـ(**حرمت الربا في الطعام**) تحتمل أمرين:

- تحتمل العادة القولية فيكون مخصصًا بالإجماع.
- وتحتمل العادة الفعلية فيكون هو الذي فيه الخلاف.

كيف يكون قوله: (حرمت الربا في الطعام) عادةً قولية؟

- إذا كان من عادتهم إطلاق لفظ الطعام وإرادة البر به من عادتهم باللفظ، فحينئذٍ نقول: يكون مخصصًا بالإجماع.

- وأما إذا لم تكن عادتهم هذا الاستخدام، وإنما كانت عادتهم في الفعل أنهم لا يأكلون إلا البر فقط من سائر الأطعمة، فهل العادة الفعلية تخصص أم لا؟ هذه هي المسألة.

إذن أهم مسألة عندي في فهم هذه مسألة (٣٩:٤٦) أصولية التفريق بين العادة الفعلية والعادة القولية، العادة القولية في الجملة باتفاق ولا خلاف أنها مخصصة، وأما العادة الفعلية فهو الذي ذكر المصنف فيها الخلاف.

ما هو الخلاف؟

يقول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي أن الأكثر من الأصوليين، وعبرت بـ(**الأصوليين**) لمقصد سأذكره بعد قليل، أن الأكثر من الأصوليين يرون أن العادة الفعلية لا تخصص العموم، وهؤلاء الأكثر هم الجمهور، ونص عليه أغلب أصولي الحنابلة، فممن نص عليه صراحةً القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وأبو البركات، وابن مفلح، والمرداوي، وغيرهم كلهم ينصون على أن العادة الفعلية لا تخصص العموم القولي، وهذا الذي ذكروه، بل لا يكادون يذكرون خلافًا في هذه المسألة.

قال المصنف: (**خلافًا للحنفية**) الحنفية يُصَرِّحون بأنها مخصصة، على سبيل المثال: يقول ابن الساعاتي، وابن الساعاتي له كتابان في الفقه وفي الأصول، وهو معنيٌّ بفقه الحنابلة يذكره كثيرًا، ويرمز لهم كثيرًا؛ ولذلك فإن كتابه في الأصول [نهاية الوصول] ألفاظه يعني فيها إشارة لمذهب الحنابلة، وقريبًا من طريقتهم.

يقول ابن الساعاتي: {العادة مخصصةٌ يُترك العموم بها ويقيد الإطلاق} ثم ذكر أمثلة سأوردها بعد قليل.

(وكذلك المالكية فيما نُقِلَ عنهم).

هل للحنابلة قولهم يوافق قول الحنفية والمالكية؟

نقول: نعم، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن القاضي أبى يعلى في كتبه في الأصول ينصر القول الأول، وهو (أن العادة الفعلية لا تخصص عموم)، بينما في كتبه الفقهية، بل في بعض كتبه في الإيمان كذا قال، وراجعت كتاب الإيمان أو الجزء المطبوع من كتاب [الإيمان] لأبي يعلى، فلم أجد فيه معنى هذا الكلام.

قال: {وفي كتبه في الإيمان أنه يرى أن العادة -المراد الفعلية- تخصص العموم} والحقيقة أن أغلب فروع مذهب الإمام أحمد الفقهية على هذه القاعدة، وخاصةً في ألفاظ المكلَّفين، بل في حتى في بعض ألفاظ الشارع؛ ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: {وكلام أحمد يدل عليه، فمن أوصى لقرابته وسكت، فعن أحمد روايتين أشهرهما: أنه ينصرف إلى مَنْ كان يصله في حياته، فهذه من باب العادة، فخُصِّص باعتبار العادة، فعادته أنه يصل بعض قراباته، فهذا التخصيص بالفعل، بالعادة الفعلية، وقال: إنها أشهر

الروايتين عن أحمد. وهذا الاستدلال من الشيخ تقي الدين جعل بعضًا من العلماء كالجراعي والمرداوي يقولون: إن الشيخ تقي الدين ينتصر للقول الثاني وهو (**أن العادة الفعلية تخصص العموم**).

من الأمثلة التي أوردوها في ذلك: قالوا: لو أن رجلًا كان من عادته ألا يأكل طعامًا معينًا، فقال: والله. يعني مثلًا من عادته ألا يأكل لحمًا أبيض من عادته ليست عادة قولية، وإنما عادة فعلية، وإنما يأكل اللحم الأحمر، فقال: والله لا آكل لحمًا. ففي هذه الحالة يُخص عليه.

أو قال مثلًا: والله لا آكل بيضًا. وعادته هو الفعلية إنما يأكل بيض الدجاج، فإن جاءه بيض غيره مثل بيض النعام الذي يأكله بعض الناس، ويباع لكنه بقلة فأكله، نقول: إن العادة مخصصة، قد يقال: النية -وستأتينا في المسألة التي بعدها- وقد يقال: إنها العادة كذلك. وعلى العموم فهذه المسألة محتملة، وقلت لكم: إنها من المسائل المشكلة حتى قيل: إن الخلاف بين الرازي وأتباعه، والآمدي وأتباعه إنما هو خلافٌ من باب التنوع فكل واحدٍ يحمله في موضعٍ مختلف.

"مسألة: العام لا يُخصص بمقصوده عند الجمهور، خلافًا للقاضي عبد الوهاب وأبي البركات وحفيده".

١٠. هذه المسألة وهي متعلقة بالمخصص أظن العاشر ربما: وهو التخصيص بالمقصود:

والتخصيص بالمقصود:

- تارةً يكون في كلام الشارع.
- وتارةً يكون في كلام الآدميين.

فأما ما يكون في كلام الآدميين فسهل جدًّا: فهي المسألة المشهورة عند الفقهاء: أن النية تكون مخصصة. وهذه واضحة جدًّا.

وأما في كلام الشارع: فإن مقصود الشارع يُعرَف ويُكشَف بأمور منها: سبب الورود، ومنها العادة؛ ولذلك يقولون: إن المقصود داخل في عموم العادة عند بعضهم ألمح لهذا الشيء العادة الفعلية التي كانت موجودةً، ومنها أمور أخرى ذكروها في محلها يُعْرَف بها مقصود الشارع.

وقد استشكل بعض الأصوليين أنه لا يمكن معرفة أو تنزيل هذه القاعدة على كلام الله -عَزَّ وَجَلَّ- ، وقالوا: إن هذا غير مناسب مع ذات الجبار -جَلَّ وَعَلَا-، وقد ردوا عليهم: أن هذا جائز في اللغة، وذكروا كلامًا طويلًا في محله قد يأخذ منا بعض الوقت.

هذه القاعدة يقول فيها المصنف: (**العام**)؛ أي اللفظ العام من الكتاب والسنة، ومثله العام في ألفاظ الآدميين (**لا يُخَصُّ بمقصوده**)؛ يعني لا يخصُّ بالمراد الذي لأجله أُتِيَ بهذا اللفظ العام. وهذه المسألة جزم بدر الدين بن بهادر الزركشي في [البحر المحيط] أنها تدخل في مسألة العام إذا ورد في سياق المدح أو الذم، هل يبقى على عموم أم لا؟ قال: لأنه إذا ورد في سياق المدح أو الذم، فإن هذا العموم يكون المقصود منه المدح أو الذم دون ما عداه؛ ولذلك من شدة جزمه بذلك، قال: {إنه يعاب على من فصل بين المسألتين ولم يبيِّن العلاقة بينهما}، وممن فصل المصنف وابن الحاجب، فإنهم قد فصلوا بين المسألتين.

قول المصنف: (**عند الجمهور**) نَسَبَ المصنف أن العام لا يخص بالمقصود للجمهور تبعًا لابن مفلح، والحقيقة أن في هذا نظر، فإن الحنابلة سيأتي قولهم: (**التخصيص**)، بل قول أكثر المالكية على ذلك، فإن الذي تكلم عن هذه المسألة بتوسع هو القاضي عبد الوهاب بن نصر في كتابه [الملخص]، وقد ذكر القاضي عبد الوهاب في كتابه [الملخص]: {أن أكثر متأخري أصحابه}؛ أي أصحاب الإمام مالك {إلى منع وقف العموم على ما قُصِد به، وأنه يجب إجراؤه على عمومه، بينما أكثر المتقدمين من أصحاب مالك على تخصيص العام بمقصوده} فجزم أن أكثر المتقدمين عليه.

{وكذلك عند الشافعية وجهان في المسألة؛ ولذلك الجزم بأن هذا هو قول الجمهور فيه تأمل بعض الشيء} هذا هو القول الأول في المسألة.

القول الثاني: ذكر المصنف قال: (**خلافًا للقاضي عبد الوهاب**) فهذا هو القول الثاني حيث قالوا: {إن العام يُخَص بمقصوده ولا يبقى على عمومه، فحيث ورد ما يدل على المقصود فإنه يُخَص به، وذكر المصنف أنه (**قول القاضي عبد الوهاب**) وهو أحد الوجهين عند الشافعية، نصره أبو بكر القفال.

أبو بكر القفال هذا من أصحاب الطرق عند الشافعية؛ لأن الشافعية لهم طريقتان أساسيتان: طريقة البغداديين، وطريقة الخراسانيين، الخُرَاسَانِيُّوْنَ لهم طرق، من أقوى طرقهم طريقة المراوزة، وشيخ هذه الطريقة وأستاذها، وإنما تنسب إليه ولتلاميذه من بعده هو أبو بكر القفال؛ ولذلك فإنه إذا قيل: قال أبو بكر القفال في مسألةٍ بقول، فالغالب أنها طريقة المراوزة من الشافعية، وهم أحد أقوى طرق الخراسانيين.

وفرقٌ بين الخراسانيين والعراقيين، والفرق بين طريقتهم:

- أن الخراسانيين معنيون دائمًا بالتأثير.

- بينما العراقيون فإنهم ينظرون للطرد المحض.

ولذلك فإن المناسبات والمقاصد يُعني بها الخراسانيون بكثرة، نبه إلى هذا الشيخ تقي الدين في بعض كتبه.

وقد قلت لكم: أن أبا بكر القفال من شيوخ الخراسانيين، بل هو رأسٌ من رؤوسهم، إن لم يكن من أكابرهم، أو أكبرهم على الإطلاق ربما، فإنه رأس المراوزة من الخراسانيين، وقد انتصر إلى ذلك، والنظر للمقاصد مهم جدًّا.

ولذلك فإن علم المقاصد الشرعية يوظف توظيفات كثيرة جدًّا، من هذه التوظيفات تخصيص العموم، وهي مسألتنا؛ إذ عِلْم المقاصد هذا أغلب المباحث الموجودة فيه التي جُمِعَت في الكتب هي في الحقيقة مسائل مفرقة في كتب أصول الفقه، بعضها وراد في دليل الاستحسان، وبعضها وارد في [القياس] عند الحديث عن الحكمة، وبعضها واردٌ في تخصيص العموم، مثل هذا الموضع، وبعضها واردٌ في الاستحسان، وبعضها في الاستصحاب، وبعضها في الاجتهاد، فأغلب مباحث مقاصد الشريعة التي أفردت بمواد وكتب مؤلفة وأكثر أهل العصر في التأليف فيها مباحثها مبثوثةٌ في أصول الفقه، ولا أقول: كل مباحث المقاصد إنما أغلبها.

قال: **(هذا خلاف القاضي عبد الوهاب)** قلت لكم: أن القاضي مال إليه، وذكر أن متقدمي أصحابه عليه، وممن قال به أبو بكر القفال وغيره من الشافعية.

قال: (**وقال به أبو البركات**) وهو المجد بن تيمية، نسب القول لأبي البركات ابن مفلح، وقد أخذه من تطبيقاته، ولم ينص عليه أبي البركات؛ لأن أبا البركات في [المسودة] نقل كلام القاضي عبد الوهاب وسكت وأطلق الخلاف ولم يرجّح، وإنما أُخِذ من تطبيقه.

ووجه ذلك: أن أبا البركات لما ذكر قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[النساء:٤٣] ذكر أن الغالب من لمس النساء إنما هو لمسهن لشهوة، وبناءً على ذلك: فقد استدل على مشهور المذهب أن الناقض للوضوء إنما هو لمس المرأة لشهوة بتخصيص عموم الآية باعتبار مقصودها، إذ المقصود من الآية اللمس بشهوة، ويدل على ذلك أيضًا النقل، فقد جاء أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يُقبِّل عائشة ثم يذهب إلى الصلاة من غير وضوءٍ. وهذا يؤيد المعنى العام في تخصيص العموم بالمقصود من الآية، فنقول: إن الآية المقصود منها ذلك.

أيضًا قال المصنف: (**وهو قول حفيده**) والمراد بـ(**حفيده**) الشيخ أبي العباس تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، فالمجد الذي هو أبو البركات اسمه عبد السلام، أخذها أيضًا من بعض كلامه، وذكر ابن مفلح بعد ما ذكره من كلام الشيخ تقي الدين قال: {وبه قال بعض أصحابنا}.

وهذا القول الثاني جزم الزركشي أنه قول الحنابلة. القول الثاني، وقال: {إن لهم على هذا الأصل، وهو تخصيص العموم بمقصوده تفاريعٌ كثيرةٌ في الفقه}، وقد صدق أن لهم تفاريع كثيرة جدًّا مبنية على قضية أن العام يُخص بمقصوده سواءً كان من عموم ألفاظ الشارع، أو من عموم ألفاظ المكلفين.

ولذلك بما أنه مناسب الحديث عن المقاصد: أكثر فقهاء المذاهب الأربعة إعمالًا للمقاصد مذهبان: مذهب مالكٍ، ومذهب أحمد، ومذهب أصحاب مالكٍ، ومذهب أصحاب أحمد، وإعمال هاتين المدرستين لمقاصد الشريعة واضح وجلي، وإن كان هناك فروقات بينهم في بعض الجزئيات، فقد يقيد أحدهما ويُطلِق الآخر، والغالب في طريقة أصحاب أحمد أنها أقرب لطريقة مسلك أهل الحديث في تعظيم النص، وسبر النصوص الشرعية، واستقراء العلل، وهكذا.

ولذلك كما ذكرت لك: أن أشهر من اشْتُهِر عن هذه المسألة القول هما أصحاب مالك القاضي عبد الوهاب، وأصحاب أحمد، وبعض الشافعية الخراسانيين الذين يُعمِلُون المقاصد؛ أي مقاصد الشريعة.

طبعًا هذا كثير جدًّا في ألفاظ المكلفين، فعلى سبيل المثال مر معنا، وذكرته في الدرس قبل الماضي: أن المذهب أنه يخصص بالنية في ألفاظ المكلف إلا في العدد. تذكرون هذا الكلام لما ذكرنا الاستثناء.

فلو أن رجلًا يعني قال: نساؤه طوالقٌ، وقصد بنسائه لا الأربع، وإنما قصد فاطمة ورقية مثلًا، أو قصد الخارجات من البيت، أو قصد الغائبات عن البلد. هذا تخصيصٌ بالصفة يجوز؛ لكن لو قال: نساؤه الأربع طوالقٌ، فلا يقبل تخصيصه بالنية، بل لا بد من التخصيص اللفظي بالاستثناء، فلا بد من التخصيص اللفظي، لكن حيث لم يأتِ بالعدد، فإنه يُقبَل التخصيص بالنية، وأطلقوا لهم إطلاق كبير جدًّا.

لكن لو ترتب عليه أثر للغير، فهل يُقبل دعواه؟

ديانةً يُقْبَل، لكن حكمًا لا بد من إثباته. هذا على المشهور.

"مسألة: رجوع الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يخصصه عند أكثر أصحابنا والشافعية، كقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة:٢٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾[البقرة:٢٣٧]، وقوله تعالى:﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾[الطلاق:١]، وقال القاضي: يكون مخصصًا".

١١. هذه المسألة هو المخصص الحادي عشر من المخصصات وهو التخصيص بالعطف:

وقد ذكر الطوفي في تفسيره: أن هذه المسألة من مشهورات مسائل أصول الفقه، ومن مشاهير مسائل التخصيص، وذكر أن الأصوليين يعنونون لها بما إذا تعقب ضميرٌ خاص هل يخص العام أم لا؟ فالمعطوف يكون ضميرًا خاصًّا.

ومعنى هذه المسألة: أن تأتي نصٌّ شرعي في آيةٍ ونحوها فيكون أولها عامًّا، وآخرها خاصًّا، والتخصيص في الأخير إما باستثناء، أو يكون بصفةٍ أو نحو ذلك، ويكون في الجملة الثانية ضميرٌ إما مُظْهَرٌ، أو مضمرٌ يعود للمذكور في الجملة الأولى العام، فهل تخصيص الجملة الثانية يكون مخصصًا للجملة الأولى أم لا؟ هذه هي المسألة.

ننظر في كلام المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

يقول المصنف: (**رجوع الضمير إلى بعض العام المتقدم**) قوله: (**رجوع الضمير**)؛ أي الضمير المضمر أو المظْهَر، قد يكون مضمرًا ليس واضحًا.

قوله: (**إلى بعض العام المتقدم**) معنى ذلك أي أن تَرِد جملتان مترابطتان بأحد وسائل ربط الجمل بعطفٍ أو بغيره، لا يلزم العطف، لكن أحد صوره العطف، وتكون الجملة الأولى بصيغة العموم، والجملة الثانية بصيغة خصوصٍ، وفيها ضميرٌ سواءً كان مُظهرًا أو مُضْمَرًا، يعود ذلك الضميرُ لبعض اللفظ العام المتقدم. فحينئذٍ نقول: هل هذا العطف وهذا الجملة الثانية الواردة بعض الجملة الأولى المربوطة بالجملة الأولى هل يكون ذلك مخصصًا للجملة الأولى أم لا؟ هذا هو الخلاف.

ذكر المصنف حكمًا، ثم نذكر الأمثلة بعد ذلك.

يقول المصنف: (**لا يخصصه**)؛ أي لا يكون مخصصًا، فتبقى الجملة الأولى على عمومها، والجملة الثانية على خصوصها.

قال المصنف: (**عند أكثر أصحابنا**) هذا تعبير المصنف بقوله: (**عند الأكثر**) جزم به القاضي في [العدة] وابن عقيل أيضًا، ونسبه لأصحاب أحمد، وخطَّأ من خالف هذا القول، وجزم به ابن مفلح والمرداوي وقال: إنه هو الصحيح من مذهب أحمد.

وقوله: (**والشافعية**) ذكر الإسنوي في [الإبهاج]: {أن أكثر الشافعية على ذلك، وأنه هو الذي جزم به البيضاوي وابن الحاجب والغزالي وغيرهم}.

ثم مثَّل المصنف عددًا من الأمثلة فقال: (**كقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة:٢٢٨]**) أنا أظن بفهم هذا المثال تتضح المسألة.

يقول الله -عَزَّ وَجَل-: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾**[البقرة:٢٢٨]، ثم ذكر بعد ذلك قوله: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾**[البقرة:٢٢٨]، فقول الله -عَزَّ وَجَلَّ- في أول الآية: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾**[البقرة:٢٢٨] لفظٌ عام **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾**[البقرة:٢٢٨] يشمل كل مطلقة سواءً كانت المطلقة صغيرةً، أو كانت غير صغيرة، وسواءً كانت مطلقةً ثلاثًا وهي البائن البينونة الكبرى، أو المطلقة طلاقًا واحدًا، سواء كان بائنًا أو فسخًا

كذلك؛ يعني يشمل معنى التطليق. فهذا يدل على أن كل امرأةٍ تطلق فإنه لا بد أن تمكث ثلاث حيضٍ إن كان ممن يحيض، وأما إن كانت حاملًا أو آيسًا فلها عدتها الخاصة بها.

لكن الجملة الأخرى التي بعدها وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة:٢٢٨]، ﴿بُعُولَتُهُنَّ﴾ الضمير هنا يعود لبعض المطلقات لا لجميعهن، فإنه يعود للمطلقات الرجعيات دون البوائن؛ لأن البائن لا يمكن لزوجها أن يُراجعها، وأما المطلقة الرجعية فإنه يمكن أن يراجعها، إذن فقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ هذه خاصةٌ ببعض النسوة المطلقات، وهن المطلقات الرجعيات، فهل نقول: إن هذه الجملة التي عُطفت على الجملة الأولى، وكانت الجملة الثانية خاصةً، وفيها ضميرٌ يعود للعام المذكور في الجملة الأولى يخصصه أم لا؟ هذه فيها خلاف.

وثمرة هذا الخلاف مهم جدًّا، فإن قلنا: إن الجملة الأولى تبقى على عمومها.

- فنقول: إن الآية تدل على أن المطلقة ثلاثًا تعتد ثلاث حيض.

- وإن قلنا: إن هذه تخصص الجملة الأولى، فقالوا: إن التي تعتد ثلاثًا إنما هي المطلقة الرجعية، وأما المطلقة البائن التي طلقت ثلاثًا، فإنها لا تعتد ثلاث حيض، وإنما تعتد بحيضةٍ براءةً للرحم. وهذا القول قال به ابن اللبان من الشافعية، واستدل له بهذا الاستدلال. ذكرته لكم قبل قليل: ابن القيم في بعض كتبه وأظنه [إعلام الموقعين]، ونسبه المصنف وابن اللحام في الاختيارات للشيخ تقي الدين، وأنه رأى هذا الرأي أن المعتدة ثلاثًا، أن المعتدة من الطلاق الثلاث إنما تعتد بحيضةٍ واحدة، ولكن الشيخ حقيقةً يُصَرِح، وإنما قال: **(الإجماع على خلافه)** فحيث وُجِد إجماعٌ على خلافه، فإني لا آخذ بما خالف الإجماع، لكن جاء من المتأخرين من قال: إن ابن اللبان قال به، فحيث قال أحدهم به، فيكون المسألة خلافية، نقول: لا، لا يلزم من أن رجلًا في القرن الرابع يكون خلافه معتبر.

إذن هذه المسألة تتعلق بالآية الأولى، الآية الثانية **(قوله الله -عَزَّ وَجَل-**: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧]) وذلك في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧]، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾[البقرة:٢٣٧] هذا عامٌّ في جميع النساء، سواءً كانت صغيرةً أو كبيرة، بالغةً أو دون البلوغ.

والعطف الذي جاء بعدها ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ الضمير هنا يعود ﴿طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ للعام الأول، وبإجماعٍ أن المراد بـ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ أي النساء المطلقات، وليست كل امرأةٍ لها حق أن تعفو، وإنما هو خاصٌّ بالعاقلة البالغة، وأما الصغيرة التي عليها ولاية إجبار، والمجنونة التي عليها ولاية إجبار، فإنه ليس لها أن تعفو مطلقًا، وبناءً عليه فليس يجب أن يكون ذلك كاملًا. وهذه المسألة هل تكون مخصصة أم لا؟ وعلى العموم الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة لها؛ لأن الاتفاق بين أهل العلم على أن الآية الأولى باقيةٌ على عمومها؛ لورود الدليل على عموم الآية الأولى.

الثالثة: (**قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطلاق:١] ثم ذكر الله -عَزَّ وَجَل- بعدها: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾[الطلاق:١]**).

فقوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ يشمل كذلك الرجعية وغيرها، ثم لما قال: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾[الطلاق:١] يدل على أنه خاصٌّ بالرجعية؛ لأن غير الرجعية ليس فيها رجعة، فإحداث الأمر أي الرجع، وبناءً على ذلك فمن قال: إن الضمير في الجملة الثانية يخص الجملة الأولى قال: إن الطلاق الذي لا يكون رجعيًّا ليس فيه سنةٌ ولا بدعةٌ باعتبار الزمن، ليس فيه سنةٌ ولا بدعة.

ومثال ذلك: لو أنها طُلِّقَت قبل الدخول فلا سنة ولا بدعة، لو أنها طُلِّقَت ثلاثًا؛ أي الطلقة الثالثة فلا سنة ولا بدعة، يجوز أن تُطَلَّق في حيضها وفي طهرها الذي جُومِعَت فيه.

ومن قال: إنها لا تعود، فإنه يقول: تبقى السنة والبدعة باعتبار الزمن للجميع؛ لأن قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿يا أيها النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطلاق:١]، معنى ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ أي للوقت، فقد قرأها عبد الله بن عمرو في قُبُل عدتهن طاهراتٍ من غير جماع. فهذه الآية تدل على وقت طلاق السنة.

هذا ما يتعلق بالمسألة، وما ينبني عليها من مسائل.

قال المصنف وهو القول الثاني: (**وقال القاضي: يكون مخصصًا**) قول القاضي هنا الحقيقة ليس قولًا جازمًا له، وإنما هو أورد هذا القول في [العدة]، وقال: {ولو قيل بذلك لكان له اعتبار، بينما القول الأول هو الذي جزم به، وهو الذي نسبه له تلميذه وأعلم الناس بأقواله أبو الخطاب، فالقول

الأول يعني لو قلنا هنا: لو حكى القاضي لكانت أجود في العبارة؛ لأن المجزوم به أن قول القاضي هو الأول، فهو الذي قدمه أولًا، وجزم به، وهو الذي حكاه عنه أصحابه كأبي الخطاب وغيره.

لكن نُقِل: أن القاضي جزم بهذا القول في كتابه الآخر [الكفاية] نقل ذلك ابن مفلح والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل-.

أُخِذَت هذه يعني من قولٍ لأحمد أو بعض النصوص لأحمد، لكن أغلبهم على القول الأول.

"مسألة: يُخصَّص العام بالقياس عند الأكثر، ومنعه ابن حامد وابن شَاقْلَا، وجوَّزَه ابن سريجٍ إن كان القياس جليًّا، وابن أبانٍ إن كان العام مخصَّصًا".

١٢. هذه المسألة هو المخصص الثاني عشر من المخصصات المنفصلة، وهو تخصيص القياس:

وقبل أن نبدأ بما ذكره المصنف لا بد أن نذكر أيضًا تحرير محل النزاع، فقد ذكروا أن القياس نوعان:

- إما أن يكون القياس قياسًا قطعيًّا.
- وإما أن يكون القياس ظنيًّا.

فإن كان القياس قياسًا قطعيًّا: وسيأتينا ما ضابط القياس القطعي في محله إن شاء الله، فقد حكي الاتفاق على أنه يكون مخصصًا للنص. حكاه جماعة، ممن حكاه شارح [البرهان] وهو الأبياري، وممن حكاه كذلك الإسنوي، وحكاه جماعةٌ من أهل العلم على هذه المسألة.

النوع الثاني من القياس القياس المظنون: الذي يكون غير مجزومٍ به، وهذا هو الذي فيه الخلاف الذي سيورده المصنف.

يقول المصنف: **(يُخصّص العام بالقياس)** يعني إذا ورد قياسٌ، والمراد بـ**(القياس)** هنا ليس مجرد قياس العلة، يجب أن ننتبه لهذا، بل حتى تحقيق المناط يسمى قياسًا، فإن تحقيق المناط يسمى قياسًا كذلك، إلا أن يكون القياس قياسًا ضعيفًا، فسيأتي إن شاء الله أنه لا يُخصص به العام لضعفه مثل قياس الشبه؛ ولذلك يقولون: **القياس ثلاثة أنواع:**

- قياس أصلٍ.
- وقياس وصلٍ.
- وقياس فصل.

وسيأتي إن شاء الله في محله.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (**عند الأكثر**)؛ أي عند الجمهور، وهو الذي جزم به أكثر أصولي مذهب أحمد، ممن جزم به أبو بكر عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال، والقاضي أبو يعلى وتلامذته وأبو الخطاب، وابن عقيل، والحلواني، وجزم به أيضًا أبو البركات، والزركشي، وجزم به كذلك أيضًا ابن مفلح والمرداوي، وذكر أن أكثر أصحاب أحمد عليه، بل ذكر المرداوي: {أن الأئمة الأربعة كلهم على ذلك}.

القول الثاني: (**منعه**) ومعنى منعه أن القياس مطلقًا لا يخص النص الشرعي، وهذا القول هو قول ابن حامد أبو عبد الله بن حامد شيخ القاضي أبي يعلى، وكان أبو يعلى إذا أطلق قال: {قال شيخنا}، فإنه يعني به ابن حامد، ولم يطبع من كتب ابن حامد إلا كتاب واحد، وهو كتاب [تهذيب الأجوبة]، وأغلب كتبه مفقودة، حتى كتابه في أصول الفقه مفقود، ولكن ينقل عنه كثيرًا القاضي أبو يعلى.

قال: (**ومنع ابن حامدٍ وابن شاقلا**) هكذا يُنطق، فليس على وزن باقِلَّا كما ينطقه كثيرٌ من الإخوان، وإنما على وزن شَاقْلَا هكذا يُنطَق؛ لأنه اسمٌ أعجميٌّ فيُنْطَق على هذه الصفة، وهو أبو إسحاق أحد كبار أصحاب أحمد، وهو من تلاميذ أبي بكر عبد العزيز المتقدمين، فإنه قد ذكر في هذه المسألة عارض شيخه أبا بكر عبد العزيز في هذه المسألة، وأن أبا بكر عبد العزيز على القول الأول، وأما هو فيرى خلاف ذلك، وأن القياس لا يعني يخصه.

وهذا القول الذي حكاه المصنف عن ابن حامد وابن شاقلا هو رواية عن الإمام أحمد، نقلها عن أحمد روايةً جماعة منهم أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول، والقاضي أبو يعلى بعده، وأُخِذ ذلك من ظاهر كلام أحمد في رواية الحسن بن ثواب حينما قال: {إن حديث رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لا يرده إلا مثله} فقوله: {لا يرده إلا مثله} قد يفهم منه التخصيص، ورد ابن عقيل ذلك، وقال: إن هذا لا يدل على أن القياس لا يخصص الحديث، فإن قوله: {لا يرد الحديث إلا مثله}؛ أي

لا يرده بالكلية؛ لأن التخصيص ليس نسخًا عندنا، وليس رفعًا للحكم، وإنما هو إخراج بعض ألفاظ العام، وكلام ابن عقيل في توجيه كلام أحمد جيد، فنسبة هذه الرواية لأحمد فيها بعض البعد.

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(وجوَّزه بن سريج)** يعني به أبا العباس أحد أعيان وكبار فقهاء الشافعية، توفي في أوائل القرن الرابع أظن ٣٠٦ أو ٣٠٧ أو نحو هذه السنة تقريبًا، وهو من كبار علماء المسلمين.

قال: **(إذا كان القياس جليًّا)** قبل أن أشرح ما معنى **(القياس الجلي)** هذا القول الثالث في المسألة نسبه المصنف لابن سريج، وقد ذكر ابن مفلح أنه قد قال به بعض أصحاب أحمد ولم يُسَمِّهِ،و مراده بذلك الطوفي أبو سليمان، فإنه في شرحه قد رجَّح هذا القول، وهو أن القياس الجلي هو الذي يخصص النص، وأما القياس غير الجلي فلا يخصصه.

وبناءً على ذلك فإن الطوفي لما انتصر لهذا القول بيَّن أن معنى القياس الجلي مُختَلف فيه، وذكر أقوالًا متعددة، فذكر أن بعضهم يقول: أن القياس الجلي هو قياس العلة فقط دون ما عداه، فقياس الشبه، وقياس الدلالة، وقياس المناط، أو تحقيق المناط لا يكون مخصصًا، فقط قياس العلة. وهذا أيضًا فيه نظر.

قال: **(وقيل: إن القياس الجلي هو ما يظهر فيه المعنى فقط دون ما عداه)** فما ظهر فيه المعنى؛ أي المناسبة؛ أي العلة التي تكون فيها مناسبة، فلا يكتفى فيها بالطرد المحض، بل لا بد أن تكون مناسبةً، وأنتم تعلمون أن العلل نوعان:

- بعضها فيها معنى ومناسبة.
- وبعضها لا معنى فيها ولا مناسبة.

فما كان فيه معنى فيكون قياسًا جليًّا. إذن هو قياس علةٍ وفيه معنًى زائد أن العلة فيها معنى ومناسبة.

وهذا ربما هو كأنه يميل إليه.

وذكر أيضًا قولًا ثالثًا في القياس الجلي الذي يكون مخصصًا للنص: بأنه ما ينقض القضاء بخلافه، ثم رد على هذا القول، وقال: هذا يلزم منه الدور، إذا قلنا: إن الجلي هو الذي ينقض القضاء

بخلافه، فالقضاء ينقض القياس الجلي، والقياس الجلي نعرفه لنقض القضاء به، فلا فائدة منه، فحينئذٍ قال: إنه ليس كذلك.

(**وعلى العموم**) يرى هو (**أنه على جميع الأقوال أن قياس الشبه هو من القياس الخفي وليس من القياس الجلي، ولكن تبقى بعض صور القياس هل هي من الجلي أم من الخفي تحتمل الدخول في القول الأول، أو الثاني. هذا القول الثالث في المسألة**).

القول الرابع في المسألة وهو قول (**ابن أبان**): وقول ابن أبان هو عيسى بن أبان أحد فقهاء وأصولي مذهب الإمام أبي حنيفة –رحمة الله عليه– وأظنه عراقي كذلك، وقد كان القاضي أبو يعلى ينقل آراؤه الأصولية كثيرًا جدًّا، والعجيب أن كثيرًا من هذه الآراء الأصولية لابن أبان لا توجد في كتب الحنفية، وإنما توجد في كتب القاضي وتلامذته، ولا أدري ما سبب عنايته به، ربما لتفقهه لمذهب أبي حنيفة أولًا، فإن أباه كان أعني القاضي أبا يعلى أبوه كان حنفيًّا، وأول أمره تفقه على هذا المذهب، ربما أخذه عن هؤلاء لا أدري ما هو السبب، لكن أقول: ربما يكون ذلك كذلك.

قبل أن نبدأ بتفصيل هذا القول: هذا القول نسبه المصنف لعيسى بن أبان، ونسب هذا القول ابن عقيل لبعض أصحاب أبي حنيفة، بينما أبو الخطاب نسبه لأصحاب أبي حنيفة كلهم، وهذا موجود في كتب الحنفية كثيرًا هذا القول، وهو أنهم يقولون: **أن العام نوعان**:

- نوعٌ عامٌّ دخله تخصيص بخبرٍ آخر، إما بإجماع، أو نص من كتابٍ أو سنة، أو نحن ذلك من الأمور التي تكون مخصصةً عندهم، فإذا دخل العام التخصيص أصبح ضعيفًا، فحينئذٍ يجوز تخصيصه تخصيصًا ثانيًّا بدليلٍ ضعيف وهو القياس، وإن لم يدخله التخصيص، فإنه لا يُخص ابتداءً بالقياس. مثل ما تقدم معنى أيضًا في بعض المعاني المتقدمة قبل ذلك في الدرس الماضي. وهذا القول، وأنا ذكرت لكم أني أحرص أن كل قول يورده المصنف نبحث من قال به من أصحاب أحمد.

هذا القول وجدت أن الموفق قال به في [المغني] ردًّا لاستدلالٍ لحديث، فإن الموفق -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حينما تكلم عن مسألة العرايا، وأنها تجوز في أقل من خمسة أوسق في التمر، ذكر أن بعض أهل العلم –وهي الرواية الثانية في المذهب وانتصار الشيخ تقي الدين–: أنه يجوز قياس العنب على التمر، فيجوز قياس ثمر العنب؛ أي الزبيب والعنب على ثمر النخل وهو الرطب والتمر.

فرد الموفق هذا الاستدلال وتبعه الشارح فقال: {إنما يجوز التخصيص بالقياس على المحل المخصوص، ونهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن بيع العنب بالزبيب لم يدخله تخصيصٌ فيقاس عليه، وكذلك سائر الثمار}. إذن هذا القول وهو قول عيسى بن أبان استعمله الموفق -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في استدلاله في الرد على من رأى أنه يقاس على الرطب غيره كالزبيب ونحوه مما نحتاج إليه في جواز العرايا في خمسة أوسقٍ، أو في دون خمسة أوسقٍ على المشهور.

طبعًا تعرفون المذهب فيه قولان:

مشهور المذهب المعتمد: أنه لا يقاس في العرايا أن له ستة شروط أو سبعة، منها أن يكون في ثمر نخلٍ، في تمرٍ ورطب، لا يقاس عليه الزبيب، لا يقاس عليه التين المجفف، لا يقاس عليه سائر الثمار.

والرواية الثانية: أنه يقاس عليه كل الثمار إذا كان وُجِدت حاجةٌ إلى الثمرة.

على المشهور هناك توجيهان:

التوجيه الأول: ما ذكرت لكم، وهو كلام الموفق بأنه يبقى النهي عن بيع الزبيب بالعنب على عمومه ولا يُخص، وإنما خُصَّ حديث النهي عن بيع الرطب بالتمر هو الذي خصص بالعرايا، فلا يُلحق هذا النص بذاك.

وللمتأخرين استدلال آخر أوفق على أصولهم: فيقولون: إن القاعدة عندنا أنه لا يقاس على المستثنى. فعندهم الرخص لا يقاس عليها، وكل ما جاء على خلاف القاعدة الكلية يسمى خلاف القياس لا يقاس عليه، فلا يحتاجون الاستدلال الذي أورده الموفق.

فقط أردت أن أبين مسألة وهي قضية أن الحكم أحيانًا واحد يستدل له بقاعدتين وبثلاثة قواعد، وبأربع قواعد، وكلما كان المرء أتم في فهم القواعد، فإنه يستدل له بالقاعدة التي ينتصر لها ويتبناها، وأما الذي يفعله بعض الطلبة في الدراسات العليا خصوصًا عندما ينقل القول وأدلته يجد أنه يستدل لك قولٍ من حيث يشعر أو لا يشعر بقواعد مناقضة للدليل الثاني، أو معارضة للاستدلال الأصولي لأصحاب ذلك المذهب الذين نسبه إليهم، لكن يقول: واستدل المالكية بكذا، واستدل الشافعية بكذا، استدل الحنابلة والحنفية بكذا، فإنه يكون أجود وأدق في التعبير.

هذه المسألة فيها تطبيقات كثيرة جدًّا؛ يعني ذكرت لكم أمثلتها قبل قليل، منها:

أنه في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[الحج:٣٣] هذه عامة في جميع الهدي الواجب، ومنه الدم الواجب بفعل المحظور، فظاهر الآية في العموم أنه يجب ذبح الفعل الواجب لفعل المحظور في مكة.

جاء النص باستثناءٍ وهو في حديث كعب بن عجرة لما حلق رأسه للأذى، فقد جاء في هذا الحديث أن كعبًا أمره النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالفدية فذبحها حيث كان، وكان في الحديبية، ولم يأمره النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأن ينقل اللحم معه، ولا أن يؤخر الذبح إلى مكة.

وبناءً على ذلك، فهل نقيس على هذه غيرها أم لا؟

فيها روايتان في المذهب:

- فالذي ذهب له الخرقي في ظاهر كلامه أن جميع فدية الأذى تذبح في مكة إلا الحلق فقط.

- والرواية الثانية وهي المعتمدة في مذهب أحمد عند المتأخرين أنه يقاس على فدية الحلق سائر فدية الأذى، فيجوز ذبحها حيث فعل المحظور، فمن حلق، أو لبس مخيطًا جاز له أن يذبحه حيث فعل المحظور، وجاز له أن يؤخره إلى وصوله إلى مكة، فقط يكون مخيرًا بين الأمرين.

والوجه الثاني هو المعتمد، وقد قال الشيخ شمس الدين الزركشي: {وهو الأوجه؛ لأن المذهب تخصيص العموم بالقياس} فدل على أن القياس يخصص به العموم؛ ولذلك نرجح أيضًا في العرايا أن قاعدة الشيخ تقي الدين وتلميذه، أو الرواية التي رجحها الشيخ تقي الدين وتلميذه مطردةٌ على قاعدة المذهب تمامًا؛ لأنه يخصص عموم بالقياس.

نأخذ أول مطلق المسائل السهلة، ثم المسائل التي تحتاج إلى طول نجعلها الدرس القادم؛ لأنا تأخرنا بعض الشيء.

"المطلق: ما تناول واحدًا غير معين باعتبار حقيقةٍ شاملةٍ لجنسه".

بدأ يتكلم المصنف على المطلق، والعادة أن المطلق يكون قرينًا للعام؛ لأن العموم يسمى عموم أفرادٍ أو عموم أوصاف.

فالعموم في الأفراد: هو العموم الشمولي الذي تقدم الحديث عنه.

والعموم في الأوصاف: هو الذي يسمى بالإطلاق الذي نتكلم عنه الآن.

إذن الإطلاق هو أحد نوعي العموم بالمعنى العام لكلمة العام.

إذن العام له معنًى عام، ومعنًى خاص، المعنى العام يشمل العموم في الأشخاص وفي الأوصاف، والمعنى الخاص يخصُّ به العموم في الأشخاص.

العموم في الأوصاف: هو الذي يسميه الأصوليون بالإطلاق، يتضح ذلك مما اختاره المصنف من تعريف.

يقول الشيخ في تعريف المطلق: وقد تبع فيه الطوفي في مختصره، يقول: **(ما تناول)** قوله: **(ما تناول)**؛ أي اللفظ الذي يتناول؛ لأن الإطلاق والعموم هي في الحقيقة من عوارض الألفاظ، وقد تكون من عوارض المعاني؛ ولذلك عبر المصنف بـ**(ما)** ليشمل اللفظ والمعنى معًا.

قال: **(ما تناول واحدًا)** تعبير المصنف بقوله: **(ما تناول واحدًا)**؛ أي أن المطلق يدل على فردٍ واحدٍ، ولا يدل على مجموعةٍ من الأشخاص، لكن هذا الواحد عامٌّ باعتبار جنسه كما سيأتي.

إذن الفرق بين العام والمطلق:

- أن المطلق ما يتناول واحدًا فقط.

- بينما العام فإنه ما يتناول عموم الأفراد، فيستغرق جميع الأفراد.

عندما أقول: (رجال)، يشمل كل رجلٍ، عندما أقول: (رجل)، هذا مطلق؛ لأن الرجل واحد، لكن قد يكون طويلًا، قد يكون قصيرًا، قد يكون متعلمًا، قد يكون جاهلًا، وهكذا من أوصاف الرجال.

إذن هناك فرق بين العموم والإطلاق:

- قد يكون عامٌّ مطلق، عندما أقول: (الرجال). هذا عامٌّ ومطلقٌ معًا؛ فهو عامٌّ باعتبار العدد في الأفراد، ومطلقٌ باعتبار الأوصاف.

- قد يكون عامًّا في الأفراد، مقيدًا في الأوصاف عندما أقول: الرجال الطوال، أو الرجال المتعلمون. أنا قيدت الرجال بقيدٍ، فهنا هو عامٌّ في الأفراد، لكنه مقيد.

وكذلك أيضًا الفرد قد يكون الفرد مطلقًا رجالٌ، وقد يكون مقيدًا: رجلٌ، ورجلٌ طويلٌ، لكنه ليس عامًّا للأفراد؛ لأنه لا يحوي إلا شخصًا واحدًا.

إذن كلمة (**مطلق**) عندما عبر المصنف بأنه (**ما تناول واحدًا**) الحقيقة أن الإطلاق قد يكون فيما تناول واحدًا، وقد يكون كذلك فيما تناول جماعة؛ لأنه أحيانًا تأتي صيغة عموم مطلقة (الرجال) هذه صورة عموم مطلقة تتناول واحدًا، وتتناول أكثر من واحد، بل تتناول أكثر من واحد العموم استغراقي، لكن بيَّن المصنف أنه (**ما تناول واحدًا**) لأجل التوضيح فقط، إذ غالب صيغ الإطلاق تكون فيما يتناول واحدًا.

قول المصنف: (**غير معينٍ**) ذلك ليخرج الألفاظ التي تكون لمعين، مثل: الأسماء أسماء الأعلام، زيدٌ، وعمرٌ، ومحمدٌ، ومعاذٌ، وهكذا من الأسماء، ويُخرِج أيضًا الإشارة هذا وأنت وأنتم وهؤلاء ونحو ذلك.

قال: (**باعتبار حقيقةٍ شاملةٍ لجنسه**)؛ أي يوجد في الذهن حقيقة، يتصور حقيقة موجودة في الذهن، لكنها تشمل جنسه، فتشمل أنواعًا متعددة.

- عندما أقول: برٌّ، فإن البُر يشمل أنواعًا تحته.

- عندما أقول: غذاءً، فالغذاء يشمل أنواعًا من المأكولات.

- عندما أقول: شرابًا، فكذلك.

فالمقصود أن يشمل جنسه الذي دل عليه هذا اللفظ، ويدل على حقيقة موجودة في الذهن، لكن تحته أنواعٌ متعددة تختلف باختلاف أصنافها.

"**نحو ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:٩٢] و«لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍ»**".

قوله: (**نحو**) هذا مثال مطلق، قال: (**كقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-**: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[النساء:٩٢]) فإنها ﴿**رَقَبَةٍ**﴾ قد تكون صغيرةً دون البلوغ، وقد تكون كبيرةً مسلمة، كافرةً، ذكرًا أو أنثى، سليمةً، معيبةً، كل هذه احتمالات مطلقةٌ لم تقيدها الأعيان.

المثال الثاني قوله: (و«**لَا نِكَاح إِلَّا بِوَلِي**») فقوله: (**وَلِي**) أيضًا لفظٌ مطلقٌ فيشمل كل وليٍّ قد يكون عدلًا، وقد يكون غير عدلٍ، قد يكون رشيدًا، وقد يكون غير رشيد وهكذا.

"والمقيد ما تناول معينًا أو موصوفًا بزايد على حقيقة جنسه".

قول المصنف: (**والمقيد**) هذا الذي يقابل المطلق.

قال: (**ما تناول معينًا**)؛ يعني المعين:

- إما أن يكون اسمًا كزيدٍ وعمرٍو وخالد وإبراهيم.

- وإما أن يكون إشارةً، أو ضمير إشارة كهذا، وأنت، ونحو ذلك، فهذا يسمى معينًا.

قوله: (**أو موصوفًا بزائدٍ على حقيقة جنسه**) لأشرح ما بعد (**أو**) ثم سأعود لـ(أو) لأن فيها إشكالًا.

قوله: (**موصوفًا بزائدٍ**) يعني أن المطلق تقدم معنا أنه يكون فيه حقيقةٌ شاملةٌ لجنسه، فهذه الحقيقة الشاملة للجنس إذا جاءها وصفٌ مقترنٌ بها زائدٌ عن مجرد الحقيقة، فإنه يكون تقييدًا.

عندما أقول: بُرًّا، والبر عندنا نوعان في البلد: بر الوادي، وبر القسيم مثلًا. عندما أقول: بر الوادي هذا تقييد، فالبر مخصوصٌ ببر الوادي وادي الدواسر مثلًا وهكذا.

إذن هذا الوصف الذي يقيد الحقيقة الموجودة في الذهن للجنس يسمى تقييد، ولا أشك أن التقييد ليس درجةً واحدة، فبعضه يكون تقييدًا يضيقه، وبعضه تقييدٌ يوسعه بحسب القيود التي ترد عليه.

فقط مسألة صغيرة جدًّا: قول المصنف: (**أو**) هذه تحتمل احتمالين:

- تحتمل أن تكون من باب التخيير؛ بمعنى أن المقيد يطلق على معنيين يطلق على المعين، ويطلق على الموصوف.

- ويُحتمل أن يكون ذلك من باب التنويع، فيكون من باب التنويع وهو ظاهر كلام الطوفي.

"نحو: قوله تعالى: ﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[المجادلة:٤]".

قوله: (**نحو**) هذا مثال المقيد، ومثَّل له بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾[المجادلة:٤]، **فمن أُمِر** بالصيام ﴿**شَهْرَيْنِ**﴾، هذه شهران مطلقة تشمل متتابع وغير متتابع، يصوم شهرًا الآن، وشهرًا فيما

بعد، فلما جاء لفظ ﴿مُتَتَابِعَيْنِ﴾ قُيِّدَت بلزوم تتابع الشهرين، وأن يكونا متواليين، وألا يفصل بينهما بفاصل. وهذا التتابع وصفٌ زائدٌ على حقيقة جنس الشهرين، فحينئذٍ تكون مثالًا لقول المصنف: (**موصوفٍ بزائدٍ على حقيقة جنسه**).

"وتتفاوت مراتبه بقلة القيود وكثرتها".

قول المصنف: (**وتتفاوت مراتبه**)؛ أي مراتب المقيد في تقييده.

(**بقلة القيود وكثرتها**) وبناءً على ذلك فكلما كانت قيوده اللفظي أكثر كلما كان أعلى في التقييد، وكلما كانت قيوده أقل كلما كان أدنى في التقييد.

فلو قلت لك مثلًا: إيتني بطعامٍ جيدٍ جديدٍ كثيرٍ، وهكذا من القيود المتعلقة بهم الوصف الفلاني، والوصف الفلاني، والوصف الفلاني تكون كذلك. وهذا واضح جدًّا. مثل العام فإن العام ينقسم كذلك إلى ما هو أعم منه، وما هو دونه.

"وقد يجتمعان في لفظ واحد بالجهتين ك﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢] قُيدت من حيث الدين، وأُطلقت من حيث ما سواه".

يقول المصنف: (**وقد يجتمعان**)؛ أي يجتمع الإطلاق والتقيد معًا.

(**في لفظٍ واحدٍ**) يعني من متكلمٍ (**بالجهتين**)؛ أي فيكون مطلقًا من جهة، مقيدًا من جهةٍ أخرى، ومثل لذلك المصنف بقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢].

فقال المصنف: (**قُيِّدت من حيث الدين**) فلا بد أن تكون مؤمنةً، (**وأُطْلِقَت من حيث ما سواه**) فلا ينظر فيه مثلًا للذكورة والأنوثة، فيجوز إعتاق في الكفارات الذكر والأنثى لا يُنظَر فيه إلى السلامة والعيب، وإن كان العيب يعني لو ألحق بدليل آخر يعني لا ينظر أيضًا لغيرها من الأوصاف المتعلقة كاللون مثلًا وهكذا. الصغر والكبر ألحقوها بالإسلام، **وجه ذلك**: أنهم يقولون: هل الإيمان المشترط في الرقبة أن يكون إيمانًا مستصحبًا، أم إيمانًا صريحًا بالقول؟

فالمستصحب هو الرقيق الصغير الذي يكون دون البلوغ، فإنه استُصْحِب إيمانه بسبب إيمان أحد والديه، أو لكونه وُلِدفي بلاد المسلمين، ولا يكون إيمانًا حقيقًا إلا بالتلفظ؛ أي بعد البلوغ.

ولذلك لما ذكر بعضهم أنه لا بد أن تكون بالغة وهي إحدى روايتين مذهب أحمد، وهي رواية قوية جدًّا ألحقوها بالإسلام، ولم يجعلوها وصفًا زائدًا على الآية، وقالوا: إنما هو داخلٌ في اشتراط الإسلام، ثم استدلوا عليها بآثار الصحابة التي تدل عليها.

المسألة التي بعدها الحقيقة مسألة مهمة جدًّا، بل هي تكون أهم مسألة في التقييد والإطلاق، أظن لو ذكرتها في آخر الدرس فلن أعطيها حقها، فأجعلها في أول الدرس القادم؛ لأنها قد تكون هي أهم مسألة في الحقيقة في مسألة التقييد والإطلاق، وتطبيقاتها بعشرات إن لم يكن بمئات التطبيقات.

نقف عند هذا الحد. أسأل الله العظيم، رب العرش الكريم أن يرزقنا جميعًا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه، وأن يغفر لنا وللوالدين وللمسلمين والمسلمات. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يذكر سؤالًا: يقول: متى يرتقي طالب العلم لدراسة وقراءة الكتب الفقهية التي تذكر الخلاف الفقهي؟

ج/ يعني يبدو أن كثيرًا من طلبة العلم، وعندما نقول: كثير، لا يدل على أنهم الأكثر، وإنما الكثير، قلت لكم هذه القاعدة معناها الثلث فما زاد.

أن كثيرًا من طلبة العلم ربما يكونوا على طرفي نقيض في هذه المسألة، فبعض الناس ينشغل طوال عمره، بل وشرخ شباب عندما يكون في نشاطه وقوته بالمختصرات ولا يتعدى الخلاف.

وقد قال قتادة بن دعامة السدوسي أحد كبار التابعين: { لم يشم رائحة الفقه من لم يعلم الخلاف }.
في المقابل: أن بعضًا من طلبة العلم ربما ينشغل بالخلاف العالي خاصة دون ضبطه لأمات المسائل، فيكون غير منضبطٍ في أصوله، غير منضبطٍ في ترجيحه، يصبح كالمنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى.

يجب أن نعرف مسألة مهمة وهي أن الكتب لكل كتابٍ وُضِع لأي مرحلة، إلا كتابًا واحدًا وهو كتاب الله -عَزَّ وَجَل- يبدأ به المبتدي ويستمر معه إلى حين أن يوسد في قبره، إلى أن يموت، فإن «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ»، فكتاب الله -عَزَّ وَجَل- هو الذي فيه العلم كله.

ولكن الناس يجب أن ينتبهوا لأمرين:

الأمر الأول: أن الناس يتفاوتون باعتبار:

- أولًا: فراغ الوقت وانشغالهم.

- يتفاوتون كذلك باعتبار الذهن، فبعض الناس قد يكون ذهنه أورد وأقوى من ذهن غيره.

وهذا واضح في الآدميين كلهم، والمعلم يرى من طلابه من السنة الأولى الابتدائي إلى آخر سنة اختلاف الطلاب والفروقات الفردية بينهم واضحة ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾[النحل:٧١] وبناءً على ذلك فإن مسألة الفروقات مهمة جدًّا بين العباد، وأن الإنسان لا بد أن ينتبه لنفسه في هذا الأمر.

ولذلك رأيي: أنه ليس من الصواب أن الشخص يمشي على سجلٍ معينٍ يستوي فيه الناس جميعًا، فقد يكون بعض الناس ذكيًّا فأضعت عليه وقتًا، وبعض الناس يكون دون ذلك، فربما انشغل بهذا السلم الذي مشى عليه ولم يستطع أن يصل لما بعده؛ ولذلك نقول: الناس يختلفون.

على العموم، يجب على طالب العلم أن يعتني بالعلم، أن ينظر في كلام أهل العلم، ما زال أهل العلم على طريقةٍ وسننٍ مستمر. هذا سننهم، وهذا مسلكهم، ينظرون في الخلاف، لكن لا ابتداءً، وإنما لحاجة.

ماذا تنظر في الخلاف؟

ينظر الخلاف في مسائل:

المسألة الأولى: تنظر فيه لأجل البحث، الشخص أحيانًا يحتاج في بعض المسائل أن يبحث وينظر، فبحثه في المسائل يوسع عليه مدركه، ويجعله يعرف مناطات الأدلة ونظر الفقهاء.

الموضع الثاني: أن المرء يحتاج إلى البحث في المسائل في الخلاف ليس في جميع المسائل، ومن ظن أنه يحتاج إلى جميع المسائل في الخلاف، فقد أضاع عمره، فلا يوجد أحد يستطيع أن يضبط كل خلاف، حتى قال علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- الكلمة العظيمة التي أُلِّف كتاب لأحد الدماشقة في شرحه: "**العلم نقطة كثرها الجاهلون**" يقال: لم يكن أحد على مر التاريخ يُعرَف أنه يحفظ الخلاف كله إلا

واحد محمد بن عبد السلام بن سحنون، فقد قيل: إنه قال عنه نفس: {ما من خلافٍ إلا وأعرفه}، حتى إنه كان ينقل خلاف البغداديين وهو قيروانيٌّ المعاصرين له، كيف وصله؟ لا أدري. نقلها في. انظر فتاويه التي طُبِعَت في مجلد كان ينقل خلاف معاصرين ومن هم دونه في السن كأحمد، فينقل خلافهم، وهو قيروانيٌّ، وهؤلاء بغداديون. قيل ذلك، ولكن أظن هذا من باب عموم الأغلبي، لا العموم المطلق.

المقصود من هذا أن المرء ما الذي يحتاجه من الخلاف؟

يحتاج من الخلاف أهم شيء ما ذكره أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين: ما يسمى بالخلاف رؤوس المسائل، هذه رؤوس المسائل تحتاجها، وقد قيل: إن رؤوس المسائل خمسمئة مسألة فقط، أغلب الخلاف يدور ويرجع إليها، أما تفصيلات التفصيلات في بعض المسائل التي تكون فيها القاعدة واحدة، وإنما الخلاف في تحقيق المناط والتخريج عليه، فهذه الحقيقة لا حاجة لك بمعرفته، إلا إذا احتجت في بحثٍ وغيره.

إذن اعتني برؤوس المسائل، وقد أُلِّفت كتب اسمها رؤوس مسائل إما على مذهبين، وإما على أربعة، أُلِّف بين الشافعية والحنفية رؤوس مسائل، أُلِّف بين الشافعية والحنابلة رؤوس مسائل، أُلِّف بين المالكية والشافعية أظن لست جازمًا رؤوس مسائل، وأُلِّف عن المذاهب الأربعة رؤوس مسائل من أشهرها ابن أبي يعلى له رؤوس مسائل، أبو المواهب العكبري مطبوعة، وأبو جعفر الشريف أبو جعفر الهاشمي كذلك له رؤوس مسائل، وهناك عدد من رؤوس المسائل كثيرة، وأبو الخطاب وُجِد رؤوس المسائل الصغير، والكبير الذي هو [الانتصار بالأدلة].

إذن حاجتك فقط لرؤوس المسائل، لا سائر الخلاف.

الأمر الثاني: أنك تحتاج أحيانًا الخلاف في معرفة المناط الذي رُجِعَ إليه، فمجرد حفظك الخلاف دون معرفة المناط والأصل والدليل قد يكون معرفة مجرد نسخة إن صح التعبير، ولكن إن استطعت أن تعرف مناطهم وتطبق عليه القواعد تستفيد فائدة عظيمة جدًّا جدًّا الحقيقة، سواء كانت مناطات أصولية، أو مناطات فقهية؛ ولذلك تجد بعض الناس يعني يتسع مدركهم من أجل ذلك، وكثير من الكلام الذي أورده الموفق ابن قدامة في [المغني] إنما أورده من كلام فقهاء المذاهب الأخرى، ولكن لعلمه بمذهب أحمد جعله على قواعده، وهذا واضح في بعض الكتب التي نقل منها.

المسألة الثالثة: أن أول خلافٍ يلزمك أن تبدأ به، وأن تتعلمه هو الخلاف المسمى بالخلاف النازل، والعلماء يفرقون بين نوعين: الخلاف النازل، والخلاف العالي، فالعالي بين المذاهب الأربعة، أو بين علماء المسلمين كخلاف التابعين والصحابة، وتابعي التابعين وغيرهم.

وأما الخلاف النازل فهو الذي يكون في مدرسةٍ واحدة، في الغالب أن قاعدتهم واحدة الأصولية، وفي الغالب أن استدلالاتهم واحدة، ولكن يختلف التنزيل في المسألة، فمعرفتك القول الأول والثاني في الغالب أنه هو الذي ينفع.

ولذلك أن أكررها دائمًا سمعها مني بعض الإخوة: أن من عرف مذهب أحمد، والرواية الثانية التي غالبًا ما تكون اختيار الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم، أو صاحب [الفائق]، أو الزركشي، أو السعدي، أو ابن رجب، ففي الغالب أنه عرف (١:٤٣:٤٠) الفتوى، لا تكاد تخرج عندنا فتوى عن الرواية الأولى والثانية إلا ما ندر لنقول: واحد في المئة أو أقل، وهذا نادرٌ، والنادر لا حكم له؛ أي لا حكم له من جنسه. فالمقصود من هذا أن معرفة الخلاف مهم، وقصور المرء على قولٍ واحد لا شك أنه نقصٌ في مَلَكَتِهِ، لكن يبتدئ المرء بقولٍ واحدٍ من باب التدرج على كلام أهل الفقه وطريقتهم.

أحد الحضور: ....

الشيخ: يعني هم يقولون: أن كتاب أبي المواهب الذي طُبِعَ في مجلدين هو، وكتاب ابن أبي يعلى، وغيرهم نفس المتن وإنما في زيادات يسيرة، فدل على أن تتابعهم على متن واحد يدل على أنه هو الأجود؛ يعني أنا استدل بتتابعهم على تقارب العبارة يدل على أن هذا بمثابة كتاب واحد، فيستحق أن يكون هو المنقول.

س/ هذا أخونا يقول: ما هي منزلة مختصر الخرقي في المذهب؟

ج/ الخرقي مثله كمثل ابن عبد الحكم عند المالكية، وأبي مصعب الزهري، ومثل المزني عند الشافعي، هؤلاء ماذا فعلوا؟ ذهبوا إلى نصوص الأئمة، فجمعوا نصوصهم وصاغوا منها مختصرًا، وبناءً على ذلك فكل ما في مختصر الخرقي فإنه مأخوذٌ من قول الإمام أحمد، هو كلام أحمد، اللهم إلا مسائل ربما وهِمَ أو أخطأ فيها الخرقي تنبه لها مَن بعده، فجاء أبو بكر عبد العزيز فألف رسالة موجودة في [الطبقات]،

ذكر المسائل التي قال الخرقي: إن نص أحمد على كذا، وقد خالفه أحمد في منصوصه. ثم جاء بعد أبو عبد الله بن حامد وذكر مسائل أخرى غير التي ذكرها أبو بكر عبد العزيز.

إذن ميزة الخرقي أنه يذكر نصوص أحمد، فيكون من باب الترجيح بمنصوص أحمد، وأنتم تعلمون أن **الترجيح على ثلاثة أنواع، أو إن شئت قل: أربعة.**

- الترجيح بمنصوص كطريقة الخرقي.
- والطريقة الثانية: الترجيح باعتبار القاعدة والدليل. وهذه طريقة جماعة منهم الوجيز وغيره.
- والثالث: الترجيح باعتبار قول الأكثر. وهذه طريقة المتأخرين، فإن المتأخرين يأخذون الترجيح باعتبار قول الأكثر، ولا شك أن باعتبار القاعدة والدليل أقوى لا شك.

فهذا ما يتعلق بمختصر الخرقي، والخرقي هو من أشهر الكتب ولا شك في ذلك.

س/ يقول: كيف نفرِّق القواعد المعتبرة في أصول الفقه والتي نطبقها ونطردها في الفروع؟

ج/ هو إشكال القواعد الأصولية أن الحكم أحيانًا قد يُتْرَك لقاعدةٍ أخرى، فقد يكون الحكم يتعلق به قاعدتان، فنترك إحدى القاعدتين لقاعدةٍ أخرى. وهذه من أكبر إشكالات في تنزيل الفروع الفقهية على القواعد الأصولية. وحينئذٍ نقول: إن الفرع الفقهي إذا اجتمع له قاعدتان أصوليتان دلتا على حكمه، وكنا ننتصر لهاتين القاعدتين يكون أقوى على أصولنا، لكن إن خالفه على قاعدة ووافقته قاعدة فننظر أي القاعدتين أقوى فنأخذ بها، والقواعد الأصولية –أشرت لها في درس اليوم– ليست يعني في درجةٍ واحدة في القوة، بل إن بعضها أقوى في الدلالة على بعض، النص أقوى من الظاهر وهذا واضح، الكتاب أقوى من القياس، وهذا واضح، وهكذا.

س/ يقول: هل يجري الخلاف في مذهب الصحابي الذي ليس له حكم الرفع في تخصيص العموم؟

ج/ لا، أنا ما ذكرت هذا الكلام، أنا ذكرت لكم استطرادًا فقط، وسنذكره إن شاء الله توسع أن بعضًا من علماء الحديث لما وجدوا أنه لا غُنْيَة لهم عن الاستدلال بقول الصحابي، ووجدوا أنه مكتوبٌ في أصول مذهبهم الذي ينتسبون إليه كمذهب الإمام مالك: أن القول الصحابي ليس بحجة، فماذا

يفعل؟ يأتي لقول الصحابي، ويقول: إن قول الصحابي له حكمٌ مرفوع، فهو مرفوعٌ حكمًا، وهذه طريقة الحافظ حافظ المغرب أبي عمر بن عبد البر –عليه رحمة الله–.

نحن نختصرها نقول: مذهب الصحابي حيث وُجِدت هذه الشروط فإن قوله حجة.

هو يقول: إن وُجدَت هذه الشروط فإنه يؤخذ حكم المرفوع، النتيجة واحدة، لكن لا أجرأ أن أقول: هو قولٌ عن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–، بل قل: ربما قال النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–، فلما لم تجرأ أن تنسب ذلك للنبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– كان الأنسب أن تقول: هو قول صحابي؛ لأن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– يقول: «**مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مِقْعَده مِنَ النَّارِ**» أنا لا أجرؤ أن أقول: إن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– قال كذا، لكن قاله الصحابي، والظن في الصحابي لا يقول إلا عن سماعٍ لحديث، أو لسنة تقريريةٍ، أو إجماع من الصحابة، وإجماع الصحابة على الحكم لا بد أن يكون لهم مسند.

فالمقصود من هذا أني أردت أن أبيِّن لك أن بعضًا من أهل العلم وجدوا أنه لهم حاجة في الاستدلال في الأخذ بقول الصحابي، ولم أقل هذا الكلام الذي فُهِم.

إذن على قول فقهائنا: أن قول الصحابي حيث كان حجةً له حكم الرفع أم ليس له حكم الرفع، ففي الحالين يخصص العموم، إلا على قول أبي العباس: أنه يقوى إذا كان قد اطَّلع على النص العام، وإن لم يطَّلع فهو محتمل؛ يعني عند أدنى خطة رجعة ترجع وتقول: لا أقبل تخصيصه.

س/ يقول: قول الفقهاء الذين يرون جواز سفر المرأة بلا محرم مع أمن الطريق هل هو مبنيٌّ على تخصيص العموم بمقصوده؟

ج/ يعني قد تحتمل ذلك ولكن ليس على إطلاق؛ لأن الذين قالوا ذلك، أنا أعني الرواية الثانية من مذهب الإمام أحمد، لا أقصد قول الشافعي أو بعض أصحاب الشافعي، قالوا: إن هذا النهي عن السفر بلا محرَم هو نهيٌ من باب الوسائل، وكل ما حُرِّم من أحل الوسيلة فننظر المقصود، ما هو المقصود؟

يقولون: إذا أُمِن الطريق، ووجدت حاجة. عندنا يجعلون قيدًا، وهذا من فروقات استدلال الحنابلة بالمقاصد: أنهم يجعلون المقاصد ليس عند وجود انتفاء المعنى يثبت الحكم، بل يجعلونها قيدًا، وخاصةً فيما كان في نص شرعي، فيقولون: إذا وُجدت الحاجة، فإن وُجِدَت الحاجة جاز لها أن تسافر، وهذه الرواية الثانية من مذهب أحمد، معروف الرواية الثانية في إعمال المقاصد بتوسع وبكثرة، فيقولون: يجوز سفر المرأة بلا محرم بقيدين: أمن الطريق، ووجود الحاجة.

طبعًا الضرورة تبيح كل محرم، وإنما هذه حاجة، وهي دون الضرورة.

فكلام أخينا جيد، ولكن على فقهائنا يحتاج إلى بعض التقييد كما ذكرت لك.

س/ يقول: هل يجب العمل بالعموم في الحال دون البحث عن مخصص؟

ج/ هذه يتكلم عنها الأصوليون وعادة يذكرونها في أول الكتاب كتاب الفقه، كتاب [العموم في أصول الفقه]، وذكرت لكم ظاهر كلامهم أنه يجب العمل بالعموم حتى يرد المخصص؛ لأن الذين يقولون: إنه ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ، يقولون: لا يعمل بالعام حتى نجد المخصص، فنقول: أصل لا أنه يُعمَل بالعام حتى تعلم، فإنك حينئذٍ تنتقل إليه.

س/ هذا سؤال أخير ربما، كيف يزكي طالب العلم نفسه؟ وكيف يتعلم التزكية كما في قول عمر: "تعلمنا ما فيها من العلم والإيمان"؟

ج/ هذا طويل جدًّا جدًّا جدًّا، فلعل أخينا الكريم يعذرني عن الحديث عنه، لكن أقولها باختصار: يعني هو شوف طالب العلم إذا أراد أن يزكي نفسه كلمة واحدة قالها ابن مسعود: {إنما العلم الخشية} إذا تعلمت علمًا فاحرص على أن يكون سرك فيه خشية، إذا جاءك الحلال والحرام أصبحت تعرف ما الجائز وما غير الجائز، فتورعت في الحلال والحرام.

إذا جاءك الأمر الذي يشترك فيها عامة الناس، الأول يشترط فيه طالب العلم؛ لأن حلال وحرام يختص به طالب العلم.

إذا جاء ما يشترك فيه عامة الناس رأيت من نفسك زيادة، مثل الانكفاف على المحرمات العامة التي يعرفها كل الناس، فهذا طالب العلم ينكف؛ لأنه يعلم أنه قد علم من النصوص الزاجرة والرادعة

والمخوفة ما لم يعلمها غيره، قرأت من أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقرأت في كلام الله -عَزَّ وَجَل- قبل ذلك ما يخوفك أكثر من غيرك.

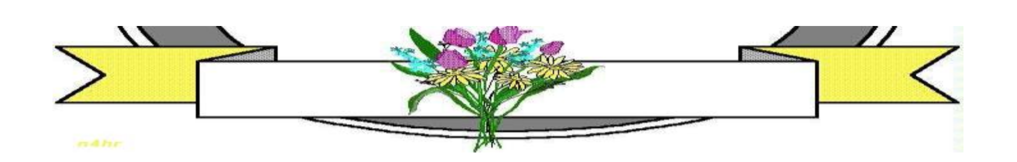
إذا أردت أن تعرف هل العلم نفعك أو ضرَّك، فانظر في عملك، {إنما العلم الخشية}، انظر في بيتك من أظهر ما يتعلق به العمل الخُلُق، بعض الناس يظن أنه خاص بقيام الليل فقط، لا، ليس لازم، أو أنه خاصٌّ بكثرة الصدقات، لا، ليس لازمًا، لكن انظر في عموم عملك، في خُلقك، في انكفافك عن الكسب المحرم، في انشغالك عن المكروهات وبعض المباحات.

طالب العلم إذا انكف عن بعض المباحات وبعض الممنوعات انشغالًا بالعلم هذا معناه أنه خشية لله -عَزَّ وَجَل-، الله -عَزَّ وَجَل- إذا أحب شخصًا كفَّ عنه المحرم وشغله عنه، انشغالك أحيانًا وأنسك بالعلم عن المحرم، بل وعن حتى المكروه هذه علامة خيرية، أنك تنشغل بهذا عن غيره.

وهكذا من الأمور، ومن أعظمها وأجلها ابتلي إيمانك بالقرآن، فكل ما وجدت نفسك مقبل على القرآن فهذا علامة خير، وكل ما وجدت نفسك معرضًا عن القرآن فهذا -نسأل الله -عَزَّ وَجَل- السلامة نقص، (١:٥٤:٥٧) ولكن أقول: نقص، فإن الإنسان يبتلي نفسه بالقرآن ويحرص عليه.

ومن عجيب أمر القرآن أنك إذا تركته تركك، فإذا تركت مراجعته تفلت كما تتفلت الإبل من معاقلها، وإذا تركت قراءته صعب عليك كثرة قراءته؛ ولذلك الذين يقرؤون في ثلاث، وفي خمس، وفي سبع ما أخذوها في يومٍ واحد، بسؤالهم جميعًا الأحياء منهم والأموات كلهم يقول: يعني سبحان الله! تأخذها بالدربة، مع أن القراءة واحدة كل الناس يستطيعون أن يقرؤون، لكن سبحان الله العظيم القرآن أمره عجيب.

ولذلك فالإنسان، أوصي نفسي وأنا المقصر، وإخواني بكتاب الله -عَزَّ وَجَل-، فإن أعظم ما يبتلى به الإيمان النظر في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- يقوي الإيمان، يقوي علاقة الشخص بربه -جَلَّ وَعَلَا-، الكتاب كله تقوية، وأنتم الأعلون مهما رأى من أمورٍ تضره في خارج حياته.




بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس التاسع والعشرون

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.
اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسألة: إذا ورد مطلقٌ ومقيد، فإن اختلف حكمهما، مثل اكسِ، وأطعم، لم يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقًا".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

هذه المسألة التي شرع فيها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- تعتبر من أهم المسائل في مبحث الإطلاق والتقييد، هي متعلقةٌ بحمل المطلق على المقيد. وهذا المسألة تطبيقاتها وتفريعاتها عددها كثيرٌ جدًّا تتجاوز المئين، وهي من المسائل الدقيقة حتى ذكر أبو البركات -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في [المسودة]: {أن كثيرًا من الفقهاء والأصوليين حدث عندهم بعض الخلط في هذه المسألة} وقد كان للإمام أحمد كسائر علماء الحديث -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- مسلكٌ خاصٌّ بهم في حمل المطلق على المقيد، وهذا المسلك لما لم يعلم به بعض العلماء وغفلوا عنه استغربوه.

فعلى سبيل المثال: فإن أبا سليمان حمد الخطابي في شرحه على [سنن أبي داود] ذكر عند ذكر حديثٍ فيه قيدٌ مقيد، ذكر: {أن أهل العلم أغلبهم على العمل بهذا التقييد إلا أحمد}، ثم قال: {والعجب منه، فإن أحمد لم تبلغه سنةٌ قط إلا عَمِل بها، ومع ذلك لم يأخذ بهذا التقييد، ولم يحمل المطلق عليه، بل عَمِل بإطلاق الحديث}.

وكذلك قال أبو بكر بن عربي في [عارضة الأحوذي] في مسألة، لما أورد كلام أحمد بالعمل بالإطلاق، قال: {ولا أظن هذا يثبت عن أحمد؛ لأن أحمد يعمل بتقييد المطلق}.

والحقيقة أن كلامهما ليس صوابًا، فقد ذكر الشيخ شمس الدين الزركشي: {أن العجب كل العجب من الخطَّابي؛ أي ومن معه} إذا كان الخطابي قد عَجِب من أحمد، فإن العجب كل العجب من الخطّابي في توهيمه للإمام أحمد، ثم ذكر الزركشي: {أن أحمد قد اطَّلع على السنة، وإنما نظر نظرًا لا ينظره إلا الفقهاء المتبصرون}، قال الزركشي: {وهو يدل على غايته في الفقه والنظر}. هذا نص كلام الزركشي.

وبناءً على ذلك، فإنني قبل أن أذكر ما أورده المصنف أود أن أبين بعض الشروط التي نصَّ عليها أحمد، أو بيَّنها كبار أصحابه في متى يُحمل المطلق على المقيد من النصوص الواردة كالأحاديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-؟

فمن هذه الشروط:

⇦ أنه لا بد أن يكون المطلق والمقيد قد وردا في حديثين مختلفين، وأما إن وردا في حديثٍ واحدٍ بمعنى أن مخرج ذلك الحديث واحد، وأنه رُوِيَ من طريق صحابيٍّ واحدٍ، أو لم يكن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قد قاله إلا في موضعٍ واحد، فإنه لا يُحمَل فيه المطلق على المقيد، وإنما يُنظَرُ له نظر أهل الحديث، إذ تعامل معاملة زيادة الثقة، وليست كل زيادةٍ للثقة تكون مقبولةً، بل إن لعلماء الحديث فيها نظرًا وبصرًا، فقد تكون زيادةٌ من ثقة مقبولة، وقد تكون زيادةً من ثقة لكنها ليست بمقبولة، وهي التي كان أحمد يسميها بالمنكرة، والمتأخرون يسمونها بالشاذة. إذن هذا القيد الأول.

⇦ **القيد الثاني**: ما ذكره بعض أصحاب أحمد: أنه لا بد أن يكون الخبر المقيِّد لا يمكن تأويله على صورةٍ معينة، وأما إن أمكن تأويله وتوجيهه، فإنه في هذه الحالة لا يُحمل المطلق على المقيد. وذكر هذا الشرط القاضي أبو يعلى وغيره، وله أمثلة كثيرة جدًّا بأن يقال: إن هذا القيد قد خرج مخرج إجابة سؤال، ومثل ذلك من الأمور التي يوردها العلماء في محلها.

⇦ **الشرط الثالث**: ما ذكره القاضي أيضًا أنه لا بد ألا يكون في النص المقيد آيةً كان أو حديثًا ما يمنع تقييده، إذ قد تأتي بعض النصوص وفيها ما يدل على أن القيد الذي ورد في النص الآخر ليس بقيدٍ له.

ومثال ذلك: "أنه قد جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه نهى عن بيع الرطب بالتمر" وهذا حديثٌ مطلق، فيشمل البيع بالأجل وهو النَّسَأْ، ويشمل البيع مع التفاضل، و(٦:٣٥)_من التفاضل مطلق؛ لأنه لا يمكن فيهما التماثل.

وفي لفظٍ آخر جاء هذا الحديث مقيدًا: "أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- نهى عن بيع الرطب بالتمر نسَأً"، فنقول: لا يُحمل الحديث على المقيد؛ لأن الحديث المطلق جاء فيه زيادة تدل على عدم اختصاصه بذلك المقيد، فقد جاء فيه أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- علل النهي عن بيع الرطب بالتمر بأنه

ينقص إذا يَبُس. والتقييد بأنه خاص بالنَّسَأ يعارض هذه العلة، فيكون في الحديث المطلق ما يمنع تقييده بالحديث المقيد. وهذا من دقيق الفقه للنظر في الأدلة.

⇦ **من القيود التي أوردها أهل العلم، وهذه نص عليها جماعة من أصحاب أحمد كالزركشي، وقبله ابن القيم، وأيضًا نص عليها القاضي**: أنه لا بد أن يكون حمل المطلق على المقيد لا يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وضربوا لذلك أمثلةً:

- أولها: الحديثان اللذان وردا عن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– في قصِّ خُف المحرِم وقطعه.
- والثاني: الذي فيه: "أَذِنَ النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– لمن لم يجد النعل أن يلبس الخُف وأطلق.

فيقولون: إن الحديث المطلق كان في عرفة، والحديث المقيد كان في المدينة، فالمطلق متأخرٌ عن المقيد، والمقيد في المدينة قاله النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– لعددٌ قليل، بينما المطلق قاله للذين حجوا معه، وقد قيل: إنهم قد نافوا عن مئة ألف، ولو كان أراد النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– حمل المطلق على المقيد لكان فيه تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة، وحاجته في عرفة.

ومن أمثلتهم كذلك: ما رجح به أصحاب الرواية الثانية وهي الراجحة دليلًا الذين قالوا: إن النجاسة تطهر من غير عدد في غير الكلب وما أُلحِقَ به، فلا يلزم فيها سبع غسلات، يقول: إن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– قال لخولة –رَضِيَ اللهُ عَنْها–: «**حُتِّهِ واقرُصِيهِ وَلَا يَضُرُّكِ أَثَرُه**» فهذا مطلقٌ، فلم يذكر فيه عدد غسلات، ولو كان يشترط فيه عدد الغسلات كما قال الفقهاء: من حمل المطلق على المقيد، فلا بد من سبعٍ، فإن في تأخير البيان عن وقت الحاجة منع، وهذا منه.

وذكروا أيضًا أمثلة مثَّل لها ابن القيم، والزركشي على ذلك.

⇦ **من الشروط كذلك التي أوردوها**: وهو أنه لا بد أن يكون الحديث المقيدُ لم يَرِد معه قيدٌ آخر يناقضه، وهذه تكلم عنها ابن القيم، وتكلم عنه أبو البركات في [المسودة]، وتكلم عنها القاضي في [العدة]، ومثَّلوا لذلك بمثالٍ واضح، ومثال فيه إشكال، لكن نذكر الواضح.

فمثال الواضح: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما ذكر غسل نجاسة الكلب سبعًا، إحداهن بالتراب. جاء في بعض الألفاظ تقييد هذه الغسلة أنها الأولى، وجاء في لفظٍ آخر تقييدٌ بأنها الأخيرة، فالتقييد بأنها أولى، وبأنها أخيرة تقييدان متناقضان، فحينئذٍ لا نعمل بهذا القيد، فنقول: لا يلزم أن تكون الأولى، ولا أن تكون الأخيرة، لكن نبحث لمرجِّح كما قال ابن البركات، فوجدنا أن المرجِّح أن تكون في الأخير أنسب لإزالة الأذى، فتكون في أخراهنَّ. هذا كلامهم لما ذكروه.

⇦ **الشرط الأخير مما ذكره الفقهاء، وربما يوجد غيره**: ما أورده الشيخ تقي الدين في [شرح العمدة]، وكذا أحمد بن عبد الهادي تلميذه، أنهم يقولون: لا بد أن يكون اللفظ المقيد والمطلق أن يكون يُطلق عليهما المعنى حقيقةً، فلا بد أن يكون اللفظ المطلق صالحًا لحمل المقيد عليه.

ومن أمثلة ذلك الصريحة عندهم: في مسألة التيمم مثلًا، فإن الوضوء غسلٌ، والتيمم مسحٌ، فلا يصح حمل المطلق وهو مسح اليد من غير تحديدٍ لمكانها على المقيد وهو غسل اليد إلى المرفق، فإن الحقيقة لا تطلق يعني حقيقة الغسل لا تطلق على المسح.

وهكذا أمثلة كثيرة أوردها العلماء في محلها.

ثم بيَّن المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- المسألة المتعلقة إذا ورد مطلقٌ ومقيد فكيف يُفعل به؟

قول المصنف: (**إذا ورد مطلق ومقيد**) المراد إذا وردا في نصين كما تقدم معنا، أما إذا كان الإطلاق والتقييد في حديثٍ واحد، فإن هذا يعتبر من زيادة الثقة، أو من شدود الرواية، فينظر فيها في نظر الحديث أهي معتبرةٌ أم ليست بمعتبرة.

بيَّن المصنف أنه: **إذا ورد حديثان أو نصان بمعنًى أصح أحدهما مطلق، والآخر مقيد، فما الحكم فيهما؟ هل يحمل المطلق على المقيد أم لا؟**

ذكر: أن فيها أحوالًا.

وقبل ذكر هذه الأحوال يناسب هنا فائدة ذكرها الشيخ تقي الدين: وهو أن حمل المطلق على المقيد يكون في الأوامر والنواهي، وفي الأخبار التي يُقصد منها الحكم؛ ولذا عبر المصنف بأنه (**اختلف حكمهما**).

لكن الفائدة المهمة ما هي؟

وهو أن الحكم الذي يُحمَل فيه المطلق على المقيد سواءً كان واجبًا، أو محرمًا، أو مكروهًا، أو مباحًا. هذه أربعة أحكام يُحمل فيها المطلق على المقيد.

قال الشيخ تقي الدين: {وأما إذا كان الحكم ندبًا، فإن في حمل المطلق على المقيد نظر} يعني يحتاج إلى تأمل، فلا يُحمَل المطلق على المقيد طبعًا بالشروط التي سبقت، والأحوال التي ستأتي بعد قليل إن شاء الله.

وما وجه النظر في الندب؟

أن الندب إنما هو حثٌّ على الفعل، ولا يترتب على الترك إثم، ولا يترتب على الفعل كذلك كالمحرَّم. فقد يُندب إلى الفعل مطلقًا، ويُندب إلى بعض صوره مقيدةً على سبيل التأكيد، فنعمل بالمطلق والمقيد في المندوب معًا. وهذه نظر دقيق وجيد في مسألة حمل المطلق على المقيد.

⇦ **الحالة الأولى:** قال المصنف: (**فإن اختلف حكمهما**) بمعنى أن المطلق والمقيد أتيا بحكمين مختلفين، قال: (**مثل: اكسِ، وأطعِم**) يعني أن الشارع يأمر بالكسوة، ويأمر بالإطعام، فالحكم مختلف في أن هذه كسوةٌ، وهذه إطعام، (**فلو قُيِّد أحدهما**) أي أحد الحكمين بشيء، فهل يلزم تقييد حكم الثاني مثله أم لا؟

مثل ما جاء في الكفارات: أن الله -عَزَّ وَجَل- قال في كفارة اليمين: ﴿**لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ**﴾[المائدة:٨٩] جاء في قراءة ابن مسعود (**مُتَتَابِعَات**).

ونحن قلنا: إن قراءة الآحاد حُجَّة، فحيث لزم التتابع في الصيام، فهل يلزم التتابع في الإطعام؟

فنقول: لا بد أن يُطعِم العشرة متوالين، ولا يفصل بين إطعامهم بمدةٍ طويلة يقطع الموالاة. هذه هي مسألة هنا بعينها. لأن الإطعام يختلف عن الصوم، مثل ما عبر المصنف (**اكسِ وأطعِم**).

قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**لم يُحمَل أحدهما على الآخر**)؛ أي لا يُحمَل المطلق على المقيد، فيبقى المقيد على تقييده، والمطلق على إطلاقه، ولا يُحمَل أحدهما على الآخر.

وقوله: (**بوجهٍ**) مراده؛ أي سواءً كان السبب للحكمين متفقًا وهو كفارة اليمين، أو كان السبب للحكم مختلفًا، مثل لو قال: (**أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآتِ الزَّكَاةَ**) فلو قيدت الصلاة بقيدٍ، أو الزكاة بقيدٍ فلا ينتقل هذا القيد إلى الثاني، وهذا باتفاق كما ذكر المصنف. وهذا الاتفاق الذي ذكره المصنف ذكره كثير من أهل العلم من جميع المذاهب أنه باتفاق.

الحالة الثانية.

"**وإن لم يختلف حكمهما**".

شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في الحالة الثانية، وهو (**إذا لم يختلف الحكم**) بمعنى اتحد حكمهما، **فذكر المصنف أن لها صورتين:**

- إما أن يتفق السبب ويتحد.
- وإما أن يختلف السبب.

⇐ **إذن الحالة الثانية:** إذا اتحد حكمهما، فتارةً يتفق السبب الموجب للحكم، وتارةً يختلف.

"**فإن اتحد سبيلهما وكانا مثبتين، نحو أعتق في الظهار رقبة**".

قبل أن ننتقل إلى الأمثلة التي أوردها المصنف هنا المصنف ذكر جزءًا من الحكم لم يذكره كاملًا؛ يعني ذكر بعض صوره.

يقول المصنف: (**فإن اتحد سببهما**)؛ يعني أنه جاء نَصَّين في الشرع متحدين في الحكم؛ يعني لم يختلف حكمهما، كلاهما يأمر بحكمٍ واحدٍ، كعتق رقبة، أو صيام أيامٍ، ونحو ذلك، ومع اتحاد الحكم اتحد السبب بأن كان الموجب، السبب بمعنى الموجب لهذا الحكم، فكان الموجب لهذا الحكم والسبب الكفار للظِّهار مثلًا، ونحو ذلك. فهل إذا اتحد السبب، واتحد الحكم يحمل المطلق على المقيد أم لا؟

انظر ماذا يقول الشيخ.

يقول الشيخ: (**وكانا مثبتين**) قوله: (**وكانا مثبتين**) يفيدنا مسألة: وهي أن الحكمين إذا كان أحدهما مطلق والآخر مقيد، إما أن يكونا مثبتين، وإما أن يكونا منفيين، فالمثبتين مثل ما سيذكره المصنف بعد قليل وسنتكلم عنه.

والمنفيين لم يتكلم عنهما المصنف.

ومثال المنفي متعدد، لكن أذكر لكم مثالًا:

- جاء أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن الاحتباء يوم الجمعة والإمام يخطب.

- وجاء عنه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- النهي عن الاحتباء لمن كان عليه ثوبٌ واحد.

فالأول: مطلق في النهي عن الاحتباء، لكنه مخصوصٌ طبعًا بزمن يوم الجمعة.

والثاني: مقيدٌ بنهي الاحتباء بالثوب الواحد خشية خروج العورة. فهذا الحكمان منفيين؛ لأنه نهي ونهي، ليست أمر وأمر، وإنما نهي ونهي.

فالمنفيين هل يُحمَل فيها المطلق على المقيد؟

يقول الفقهاء: هي ليست داخلة في حمل المطلق على المقيد، وإنما داخلة في تخصيص العام بالمفهوم. وذكروا فيها كلامًا، أول من نبه فيمَا وقفت عليه أبو الخطاب، ثم أبو البركات وغيرهم، وقالوا: {إن الصواب في هذه المسألة: أنه يُحمَل المطلق على المقيد، أو نقول: يخصص العام بمفهوم الخاص}.

بل حكى الكناني في شرحه على [المختصر]: أن هذا يكاد يكون إجماعًا، مع أنه ذكر قبله الخلاف. مع أن المشهور عند الفقهاء: أنهم أطلقوا الكراهة في الاحتباء يوم الجمعة، ولم يقيدوه بأن يكون عليه ثوب واحد، ولكن ربما يكون مرادهم التقييد بناءً على القاعدة التي ذكرت لكم قبل قليل.

إذن قوله: (**وكانا مثبتين**) مثَّل للمثبتين، قال: (**نحو أعتق في الظِّهَارِ رقبةً**)؛ أي مطلقةً، وهذا كما في الآية.

ثم قال: (**أعتق رقبةً مؤمنة**) هذا يعني لو أنه قال الشارع ذلك.

قال المصنف: (**حُمِلَ المُطلَق على المقيد**)؛ يعني أن المطلق وهو (**أعتق رقبةً**) يُحمَل على المقيد، فنقول: إن الآيتين معًا تدلان على وجوب أن تكون الرقبة المعتقة مؤمنةً.

قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**حكاه أبو البركات إجماعًا**)؛ أي إجماع أهل العلم في هذه المسألة.

وهذا الإجماع الذي حكاه أبو البركات -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- حكاه غيره كذلك من أهل العلم، وذكروه، وليس هو مسبوقٌ في هذه المسألة.

"قلت: ولكن ذكر القاضي وأبو الخطاب رواية عن أحمد: أن المطلق لا يحمل على المقيد".

قال المصنف: (**قلت**) يعني أن هذا الإجماع الذي حكاه أبو البركات، وحكاه غيره تبعًا له، قال: (**قلت**) يعني أن هذا مما وقف عليه، (**ذكر القاضي**) يعني أبا يعلى، (**وأبو الخطاب روايةً عن أحمد: أن المطلق لا يُحمَل على المقيد**).

هذه الرواية التي نقلها المصنف عن القاضي وأبي الخطاب جاءت في قول الإمام أحمد في رواية أبي الحارث أنه قال: {التيمم ضربةٌ للوجه والكفين}، فقيل لأحمد: أليس التيمم بدلًا عن الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: {إنما قال الله تعالى: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ**﴾[النساء:٤٣] ولم يقول: إلى المرافق، وقال في الوضوء: ﴿**إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[المائدة:٦]، وقال في ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة:٣٨] **ومن أين يقطع السارق؟**

قال أبو الخطاب وغيره: {فظاهر هذا أنه لم يبني التيمم المطلق على الوضوء المقيد، فيؤخذ منه وإن اختلف الجنس أو اتفق}. هذا كلام أبي الخطاب وأبي يعلى وغيرهم، ثم ذكر أن هذا القول هو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا وغيره.

طبعًا هذا القول الذي نُسِبَ لأحمد في أخذه من هذا النص الذي نقلت لكم نظر، فإن أحمد إنما حمل مع اختلاف الحكم، فهذا مسحٌ وهذا غسل، فلا يصح هذا الحمل؛ ولذلك فإن بعض المحققين أنكروا هذه الرواية عن أحمد. وممن أنكر ذلك الكناني في شرحه على [المختصر] فقال: {هذا بعيدٌ جدًّا، فإن أحمد لا يقوله، وإنما توسعوا في نسبة هذ الرواية لأحمد}.

قبل أن ننتقل لما ذكره المصنف هنا: **من التفريعات على هذه القاعدة مما يُخرَّج على خلاف القاضي أبي يعلى وغيره عدد من الأمثلة:**

- منها: أنه جاء عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ**» وهذا حديثٌ مطلق.
- وجاء عنه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ**» وهذا مقيد، فاشترط في الولي أن يكون مرشدًا؛ أي عدلًا، فالأول مطلق، والثاني مقيد.

وأخذ الفقهاء بحمل المطلق على المقيد، وهو المشهور من المذهب، وقال بعض فقهاء المذهب: {ويتخرج لنا من الراوية بعدم حمل المطلق على المقيد أن نقول: إن الولي لا تشترط فيه العدالة، الولي في النكاح لا تشترط فيه العدالة، وحينذاك نقول: إن هذا القيد محمولٌ على الندب، لا على الوجوب}.

إذن هذه المسألة خُرِّج الخلاف بناءً على القاعدة. وهذا الذي يسمى تخريج الفروع على الأصول من باب التوليد. وهذا التوليد ليس بتلك القوة؛ لأن القاعدة عند علماء التخريج أن التخريج على الأصول لا يُقبَل مطلقًا إلا أن يكون مسبوقًا بالنص عليه؛ ولذلك قالوا: {إن ابن بشير المالكي صاحب [التنبيه] لا يُقْبَل أقواله؛ لأنه كان يُكثِر التخريج على الأصول، ولم يُسبق للحكم الذي خرج به}.

✍ **"ثم إن كان المقيد آحادًا والمطلق تواترًا انبنى على مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ وعلى نسخ التواتر بالآحاد".**

قوال المصنف: **(ثم)** هذه الكلمة **(ثم)** يفيدنا على أن هذه المسألة مفرعة على المسألة السابقة؛ يعني مفرعة على أن المطلق يُحمَل على المقيد. وملخص الكلام:

أننا نقول: إن المطلق يُحمَل على المقيد وله أحوال:

- **الحالة الأولى**: أن يكون المطلق والمقيد كلاهما متواتر.
- **والحالة الثانية**: أن يكون المطلق آحادًا، والمقيد متواترًا.

فهاتان الصورتان داخلتان في الإجماع الذي حكاه أبو البركات، وإن حُكِيَ خلافه.

- **الصورة الثالثة**: أن يكون المطلق متواترًا، والمقيد آحادًا، فهذه فيها خلافٌ وإن لم نحكي خلافًا معتبرًا في المسألة السابقة، وإن لم نحكي الخلاف المعتبر في المسألة السابقة.

قال: الشيخ: (**ثم إن كان المقيد آحادًا والمطلق تواترًا**) يعني عرفنا أن (**ثم**) يبين لنا أن الصور ثلاث:

- ثنتان داخلتان في الإحكام المحكي أو الخلاف إن سُلِّم بالخلاف.
- وتبقى هذه الصورة مستثناة فإن فيها خلافًا زائدًا؛ لأنه ينبني على أصل آخر.

قال: (**انبنى**)؛ أي انبنى الحكم والخلاف في تقييد النص المتواتر بالآحاد على قاعدةٍ أخرى، وهي قال: (**على مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ؟**) أم ليست نسخًا؟ وإنما هي بيان (**وعلى نسخ التواتر بالآحاد**).

يعني هل يجوز نسخ الحديث المتواتر بالآحاد أم لا؟

والصحيح المعتمد في مذهب أحمد: أن الزيادة على النص ليست نسخًا، وإنما هي بيان.

وفي مسألة التواتر هل ينسخ بالآحاد، فالصحيح كما سيأتينا إن شاء الله كذلك في المسألتين: أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد هذا الصحيح من مذهب أحمد، وسيأتي إن شاء الله.

"والمنع قول الحنفية".

قال الشيخ: (**والمنع قول الحنفية**)، قوله: (**والمنع**) يعود إلى تقييد المتواتر بالآحاد، فالحنفية يمنعون تقييد المتواتر بالآحاد، مفهومه: أن الجمهور غير الحنفية، ومنه مذهب أحمد يرون جواز تقييد المتواتر بالآحاد، فالقرآن يُقيَّد بالسنة سنة الآحاد، وهكذا.

"والأَشهر أن المقيد بيانٌ للمطلق لا نسخٌ له كتخصيص العام".

هذا من باب أيضًا النتيجة التي سبقت، قول المصنف: (**والأَشهر**) يعني أن المسألة فيها قولان، دائمًا إذا عُبِّر بـ(**الأشهر**) فهذا يدلنا إيماءً على أن المسألة فيها قولان، والتعبير بـ(**الأشهر**) يدل على أنه قول

الأكثر؛ ولذلك فإن التعبير بالأشهر، أو بالمشهور يدل على أنه قول أكثر الفقهاء المنتسبين لهذا المذهب.

وقول المصنف: (**الأشهر**) هو قول أكثر أصحاب أحمد، كما قال المرداوي، وقول أكثر العلماء كذلك.

قال: (**والأشهر أن المقيد بيانٌ للمطلق**) ومعنى كونه (**بيانًا**)؛ أي موضحًا ومُظهرًا له.

(**لا نسخٌ له**) وهذا هو القول الذي يقابل قول الأشهر، وهو أن المقيّد يكون ناسخًا للمطلق، وهذا القول الذي يقابل قول الأشهر ذكر المرداوي: {أنه قاله بعض الشافعية}.

قال الشيخ: (**كتخصيص العام**)؛ أي أن مثله كمثل تخصيص العام، فإن تخصيص العام ليس نسخًا خلافًا لأبي حنيفة وأصحابه.

"وإن اختلف سببهما كالرقبة في الظِّهَار والقتل".

يقول الشيخ: (**وإن اختلف سببهما**)؛ أي مع اتحاد الحكم وعدم اختلافه، ومثَّل لذلك بـ(**الرقبة في الظهار والقتل**) حيث أمر الله -عَزَّ وَجَل- بعتق رقبةٍ في الظِّهَارِ مطلقة، من غير تقييدٍ بالإيمان، وأمر بعتق رقبةٍ مؤمنةٍ في القتل، في كفارة القتل، وهي مقيدة، فهل يُحمَل الإطلاق على التقييد أم لا؟

قال المصنف:

"فأشهرُ الروايتين عن أحمد".

قوله: (**فأشهر الروايتين**) يدلنا على أن المسألة فيها روايتان (**عن أحمد**) وهما قولان لأهل العلم.

وقوله: (**عن أحمد**)؛ يعني أن أحمد قد نصَّ عليها وهو (**الحمل**)؛ أي يُحمَل المطلق على المقيد وإن اختلف سببهما.

وقد نص أحمد على ذلك فيما روى أبو طالبٍ عنه أنه قال: {أحب إليَّ أن يُعتِق في الظِّهار مسلمةً}، وعدَّ ذلك القاضي إيماءً من أحمد على أنه أخذ هذا التقييد من كفارة القتل.

إذن قوله: (**عن أحمد**) لأن هذا منصوص أحمد.

وقبل أن أبيِّن ما ذكره المصنف في تفصيل هذا القول، وأنه على رأيين، يقابل المشهور الرواية الثانية في المذهب: (**أنه إذا اختلف السبب، فإنه لا يُحمَل المطلق على المقيد**). وهذه الرواية قال بها ابن شاقلا والحلواني، وقال أبو البركات: {هي أصح عندي}. وسأذكر لكم لماذا قال: هي أصح، بعد قليل؛ لأن بعض الناس قد يكون فهم كلام أبي البركات على غير وجهه. وقد نقلها الموفق روايةً عن أحمد منصوصة، فقال: {رويت عن أحمد}.

نرجع لأشهر الروايتين:

يقول الشيخ: (**فأشهر الروايتين عن أحمد: الحمل**)؛ أي حمل المطلق على المقيد (**إن اختلف سببهما، واتفق حكمهما**).

قال: (**فعنه**)؛ أي فعن أحمد. وهذا من باب البناء على مذهبه (**لغةً**)؛ يعني أن اللغة هي التي دلَّت على حمل المطلق على المقيد، فاستفدنا هذا الحمل من اللغة، ولم نستفد ذلك من دليلٍ شرعي، وبناءً عليه، فالبحث فيها مع علماء اللغة. وهذا القول الذي نقله المصنف هو قول القاضي أبي يعلى، وصححه أغلب المتأخرين.

قال: (**وعنه**)؛ أي وعن أحمد (**قياسًا**)؛ أي أننا حملنا المطلق على المقيد لا بدلالة اللغة، وإنما بدلالة القياس، **ومعنى كونه قياسًا** يعني أنه في الحقيقة لا يُحمَل المطلق على المقيد بدلالة اللغة، وإنما نقول: يُحمَل عليه قياسًا لاتفاق العلة. وهذا قول أبي الخطاب، يقول أبو الخطاب: {يقوى عندي أنه لا يُبنى المطلق على المقيد من جهة اللغة، ويُبنَى من جهة القياس}.

مثال ذلك: يقول هؤلاء أبو الخطاب ومن وافقه، وسأذكر من وافقه بعد قليل، يقول هؤلاء: {إن الرقبة المعتقة في الكفارات يشترط فيها الإسلام} قالوا: {لأن الإعتاق يتضمن تكميل أحكام العين المعتقة، أو الرقبة المعتقة، وتكميل أحكامها لا يكون إلا بكمال دينها وهو الإسلام قياسًا على كفارة القتل}، فقالوا: {قياسًا}، ولم يقولوا: إلحاقًا.

طيب، إذا عرفنا ذلك، فإن قول أبي الخطاب هذا وهو أنه {يُحمَل المطلق على المقيد قياسًا لا لغةً} أشكل على كثيرٍ من الباحثين قول أبي الخطاب؛ لأنهم اختلف علماء المذهب في صفة حكايته،

فالمصنف هنا حكاه جزءًا من القائلين بأن المطلق يُحمَل على المقيد، كما هو واضح، قال: فأشهر الروايتين عن أحمد الحمل لغةً أو قياسًا، فهو حملٌ قياسي.

وأبو البركات وافق أبا الخطاب في هذه الرواية، ورجح قوله، ولكنه حكاها بطريقةٍ أخرى، قال: {لا يُحمَل المطلق على المقيد، وإنما يكون من باب القياس} فجعله عدم حملٍ مطلق.

والزركشي جعلها روايةً ثالثة، فقال: {القول الأول: أنه يُحمَل، والقول الثاني: أنه لا يُحمَل، والرواية الثالثة: قول أبي الخطاب: أنه يُحمَل قياسًا لا لغةً}؛ ولذلك فإن فهم الأقوال في المسألة وضبطها وهي في الحقيقة متفقة، لكن طريقة حكاية القول تسبب ربما بلبلةً لبعض طلبة العلم.

"قال طائفةٌ من محققي أصحابنا وغيرهم: المطلق من الأسماء يتناول الكامل من المسميات في الإثبات والنفي".

هذه المسألة ذكرها المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وهي متعلقة بما يشمله الإطلاق في حالةٍ دون حالة، يقول الشيخ: (**قال طائفة من محققي أصحابنا**) الذي ذكر هذا الكلام هو الشيخ تقي الدين في [المسودة] وقرر كلامه ووافقه عليه ابن مفلح، ثم تتابع المتأخرون عليه.

قال: (**المطلق من الأسماء**)؛ يعني أنه إذا جاءنا اسمٌ مطلقٌ سواءً كان في أمرٍ أو في نهي، ولم يكن مقيدًا بأيٍّ من القيود، قال: (**يتناول الكامل من المسميات في الإثبات**) يعني لو أننا أُمِرنا بأمرٍ مطلق، والأمر يشمل: أمر الإباحة، وأمر الندب، فحينئذٍ نقول: إن فعل هذا الأمر المطلق يشمل جميع صوره، ويشمل جميع الصور الملحقة به، فحينئذٍ يتناول الكامل من المسميات في الإثبات، إذا كان أمرًا، وأما في النفي إذا كان نهيًا، فإنه لا يتناول كامل المسميات، وإنما يتناول أقل ما يصدق عليه هذه الصورة مما يكون قاسمًا مشتركًا، **وهذه من دقيق الفقه يترتب عليها ماذا؟**

أننا نقول: في الإثبات يُثاب المرء على الفعل المطلق، ويثاب على قيوده، فيثاب إثابتين.

وأما في النهي: فإنه إنما يثاب على الترك المطلق. وهذه مثل ما سبق معنا في مسألة النهي هل هو أمرٌ بأحد أضداده أم لا؟

قال -رَحِمَهُ اللهُ-:

"المجمل".

شرح المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بعد الحديث عن المطلق، وبعد العام، الحديث عن (**المجمل**).

ومناسبة إيراد (المجمل) بعد المطلق من جهات:

منها أن بعضًا من العلماء قد يتساهل في المطلق فيجعله مجملًا كما في بعض المسائل في النزاع بين الحنفية والشافعية.

وعند الحديث عن (**المجمل**) لا بد أن ننتبه أن الألفاظ يُنظر لها من جهات.

فباعتبار الإجمال وعدمه، فإن الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **الأمر الأول**: أن تكون نصًّا. بمعنى ألا تحتمل معنًى آخر، وتكون محتملةً لمعنًى واحدٍ فقط، ومثَّلوا للنصوص بأسماء الأعداد كخمسة، وسبعة، وعشرة، ومثلها أيضًا يقال في بعض أسماء المعينات إذا كانت لا يشترك معها غيرها، مثل: الكعبة.
- **النوع الثاني**: المجمل وهو الذي يحتمل معنيين، ولا ترجيح لأحد المعنيين على غيره. فهذا يسمى مجمل.
- **الأمر الثالث وهو الظاهر**: وهو الذي يحتمل معنيين راجحٌ في أحدهما، فيكون ظاهرًا فيه. وبناءً على ذلك فإن اللفظ الظاهر إذا تركناه، وانتقلنا للفظ المرجوح فلا بد من دليل، ويسمى هذا مأوَّل أو التأويل، فننتقل من الراجح إلى غيره من باب المأوَّل أو التأويل.

إذن الحديث عن المجمل لا بد من معرفة قسمة الألفاظ عمومًا على سبيل الإجمال؛ **يعني إذا كان الإجمال قسمًا من أقسامه، فنقول: إنها ثلاثة:**

أولًا: النص لم يذكره المصنف لوضوحه؛ ولأن الإشكالات فيه قليلة جدًّا، ولكن ربما ذكر بعض المسائل التي فيه، سيذكر المصنف المجمل، ثم يذكر بعده ما يبيِّن هذا المجمل؛ يعني بمَا يكون تبيين ذلك المجمل بحيث أنه يكون ظاهرًا لأحد المعنيين، أو نصًّا فيه، فإن بعض المبينات للمجمل تكون منفصلةً عنه، فتجعل ذلك المجمل نصًّا فلا يحتمل التأويل كما سيأتي، أو تكون جاعلةً لهذا اللفظ ظاهرًا.

إذن سيبدأ بالمجمل، ثم يذكر المبين له، ثم ينتقل بعد ذلك للأمر الثالث وهو: الظاهر. هذا الذي سيتكلم عنه المصنف، وسيأخذ نحوًا من درسين.

هذا المجمل الذي ذكره المصنف قلنا: إنه مترددٌ بين معنيين لا ترجيح بينهما.

إذا جاءنا لفظٌ مجمل، فما حكمه؟

يقول العلماء: إن اللفظ المجمل إذا لم يتبين للمجتهد، فإنه لا يعمل به، فيتركه ولا يعمل به، حتى يتبين له المبين، أو اللفظ المبين له، **وهذا ينقلنا إلى مسألة مهمة ذكرتها قبل قليل إشارةً**: وهو أن تحقيق العلماء أن الإجمال إنما هو في ذهن المجتهد، وليس في الحقيقة، وقد أطال الشيخ تقي الدين في [بيان التلبيس]: أنه لا يوجد في القرآن لفظٌ مجمل على إطلاق، بل لا بد وأن يكون ظاهرًا في موضعٍ آخر، كما قال الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥] فلا بد أن يكون مبينًا، وأن يكون مبيَّن المعاني، وأن هذا الإجمال إنما هو نسبي لأشخاصٍ دون أشخاص، والغالب أن الإجمال يكون بسبب قصور الآدمي.

إذن من اعتقاد أهل السنة، وهذه مسألة مهمة:

⇦ أن أهل السنة يرون أن النصوص الشرعية لا إجمال فيها على العموم؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- لا يمكن أن يكلمنا بما لا نفهم.

⇦ ثانيًا: أن النصوص الشرعية لا تعارض بينها كذلك، وإنما الإجمال والتعارض إنما هو في ذهن المجتهد، أو عند بعضهم بسبب قصوره في العلم، إذ لو كان فيها في ذلك على سبيل الإطلاق لأدى لتكليف الناس يعني بما لا يستطيعونه، وأوامر الشرع ليس فيها ذلك.

وهذه من الأمور المهمة التي ينتبه لها علماء الحديث خصوصًا، وهذا من تعظيمهم للنص الشرعي؛ لأن التساهل بهذه الأمور تجعل الشخص يقول: أرد هذا الحديث لأنه مجمل، أو هذه الآية لأنها مجملة، كما يفعل بعض الفقهاء وغيرهم. وهذا فيه حقيقة إنقاصٌ لمكانة النص الشرعي، هذه مسألة مهمة.

"لغةً: ما جُعل جملةً واحدةً لا ينفرد بعض آحادها عن بعض".

قال: (**تعريف المجمل لغةً: ما جُعل جملةً واحدةً**) يعني جيء بها مرةً واحدة (**لا ينفرد بعض آحادها**) أي بعض أجزائها (**عن بعضٍ**).

أتى بالتعريف اللغوي لبيان أن التعريف الاصطلاحي يكاد يكون مشتقًّا منه، أو مأخوذًا منه، ومر معنا أيضًا مسألة قضية الحقائق الشرعية، أو الحقائق العرفية، هذه من الحقائق العرفية، ليست من الحقائق الشرعية، المجمل من الحقائق العرفية؛ لأنها من اصطلاح الأصوليين، أن الحقائق العرفية في الأصل أنها تؤخذ من اللغة.

"واصطلاحًا: اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدًا على السواء".

قول المصنف هنا: (**واصطلاحًا**) أريد أن أبين نكتة، ولها تعلقٌ فقهي بمذهب أحمد، بخصوص كلام أحمد، قوله: (**اصطلاحًا**) المراد:

- في اصطلاح الأصوليين.
- أو نقول: في اصطلاح المتأخرين من الأصوليين.

لماذا أقول هذا؟

لأن ذكر بعض العلماء وهو الجصاص بكتابه في الأصول: أن المتقدمين يستخدمون المجمل لمعنيين: المعنى الأول هو المراد هنا، وهو المعنى الخاص، والمعنى الثاني: ما يكون مرادفًا للعموم، فيسمون العام مجملًا، وذكر أن هذا الاستخدام، وهو استخدام المجمل بمعنى العام موجود في كلام بعض المتقدمين مثل عيسى بن أبان وغيره.

لماذا أوردت كلام الجصاص الرازي؟

أوردته لأنه يوجد في كلام الإمام أحمد إطلاق لفظ الإجمال وقصده العموم، فمن ذلك: ما نقل ابن عبد البر عن الأثرم أنه قال: {سألت أحمد عن الصلاة نصف النهار يوم الجمعة، فقال: يعجبني أن تتوقاها}، قال: {فذكرت له حديث ثعلبة بن أبي مالك: **"كنا نصلي يوم الجمعة حتى يخرج عُمر"**}. فقلت له: {هذا يدل على الرخصة في الصلاة نصف النهار، قال: ليس في هذا بيان، إنما جاء الكلام مجملًا **"كنا نصلي"**. ثم قال: ولكن حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من وجوه أنه

نهى عن الصلاة نصف النهار، وعند طلوع الشمس، وعند الغروب} فهنا استخدم أحمد الإجمال بمعنى العموم؛ أي أنه عام، وخُصِّص في حديثٍ آخر.

وقد ورد عن أحمد أيضًا أخرى شبيهة بذلك.

قول المصنف: (**اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدًا على السواء**) هذا التعريف هو تعريف الطوفي، وقد أخذه المصنف بنصّه منه، وهذا التعريف أيضًا مشى عليه؛ يعني قريب منه جماعة، منهم الرس علي وهو من تلاميذ الموفق ابن قدامة في تفسيره، جاء بتعريفٍ قريب من تعريف الطوفي، فقد ذكر: أن ما تردد بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر}.

وأما التعريف الثاني الذي نقله المصنف، فقال: (**وقيل: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى**) وهذا التعريف الثاني للمجمل هو تعريف الموفق ابن قدامة، وتبعه عليه ابن أبي الفتح البعلي في [المطلع]، وجماعة ينقلون الموفق كما هو، ومنهم القطيعي وغيره.

وقول المصنف: (**ما لا يفهم منه عند المعنى إطلاق**) ذكر المصنف تبعًا للطوفي: أن تعريف الموفق هذا فيه إشكال؛ لأنه يدخل فيه اللفظ المشترك، فإن اللفظ المشترك لا يُفهَمُ منه عند الإطلاق معنى، وعلى ذلك، فيكون هذا التعريف غير مانعٍ من دخول غير المجمل فيه؛ ولذا زاد المصنف تبعًا للطوفي كلمة (**معين**) فقال: (**ما لا يُفهَم منه عند الإطلاق معنًى معين**)، قال: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يُضِف كلمة (**معين**) (**بطلَ بالمشترك، فإنه**) أي المشترك (**يُفهم منه معنًى غير معينٍ**).

"**وهو إما في المفرد**".

قوله: (**وهو**)؛ أي اللفظ المجمل يَرِدُ في مفردٍ، وفي مركبٍ، وفي الحروف.

طبعًا وقوله: (**في المفرد**) سيذكر المصنف الآن أنه يشمل جميع المفرد سواءً كان اسمًا، أو فعلًا، أو حرفًا.

"**كالعين، والقُرء، والجَون، والشفق في الأسماء**".

ذكر المصنف بعض الأسماء التي تكون مشتركةً، وهذه المشترك من باب المجمل. وقبل أن أذكر هذه المعاني بسرعة، الجمهور يقولون: {إن كل اسمٍ مشتركٍ يكون مجملًا، وليس كل مجملٍ يكون مشتركًا،

فالمشترك والمجمل بينهما عموم وخصوص مطلق، فالألفاظ المشتركة كلها مجملة، لا العكس؛ لأنه سيذكر المصنف بعد ذلك أنواعًا أخرى من المجمل ليست من الألفاظ المشتركة.

قوله: (**كالعين**) العين تطلق على الباصرة، وعلى الجارية، وعلى الجاسوس، وعلى غيره، حتى قال بعضهم: {إن لفظة العين تطلق على أكثر من ثلاثين معنًى، وألف بعضهم فيها رسالة كاملة.

قال: (**والقرء**) فإن القرء أيضًا يطلق على معنيين: على الحيض، وعلى الطُّهُر، فيكون مشتركًا بينهما، فهو مجمل، فلا بد من دليلٍ خارجيٍّ يبيِّن لنا المراد منه، فنبحث عن دليلٍ خارجي من غير اللغة طبعًا يدلنا على المراد، إما من السياق، أو من قول الصحابي، أو غيره.

قال: (**وقوله: والجون**) والجون هذه يأتي بها العلماء لمعانٍ مختلفة، فتطلق أحيانًا على الأسود، وأحيانًا تطلق على الأبيض.

قال: (**والشفق**) والشفق كذلك يطلق على الشفق الأحمر، أو الحُمرة، ويطلق أيضًا على البياض، وبناءً على ذلك اختُلِف هل دخول وقت العشاء الذي جاء أنه بغياب الشفق، هل هو بالشفق الأبيض أم بالشفق الأحمر بناءً على أن هذا اللفظ الذي ورد بالحديث لفظ المجمل، فلا بد من دليلٍ خارجيٍّ يبيّن لنا هذا اللفظ المجمل، وقد جاءت أحاديث كثيرة تدل على أن المراد بالشفق إنما هو شفق الأحمر، خلافًا لأصحاب أبي حنيفة -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-.

قال: (**وفي الأسماء**) وفي الأسماء أيضًا كثيرة جدًّا، فكل الأسماء المشتركة تدخل في الإجمال.

"وعسعسَ، وبانَ في الأفعال".

(**عسعس وبانَ في الأفعال**)، (**عسعس**) في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[التكوير:١٧] (**عَسْعَسَ**) تحتمل معنيان: معنى أنه ولَّى؛ فيقسم الله -عَزَّ وَجَل- بإدبار الليل، إذا ولَّى الليل، وتحتمل أنه بمعنى أَقْبَلَ، فيقسم الله -عَزَّ وَجَل- بالليل في إقباله إذا أقبل.

(**وبانَ**) يعني تحتمل أيضًا من معنى (**بان**)؛ أي ظهر بعد ما كان خفيًّا، و(**بان**)؛ أي أصبح بعيدًا عنا، ومنه البَيْن، وهو البعد، ويعني قد يكون أيضًا بمعنى الانفصال (**ما أبين من حيٍّ فهو كميتته**)

فيكون من باب الانفصال، فما بان من الشيء أي انفصل، فحينئذٍ ننظر للسياق والدلائل التي تدل عليه.

"وترددُ الواوِ بين العطفُ والابتداء في نحو ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾[آل عمران:٧]".

الواو أيضًا مترددة بين العطف والابتداء، ومر معنا في أول الدروس لما ذكر المصنف معاني الحروف بيَّن أن الواو لها معاني مشتركة بينها، فقد تستخدم في بعضها، ومنها الآية التي أوردها المصنف، وهي قوله: (﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾]) في قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾[آل آل عمران:٧] عمران:٧]، وقد اختلف علماء الإقراء في الوقوف على الجملة قبلها، وعلى وصلها على طريقتين عند علماء الإقراء، وقد ذكر الشيخ تقي الدين أن خلاف علماء الإقراء في الوقف والاتصال مأمولٌ على أنه توقيفيٌّ لا اجتهادي، فيكون هذا الاختلاف داخلًا في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، فيكون مما بقي عندنا من الأحرف السبعة، وبناءً على ذلك: فإنها تكون مشتركةً في المعنيين، فعند الوقف تكون ابتدائيةً، وعند الوصل تكون عاطفةً.

وقد مر معنا قبل: أن عند فقهائنا أنه يمكن حمل اللفظ على معنييه المشتركين؛ ولذلك فإنا نقول: إن هذه الآية تصح بالمعنيين، تصح معطوفةً، وتصح ابتدائيةً، وكلا المعنيين لها تأويل صحيح، فيكون هذه الآية لها معنيان كلاهما صحيحٌ ومقبولٌ شرعًا.

"ومِن بين ابتداء الغاية والتبعيض في آية التيمم في الحروف".

قوله: (**في الحروف**)؛ أي يعود إلى (**الواو ومِن**)، (**مِن**) هذه آية التيمم، وهو قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- في سورة المائدة، وقد اختُلِف أي السورتين نزلت: أهي التي في سورة المائدة، أم التي في سورة النساء؟ فقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[المائدة:٦]، ﴿مِنْهُ﴾ هذه إن قلنا: إنها تبعيضية كما هو مشهور مذهب الإمام أحمد وقول المتأخرين، فيقولون: لا بد أن يكون من الصعيد المتيمم عليه شيءٌ ينتقل إلى الكفين والوجه، وبنوا على ذلك: أنه يشترط أن يكون المتيمم عليه ترابٌ له غبار.

وإن قلنا: إن ﴿مِنْهُ﴾ هنا ابتدائية، فيترتب على ذلك؛ أي تيمموا من الصعيد ابتداءً، ولا يلزم أن يكون له غبار، والرواية الثانية مذهب، وانتصر لها الشيخ تقي الدين. وبناءً عليه: فيجيزون أن يتيمم

بالصعيد وإن لم يكن منه شيءٌ ينتقل إلى الوجه والكفين، فيصححون التيمم على الرمل، وعلى الحصى، ونحوه.

هذا الاختلاف مجمل، فالآية مجملة، فلا بد أن نبحث عن دليلٍ خارجي يرجح أحد المعنيين، والعلماء لهم نظر في ذلك، والمسألة مجملة ما زالت من باب الظاهر والمأوَّل، والمتردد بين معنيين عند أهل العلم.

"أو في المركب، كتردد ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧] بين الولي والزوج".

قوله: (**أو في المركب**)؛ أي في الجملة المركبة (**كتردد** ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧]).

يعني من الذي بيده عقدة النكاح (**بين الولي والزوج**) يعني أنه تردد على أمرين يحتمل أمرين، فالولي يحتمل أن يكون هو الذي بيده عقدة النكاح؛ لأنه هو الذي يقبل، وهو الذي يفسخ كذلك في الطلاق، والولي لأنه هو الذي يوجب، فيكون أول عقدة النكاح بإيجاب الولي.

وقد اختُلِف فيه على روايتين في مذهب أحمد، والمشهور من مذهب أحمد: أنه هو الزوج، وهناك رواية ذكرها القاضي ومال لها في بعض كتبه: أنه الأب. وأكثر الصحابة على القول الأول، وهو أنه الزوج. الأول قلت لكم: أنه الزوج، والثاني: أنه الأب.

"وقد يقع من جهة التصريف، كالمختار والمغتال للفاعل والمفعول".

قوله: (**وقد يقع**)؛ أي وقد يقع الإجمال (**من جهة التصريف**)؛ أي باعتبار هيئة اللفظة، فإن هيئتها وصفتها قد تُوهِمُ أو تُوقِعُ الإجمال في هذه اللفظة.

قال: (**كالمختار والمغتال**) لفظة (**المختار والمغتال**) تحتمل أن تكون اسم فاعل، وتحتمل أن تكون اسم مفعول؛ ولذلك قال: (**للفاعل والمفعول**)؛ ولذلك لأن (**المختار والمغتال**) يقول أهل العلم: {إن الفعل غير الثلاثي إذا أُرِيدَ أن يؤخذ منه اسم الفاعل أو اسم المفعول، فإنه يُقلَب حرف المضارعة ياءً، أو تاءً إلى ميم، ثم إن كُسِر ما قبل الأخير، فهو اسم فاعلٍ، وإن فُتِحَ ما قبل الأخير، فهو اسم مفعولٍ} وأمثلته كثيرة، {لكن إن كان ما قبل الأخير حرف علةٍ، فإن حرف العلة لا تثبت عليه لا الفتح، ولا الكسر، فحينئذٍ يكون مجملاً}.

ومنه ما ذكره المصنف، مثل: (**المختار والمغتال**) يعني من أمثلته التي يكون فيها واضح (**المبيِّن والمبيَّن**) فـ(**المبيِّن والمبيَّن**) وضحت الكسرة أو الفتحة، وأما الألف فإنه لا يظهر عليها الحركة، فحينئذٍ يكون مُشْكِل.

من أثر هذا الإشكال: الاختلاف في اسم المسيح ابن مريم، والمسيح الدجال، لمَ سُمِّي؟

- فبعضهم يقول: إن المسيح ابن مريم سمي بذلك من باب اسم الفاعل، فكان يمسح على المرضى فيشفون.
- وقيل: لأنه اسم مفعول؛ لأنه سيمسح الأرض بعدله.

وكذلك يقال أيضًا في الدجال:

- قيل: إنه اسم فاعلٍ فيكون هو الماسح للأرض؛ لأنه يطوي الأرض كلها.
- وقيل: إنه اسم مفعول؛ لأنه مُسِحت إحدى عينيه وطُمِسَت.

يعني هذا أثر الخلاف مؤثر في بعض المعاني.

"مسألة".

هذه المسألة وما بعدها يورد فيها المصنف بعضًا من الأمور التي قيل: إن اللفظ مجملٌ، وهو ليس بمجملٍ فيما رجحه المصنف.

أول مسألة أوردها المصنف وهي مسألة: الإجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان، أو الأصح: إضافة الأحكام إلى الأعيان. وسأذكر لماذا قلنا: الأحكام بدل التحريم.

"لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان، نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣]، و﴿أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣] خلافًا لأكثر الحنفية وأبي الفرج المقدسي".

يقول المصنف: إنه إذا ورد تحريم المضاف إلى الأعيان، ومثَّل لذلك: (**بقول الله –عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣]، وبقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣]**) فهذا التحريم الذي يضاف للأعيان يقولون: الأصل فيه أن الإضافة للعين، والعين لا تُحرَّم، فإن الأعيان لا توصف

بحل ولا حُرمة، ويُحتمل أنه مضافٌ إلى مضمرٍ مقدَّر، وهو متردد فيه، فهل هذا الاحتمال اللغوي يكون سببًا للإجمال أم لا؟

قال المصنف: (**لا إجمال فيه**)؛ ولذلك قال: (**لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان**) خلافًا لأبي حنيفة وغيره. سأذكر من قال بالقول الثاني بعد قليل.

وقوله: (**لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان**) قوله: (**التحريم**) لأنه الأغلب، ومن حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِنَّ أَنْفُسَكُم وَأَمْوالكُم وَأَعْرَاضكُم عَلَيْكُم حَرَام كَحُرْمَة يَوْمكُم هَذَا**» **فهل يكون مجملًا أم لا؟**

وقد يكون من باب إضافة التحليل للأعيان ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ**﴾**[الأعراف:١٥٧]** فيحل الطيبات، ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾**[المائدة:٥]** فإحلال الطيبات أيضًا من باب إضافة التحليل للأعيان؛ فلذلك فالأنسب أن يقال: {إضافة الأحكام للأعيان تحليلًا أو تحريمًا}.

إذن هذه المسألة التي ذكر المصنف وهو القول الأول، وهو قول أكثر أهل العلم، فأكثرهم على هذ المسألة.

القول الثاني الذي ذكره المصنف أنه (**خالف أكثر الحنفية**)، وجزم المصنف أنه قول الأكثر.

وقال: (**وقال به أبو الفرج المقدسي**)، وهذا القول الذي قال به أبو الفرج المقدسي، طبعًا أبو الفرج المقدسي له عددٌ من الكتب، طُبع من كتبه كتابان، ولكنهما في الاعتقاد: الأول هو [الامتحان]، والثاني هو [التبصرة]، والحنابلة يسمونه أبو الفرج المقدسي، ويسمونه أبو الفرج الشيرازي؛ لأنه كان شيرازيًّا، ثم انتقل إلى الشام وسكن بيت المقدس، وهو أول من أدخل مذهب الإمام أحمد للشام، ثم جاء بعد ذلك من تلاميذ تلاميذه وهم المقادسة الجمَّاعليون ونشروا المذهب بعد ذلك، فانتشاره كان من بيت المقدس.

المقصود: أن أبا الفرج المقدسي نقل عنه المصنف هذا القول، وهذا القول أيضًا قال به القاضي أبو يعلى في أول كتابه، ثم خالفه في موضعين من [العدة]، ولكن الصواب الأول ولا شك.

"ثم هو عام عند ابن عقيل والحلواني".

قال المصنف: (**ثم هو عام**) حيث قلنا: إنه لا إجمال، فقال: إن ابن عقيل والحلواني يقولون: إنه عام، فحينئذٍ يكون شاملًا لجميع الأفعال المتعلقة بالعين، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:٣] يشمل أكلها، ويشمل استخدامها، والجلوس عليها، وسائر الأمور، فيشمل جميع الأمور، ولا يُستثنى من ذلك إلا ما دل الدليل على خروجه، فهو عامٌّ في الكل، إلا ما دل الدليل على خروجه.

"وفي [التمهيد] و[الروضة]: ينصرف إطلاقه في كل عينٍ إلى المقصود اللائق بها".

قوله: (**وفي [التمهيد]**) لأبي الخطاب، أيضًا يقول أبو الخطاب: {أنه ليس بمجمل، لكنه ليس عامًّا في الجميع، وإنما يكون مصروفًا لما جرى العرف والعادة لتوجيه الحكم له}؛ ولذلك يقول أبو الخطاب: {بل هو ظاهرٌ من جهة العرف في تحريم الاستمتاع في الأمهات، والأكل من الميتة}، فبدر(١:٢:٣٩) العرف في توجيه الحكم له، فإنه يتجه له فقط دون ما عداه، يتجه لما جرى به العرف.

الفرق بين قول أبي الخطاب، وقول ابن عقيل:

- أن ابن عقيل لا يُخرِج شيئًا من العموم إلا بدليل.
- وأما أبو الخطاب، فإنه لا يدخل ابتداءً إلا ما جرى العرف به.

وبناءً على ذلك: فإن النادر لا يدخل في هذا العموم، في عموم المضمر، لا يدخل فيه.

"مسألة".

هذه المسألة مثل السابقة كما تقدم معنا في أمور قيل: إن فيها إجمال وهو ليس كذلك، وهذه المسألة وهي قوله: (**لا إجمال في نحو** ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة:٦]) يعني قيل: إن الإجمال فيها من جهة الحرف، حرف (الباء):

- فإن بعض العلماء يقولون: {إن حرف (**الباء**) مشتركٌ بين الإلصاق وبين التبعيض} فالإجمال هنا باعتبار الحرف المتردد فيه.

- وقيل: {إن الإجمال بأن الشارع أمر بأمرٍ ولم يحدد مقداره}.

إذن وجه الإجمال في هذا الموضع لسببين، سوف نتكلم عنهما بعد قليل.

" لا إجمال في نحو ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة:٦] خلافًا لبعض الحنفية، وحقيقة اللفظ مسح كله عند أحمد".

قول المصنف: (**لا إجمال في نحو** ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة:٦]) فإنه لا إجمال فيه؛ لأن (الباء) فيه كما ذكرت لكم ليست مترددة، بل هي عندهم إنما تدل على الإلصاق، ومن زعم من متأخري الفقهاء أنها للتبعيض، فقد حكى جمعٌ من علماء اللغة: أنها ليست معروفةً عندهم بهذا المعنى، وإن سُلِّم تجوزًا أنها تدل على التبعيض فإنهم يقولون: إن هذا المعنى ليس هو المستخدم والغالب، وإنما هو نادر، واللفظ يُحمل على الغالب من معناه، ولا يُحمَل على النادر من معناه، فيكون ظاهرًا، فالإلصاق نادرًا في التبعيض، وحينئذٍ فلا يكون ذلك من باب الإجمال.

ولذلك قال المصنف: (**وحقيقة اللفظ مسح كله**)؛ أي مسح كل الرأس (**عند أحمد**) نص عليه أحمد صراحةً في رواية ابن هانئ في [المسائل]، فقال ابن هانئ: {سُئِلَ أحمد عن مسح الرأس هل يعم به الرأس كله؟ قال: نعم} وهذا من باب أنه لا بد من مسح الرأس كله.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**خلافًا لبعض الحنفية**) نسب المصنف هذا الخلاف لبعض الحنفية، ونسبه أبو البركات في [المسودة] للحنفية جميعًا، والموجود في أكثر كتب الحنفية منها [البدائع]، و[فتح القدير] لابن الهمام، وغيرها من الكتب كثير جدًّا ما يقولون: إن هذه الآية مجملة.

ولذا فإن الحنفية يقولون: إن هذه الآية تدل على المسح فقط من غير مقدار، فنذهب إلى دلالة دليلٍ آخر يحدد المقدار، قالوا: فوجدنا دلالتين:

- الدلالة الأولى: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- مسح على العمامة، فمسح على ناصيته؛ أي مقدم رأسه، قال: ومقدم الرأس حينئذٍ يكون مجزئًا.

وكم مقدار هذا المقدم؟

- هذا هو الدليل الثاني: قالوا: إننا وجدنا أن الشرع يقدر كثيرًا بالربع، والكف إذا وُضِعَت على الرأس، فإنها تعادل ربعه، فحينئذٍ أوجب أصحاب أبي حنيفة مسح ربع الرأس، بناءً على ذلك أن الحديث مجمل، قالوا: ولا يستدل به.

أما أصحاب الشافعي، فيقولون: إن الحديث لا إجمال فيه، بل هو أمرٌ بمطلق المسح من غير تقييد، و(**الباء**) عند أصحاب الشافعي للتبعيض، وحيث كان مطلقًا، فالواجب هو أقل البعض، وأقل ما يمسح ثلاث شعرات، فمن مسح ثلاث شعرات من رأسه فقد مسح البعض، وصدق عليه الحديث، وصدقت عليه الآية ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾[المائدة:٦] إذا قلنا: إن الباء للتبعيض.

إذن هذه هي المسألة، وهي مسألة مشهورة جدًّا، تعتبر من رؤوس المسائل، وأشهر الخلاف في الوضوء متعلقٌ بهذه المسألة.

قال:

"مسألة: لا إجمال في «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَان» عند الجمهور، بل هو من دلالة الإضمار وقد تقدمت".

هذه أيضًا مسألة متعلقة، يلحقها عادةً الفقهاء بالمسألة التي قبل هذه، وهي إضافة التحريم للأعيان، فيقولون: إن هذه ملحقة بها.

هذا الحديث وهو «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَان**» فيه مضمرٌ لم يُظهر:

- فيحتمل أنه (**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي إثم الخطأ والنسيان**).
- واحتُمِل أنه (**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ضمان الخطأ والنسيان**).
- ويحتمل كذلك أنه (**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي قضاء العبادات إذا أخطأوا أو نسوا فلم يؤدوا العبادة على وجهها**).

ويحتمل أيضًا غير ذلك من التقديرات التي يمكن تقديرها؛ ولذلك فإن بعضًا من أهل العلم يقول: {إن هذا مجمل، ولا نستدل به على أيٍّ من هذه الصور، ونتركها ونبحث عن دليلٍ خارجي، ونترك العمل بهذا الحديث}.

أما الجمهور فيقولون: {لا، بل إن الحديث لا إجمال فيه، بل هو محكمٌ بيِّنٌ، فإن فيه رفعًا لأثر الخطأ والنسيان}.

لكن ما الذي يُرْفَع؟

قال المصنف: (**هو من دلالة الإضمار**) وقد تقدمت.

ذلك أن المصنف تكلم سابقًا عن أن المضمر هل له عمومٌ أم لا؟

ورجح المصنف أن له عمومًا، وبناءً على ذلك فنقول: على المذهب أن هذا الحديث «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي**» عامٌّ فيرفع الإثم، ويرفع القضاء، ويرفع كذلك الضمان، ويرفع أيضًا القَوَد، يرفع كل شيء، إلا إذا دل الدليل على خلافه، فيكون تخصيصًا.

وقد جاء الدليل على سبيل المثال في استثناء النسيان في قضاء الصلاة: وقد قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلِيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ وَقْتُهَا**»، فنقول: إن هذا الدليل هو الذي أوجب القضاء.

وأما هذا الحديث الأول، فإنه قد أسقط القضاء في ظاهر عمومه.

وهكذا يقال أيضًا في مسألة الضمان، فإن الضمان يجب فيه الدية، ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً**﴾[النساء:٩٢] وهذا خطأ يعتبر يعني يلحق فيه النسيان، ويلحق فيه أيضًا، نعم الخطأ يدخل فيه النسيان نوعًا ما؛ يعني نسيان الحال، ومع ذلك أوجب الله -عَزَّ وَجَل- عليه الدية، وأوجب الله عليه الكفارة. إذن فنحمله في الأصل على العموم. هذا على مشهور المذهب، ولكن نقول: يُخصص منه ما ورد به النص فيما يتعلق به دون ما عداه.

"مسألة: لا إجمال في نحو «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُور»، «إِلَّا بِفَاتِحَة الكِتَاب»، «لَا نِكَاح إِلَّا بِوَلِي»".

هذه المسألة الحقيقة من المسائل التي أطال العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- في بحثها إطالةً كبيرة، وهذه المسألة هي المسألة المسماة بنفي الحقائق الشرعية، فإذا جاء الشرع فنفى حقيقةً معينة كما لو قال: «**لَا صَلَاة إِلَّا بِطُهُور**» أو «**لا صلاة إِلَّا بِفَاتِحَة الكِتَاب**»، أو قال: «**لَا نِكَاح إِلَّا بِوَلِي**» فنفى حقائق هذه الأفعال بعد وجودها، أو بعد وجود صورتها -خلينا نقول الأصح- بعد وجود صورتها، فما حكم هذا النفي؟

طبعًا هنا النفي يجب أن نعلم أن النفي إنما هو للحقائق الشرعية وليس نفيًا لغويًّا، النفي اللغوي هذا مبحث لغوي لا حاجة للفقهاء فيه، وإنما يتكلمون عن نفي الحقائق الشرعية.

عندنا في مسألة نفي الحقائق الشرعية مسألتان أو أكثر أوردهما المصنف:

أول مسألة: هل نفي الحقيقة الشرعية من المجمل أم ليس بالمجمل؟

يقول المصنف: (**لا إجمال**) فبيَّن المصنف أنه لا إجمال في ذلك، بل هو واضحٌ، وبيِّنٌ، وهو من المبيَّن. وهذا القول هو قول جماهير فقهاء المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا طائفةً من المتكلمين هم الذين خالفوا فقالوا: {إن هذا من المجمل، فلا يصح الاستدلال به على نفي الصحة، ولا على نفي الكمال، ولا على نفي الإجزاء، ولا على نفي غير ذلك، فيقل: يُبْحَث عن دليل ولا ينظر له مطلقًا، فيرمى هذا الحديث ولا يُعمَل به}. وقوله في غاية السقوط، بل إن جماهير المسلمين، المذاهب الأربعة كلهم على أنه لا إجمال فيه، وهذا الذي جزم به أكثر أهل العلم -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-.

وهذا القول الذي نُسِب لبعض المتكلمين نُسب لأبي عبد الله البصري، وهو أحد المعتزلة، وأحيانًا آراؤه الأصولية تُنسَب لبعض أصحاب أبي حنيفة النعمان؛ لأن أصحاب أبي حنيفة في فترةٍ من الفترات غلب عليهم الاعتزال؛ ولذلك فإنك تجد أن طبقةً معينة من أصوليِّيهم كانوا على طريقة أهل الاعتزال، والذين ألفوا في طبقات الاعتزال كانوا يعدُّون أغلب النظَّار من الحنفية في ذلك الوقت، وهذا ربما كان سببًا في نفرة بعض العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- من مذهب أصحاب أبي حنيفة، أو مذهب أبي حنيفة لأجل هذا السبب، ولكن في كل مذهبٍ يوجد من يحسن، ومن يسيء.

المسألة الثانية: قول المصنف: (**ويقتضي نفي الصحة عند الأكثر**) هذه المسألة متفرعة على أنه ليس بمجمل، فحيث قلنا: إنه ليس بمجمل، **فما الذي يقتضيه؟**

هذه المسألة فيها أقوال، طبعًا قول المصنف: (**عند الأكثر**) يعود للجملة الأخيرة فقط دون جملة (**لا إجمال**) فإنه يعود ويقتضي نفي الصحة.

المسألة فيها أقوال:

⇦ **القول الأول**: ما ذكره المصنف (**أنه يقتضي نفي الصحة**) ونسبه المصنف للأكثر؛ أي لأكثر المذاهب الأربعة، وليس أكثر الحنابلة، وكذلك جزم بهذا القول المرداوي، وقال: إن أكثر أصحابنا عليه، أو قال: الصحيح الذي عليه أكثرهم، ولم يقل: أكثر أصحابنا. لكن جزم بصحته الموفق، وتبعه الطوفي وغيره. هذا القول الأول.

⇦ **القول الثاني**: أن النفي هنا إنما يقتضي نفي الكمال فقط. وهذا القول من أضعف الأقوال.

⇦ **والقول الثالث**: أن النفي في تلك الأحاديث السابقة يقتضي نفي الحقيقة الشرعية. وهذا القول هو الذي عليه أكثر الحنابلة، وهذا هو أصح الأقوال. فممن قال به القاضي أبو يعلى، وقال به أبو الخطاب، وقال به ابن عقيل، وقال به الشيخ تقي الدين، وقال به ابن القيم، وقال به ابن رجب.

ولذلك يقول ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما ذكر هذه المسألة قال: {طائفةٌ لم تفهم المراد فجعلته مجملًا يتوقف العمل به على بيان، وطائفةٌ فهمت منه نفي الكمال المستحب -وهو القول الثاني ذكرت لكم قبل قليل-، قال: {وهذا ضعيفٌ جدًّا، فإن النفي المطلق بعيدٌ منه} أي من نفي الكمال. قال: {وطائفةٌ فهمت نفي الإجزاء والصحة} وهو ما ذكره المصنف وقال: (**إنه الأكثر عليه**).

يقول ابن القيم: {وفهم هؤلاء أقرب إلى اللغة والعرف والشرع}؛ يعني أنه مُتَّجه، ثم قال: {وطائفةٌ فهمت نفي المسمى الشرعي، وهؤلاء أسعد الناس بفهم المراد}، وسيترتب عليها المسألة التي بعدها وهي الثالثة التي ذكرها المصنف.

إذن الصحيح، أو الأقرب، والعلم عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-: أن النفي للأعيان نفيٌ للحقيقة الشرعية، وحيث قلنا: إنه الشرع يجعل له حقيقة ينقل الألفاظ لحقائق، إذن فكأن الفعل لم يوجد، ويترتب على نفي الحقيقة الشرعية أنه ليس بمجزئ؛ لأنه لم يعمل الفعل، وليس بصحيح؛ لأنه لم يُفعَل أساسًا، فهو نفي لحقيقة، فيكون متعديًا لمسألة الصحة والإجزاء.

المسألة الثالثة قال: (**وينبني على ذلك**).

"وعمومه مبنيٌّ على دلالة الإضمار".

قال المصنف: (**وعمومه**)؛ أي وعموم الدلالة هنا (**مبنيٌّ على دلالة الإضمار**).

يعني هل المضمر له عمومٌ أم لا؟

وتقدم معنا أن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- يرى وهو المذهب أيضًا: (**أن المضمر له عموم**).

نرجع لمسألتنا، حيث قلنا: إن النفي نفيٌ للحقيقة الشرعية، فبناءً على ذلك، فإنه لا يوجد الفعل، فلا عموم هنا للمضمر. هذا مبني على قولنا: إنه نفيٌ للحقيقة الشرعية. وهذا الذي رجحه ابن رجب -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وأطال على الاستدلال عليه في كتابه العظيم وإن كان مفقود أغلب هذا الكتاب، وهو كتاب [تفسير الفاتحة]. هذا الكتاب تعب فيه ابن رجب، وأجاد فيه إجادة عظيمة، لكنه أغلب هذا الكتاب مفقود، أو هذا الجزء أغلبه مفقود، ولا يوجد إلا بعض أجزائه التي خرجت، وقد تكلم فيه على عددٍ من مسائل الحديثية، والأصولية، ومنها هذه المسألة، وقد رجح هذا القول الذي ذكرت لكم قبل قليل.

"ومثل المسألة «إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ» ذكره أبو البركات".

قوله: (**ومثل المسألة**)؛ أي ومثل المسألة السابقة في نفي الحقائق كـ«**لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُور**»، حديث «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ**» تجري فيها الخلاف السابق هل هي مجملة أو ليست بمجملة؟ وأن جماهير أهل العلم على أنها ليست مجملة، وأن قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ**» أو لفظ الحديث الآخر «**لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّة**» فإنه بمعناه؛ لأن «**لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّة**» صريحٌ على أنه نفيٌ للحقيقة، وأما لفظ «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ**» فإنه حصرٌ مفهومه: أنه لا يصح عملٌ إلا بنية.

المصنف أتى بلفظ «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ**» للدلالة على أن المفهوم يأخذ حكم المنطوق في نفي الحقائق. هذا مراده.

قال: (**ومثل المسألة** «**إِنَّمَا الأَعْمَال بِالنِّيَّاتِ**») فيجري فيها الخلاف السابق كما سبق، فلا يكون مجملًا. والمضمر هل هو الصحة أم العموم، أم الحقيقة؟

قال: (**ذكره أبو البركات**) يعني أبو البركات المجد بن تيمية، وكذا ذكره غير واحدٍ قبل أبي البركات، كأبي الخطاب وابن عقيل، وبعده أيضًا ابن قاضي الجبل، وابن قاضي الجبل في كتاب [أصول الفقه] في الغالب أنه يأخذ المسودة ويعيد سبكها مرةً أخرى.

"مسألة: رفعُ إجزاءِ الفعل نص، فلا يصرف إلى عدم إجزاء الندب إلا بدليل، ذكره غير واحد".

هذه المسألة متعلقة بصيغة عدم إجزاء الفعل، إذا جاء من الشرع أن هذ الفعل غير مجزئ، فهل تكون مجملةً أم لا؟

يقول المصنف: إنها تكون نصًّا، فليست من الإجمال في شيءٍ مطلقًا، فحيث قال الشارع: إن هذا الفعل ليس بمجزئٍ، فإنه يكون نصًّا في عدم القبول.

يقول المصنف: (**رفعُ أجزاءِ الفعل**) يعني إذا ورد نصٌّ من الشارع فيه نفيٌ لإجزاء ذلك الفعل إذا وُجِدى فيه نصٌّ معين، كقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في أحاديث كثيرة «**لَا يُجْزِئ كَذَا**»، مثل قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في حديث البراء «**وَلَا تُجْزِئ أَحَدًا بَعْدَك**» وهكذا.

قال المصنف: (**نصٌّ**)؛ أي أنها نصٌّ على أن من فعل ذلك الفعل بتلك الصفة، فإنه ليس ممتثلًا للأمر، وبناءً على ذلك فإنها لا تكون مجزئةً له، ويلزمه قضاؤها إن كانت واجبةً ولا ثواب عليه.

قال: (**فلا يُصرَف إلى عدم إجزاء الندب إلا بدليل**) إلا أن يدل دليلٌ على نقل ذلك، فإنه يُنْقَل إليه.

قال: (**ذكره غير واحدٍ**) منهم الشيخ تقي الدين، وابن مفلح.

وذكر الشيخ تقي الدين: {أن هذا مقتضى قول أصحاب أحمد -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-}.

من تطبيقات ذلك ما ذكرت لك قبل قليل: من حديث البراء مع خاله بردة بن نيار -رَضِيَ الله عَنْهُ- فيه أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال له: «**لَا تُجْزِئ أَحَدًا بَعْدَك**» يعني الجذعَة، وبناءً عليه أخذوا منه أنه يجب أن يكون الغنم ضأنًا، ولا يُجزِئ غيره.

من أمثلة ذلك: أنه قد جاء حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا تُجْزِئ صَلَاةٌ لَا يُقْرَأ فِيهَا بِأُمِّ الكِتَاب**» أخذ منها فقهاؤنا: أن قراءة الفاتحة ركنٌ في الصلاة، فلا بد من قراءتها في الجملة، لكن يتحملها الإمام عن المأمومين. هذا من باب التحمل، هذه مسألة أخرى، فكأن المأموم قرأها إذا قرأها

إمام بحديث جابر، «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ» فهذا من باب القراءة الحكمية. وهكذا من الأمثلة وهي كثيرة جدًّا.

ذكرت حديث: ما ثبت في الصحيح أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «لَا تُجْزِئ صَلَاة مَنْ لَا يُقِيمُ صُلْبَه» هذه من أقوى الأدلة على أصحاب أبي حنيفة على وجوب الطمأنينة في الصلاة. فإن (**إقامة الصلب**) المراد بها الطمأنينة.

"مسألة: نفي قبول الفعل يقتضي عدمَ الصحة. ذكره ابن عقيل".

هذه المسألة قريبة من المسألة السابقة، وهي مسألة (**نفي القَبول**) مثل أن يأتي عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حديث «لَا يُقبل الله كذا وكذا» هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى، وهي مسألة: **هل القبول والصحة متلازمان أم لا؟ فهل كل مقبولٍ صحيح، وكل صحيحٍ مقبولٍ أم لا؟**

فيها قولان:

- **القول الأول**: أن القبول والصحة متلازمان. **وبناءً عليه** فإذا وُجِدَ أحدهما وُجِدَ الآخر، وإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر. وهذا القول هو الذي جزم به المؤلف هنا كما يظهر من كلامه، وهو الذي جزم به أيضًا ابن عقيل، وابن مفلح، وقدمه المرداوي، قال المرداوي في شرحه: {وقدمت هذا القول}، بهذا اللفظ قال: {وقدمت}.
- **القول الثاني**: أنه لا تلازم بين الصحة وبين الإجزاء. وبناءً على ذلك فتكون الصحة أعم من القبول، والقبول أخص، فكل مقبولٍ صحيح، وليس كل صحيحٍ مقبول. وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة. وهذا القول الثاني نقله ابن عقيل عن أشخاصٍ ولم يسمهم وردَّ عليهم، لكن هذا هو ظاهر ما رجحه ابن رجب في [فتح الباي] في شرحه على البخاري من استقراء النصوص الشرعية.
- **وهناك قول ثالث في المسألة وهو اختيار ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-**: وهو أن القبول يُفَصَّل فيه، فإن كان نفي القبول لفوات ركنٍ أو شرطٍ في العبادة، فإنه يقتضي عدم الصحة، وإن كان نفي القبول لأجل مقارنة أمر محرمٍ فإنه في هذه الحالة لا يقتضي نفي الصحة.

والسبب في هذا الخلاف كله: أنه قد ورد عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أحاديث فيها نفي قبول وعدم صحة، مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَقْبَل الله صَلَاة أَحَدِكُم إِذَا أَحْدَث حَتَّى يَتَوَضَّأ**»، ووردت أحاديث أخرى فيها نفي القبول وهي صحيحة مثل:

- «**لَا يَقْبَل الله صَلَاة الآبِق**».
- «**وَلَا يَقْبَل الله -عَزَّ وَجَلَّ- صَلَاة مَنْ أَتَى كَاهِنًا أَوْ عرَّافًا**».
- «**وَلَا يَقْبَل الله -عَزَّ وَجَلَّ- صَلَاة شَارِب الخَمْر أَرْبَعِين لَيْلَة**».

وقد صحح أحمد هذا الحديث، حديث ابن عمر في عدم القبول، فيما نقله ابن مفلح؛ ولذلك أراد أن يتوسط ابن القيم بينهما بين القولين، فقال: {إنه إذا كان النهي أو الأمر نفي القبول راجعٌ لفوات ركن أو شرط فإنه يقتضي عدم الصحة، فيُستدل به على عدم صحة الفعل}.

من تطبيقات هذه المسألة أمور:

⇦ **الأمر الأول**: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِنَّ الله طَيِّبٌ لَا يَقْبَل إِلَّا طَيِّبًا**» هذا دليلٌ على أنه لا يُقبل في العبادات المالية، أو ما يكون فيه المال جزءًا لا يُقبَل من تلك العبادات إلا ما كان من كسبٍ حلالٍ وطيب.

وبناءً على ذلك، فإن من حجَّ من مالٍ حرام، فهل يكون عمله مقبولًا أم لا؟

هذا فيه قولان لأهل العلم، وهما روايتان في مذهب أحمد، ذكر الروايتين ابن رجب في [شرح الأربعين].

⇦ **من تطبيقات هذه الحديث أيضًا**: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- نفى القبول عن صلاة الآبق، فقال: «**لَا يَقْبَل الله صَلَاة الآبِق**» والحديث في مسلم، وقد جاء أنه تصح صلاة الفريضة منه؛ لأنها واجبة عليه.

ولذلك فللمذهب طريقتان:

- طريقةٌ قالوا: إن نفي القبول يدل على نفي الصحة، وبناءً على ذلك فقالوا: كل صلاةٍ يصليها الآبق لا تُقبَل إذا كانت نافلة، فيكون هذا الحديث مخصوصًا بالفريضة.
- ومنهم من قال: إنها النافلة تكون صحيحةً وإن كان آبقًا.

والمذهب الأول كما نص عليه في [المنتهي].

هناك أيضًا أمثلة كثيرة تتعلق بهذه القاعدة لأن أمثلتها كثيرة.

"مسألة: لا إجمال في نحو ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨] عند الأكثر".

هذا أيضًا تتعلق بالإجمال في حد المقدَّر، وقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨] لم يبيِّن الله -عَزَّ وَجَل- محل القطع، فإن اليد تصدق على الكف وحدها، وعلى الكف مع الذراع، وعلى الكف مع الذراع مع العضد، فلما ترددت هذه المعاني الثلاث ظن بعض أهل العلم أنها من باب المجمل، فقالوا: {إنها مجمل}، فلم يستدلوا بها، وبحثوا عن دليلٍ خارجي. وهذا القول ذكر المصنف أن أكثر أهل العلم على خلافه، وأنها ليست من باب المجمل، وإنما هو من باب الإطلاق، وأنه يُنظَر إلى مقيد، والمقيد ينظر إما للغة، فننظر إلى أقل ما يصدق عليه:

- كما استدل بعضهم وهو القطع إلى الرسغ.

- ومنهم من استدل بأمرٍ آخر: إذا اتفق الحكم فيه. يعني بالمسألة التي سبق الإشارة إليها قبل قليل.

"مسألة: لا إجمال في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] عند الأكثر، خلافًا للحلواني وبعض الشافعية".

هذه المسألة من المسائل الدقيقة التي أوردها العلماء كثيرًا، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥].

وقبل أن أبدأ في كلام المصنف النسخ اختلفت للمختصر: هل الإجمال في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] فقط، أم في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥]؟

وذكر الطوفي: أن كثيرًا من الأصوليين يقولون: إن الإجمال واردٌ على البيع وعلى الربا معًا، وصحح هو أن الإجمال إنما خاصٌّ بالجزء الأول من الآية، وهي قول الله -عَزَّ وَجَلَ-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥]، وأما ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥] ليست داخلةً في ذلك، وقال: هذا هو الأصح، وإن كان كثير من الأصوليين يقولون بخلافه كما ذكر.

ولذلك فإن النسخ قد اختلفت:

- فبعضها اقتصر المصنف فيها على ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥].
- وبعضها ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥].

وممن اقتصر على الجزء الأول ابن قدامة في [الروضة] كما بيَّن ذلك الطوفي.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(لا إجمال في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥])** هذه الآية عندما نقول: لا إجمال فيها فإنه في هذه الحال تكون لفظةً عامة.

وأما الذين يقولون: إنها مجملة، فيقولون: عن قول الله -عَزَّ وَجَلَ- ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] تشمل كل المبايعات، وقد تكون تلك المبايعات محرمةً، إذ من صور البيع الربا ظاهرًا؛ لأن المشركين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥] فلما ظنوا أن الربا مثل البيع، فكيف نقول: إن ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] عامَّة؟ بل هي مجملة.

وأما الأكثر كما ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وهو الذي جزم به أكثر أصحاب أحمد: على أنها ليست مجملة، بل يصح الاستدلال بها.

ثمرة الخلاف في هذه المسألة: أنه إذا جاءنا بيعٌ من البيوعات المختلف فيها، فهل يصح للفقيه أن يستدل بقول الله -عَزَّ وَجَلَ-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] أم لا؟

فلو أنه قيل مثلًا: إن بيع -هذا الذي يذكرونه في كتب الفقه وغيرها- بيع لبن الآدميات هل هو جائزٌ أم لا؟

نقول: لم يرد النص به، لكن ورد في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[البقرة:٢٧٥] فهل يصح الاستدلال بهذه الآية أم نقول: إنه لا يستدل بهذه الآية، وإنما نبحث عن دليل آخر مثل استصحاب الإباحة؟

فنقول: يستدل باستصحاب الإباحة. هذه هي ثمرة الخلاف.

والصواب كما ذكر المصنف: أنه يصح الاستدلال بها؛ لأن الآية عامة، وليست بمجملة، فيصح الاستدلال بها. وهذه من الثمرات المهمة.

أيضًا يمكن إذا قلنا: بأن الجزء الثاني مجمل أو على الخلاف فيه وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥].

هل يصح الاستدلال بهذه الآية الثاني وهي ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥] على تحريم ربا النسأ وربا الفضل، وربا الديون، بل إن عند بعض أهل العلم: وربا الحطيطة، وهو قول الشافعية، فإن الشافعية يزيدون ربًا رابعًا، وهو ربا الحطيطة، وهو المسألة التي تسمى عند أهل العلم: [عَجِّل وَأضَع] فهل يكون ذلك دليلًا عليها أم لا؟

الحكم قد يثبت بغيرها، لكن هل يصح الاستدلال بها أم لا؟

قال المصنف: (**خلافًا للحلواني من أصحاب أحمد**) فإنه يقول: {إنه لا يصح}.

وهذا القول قال به أيضًا القاضي أبو يعلى في أول كتابه، كتاب [العدة] قال: {إنه مجمل}، ثم بعد ذلك يعني كأنه خالف ذلك بعد ذلك.

قال: (**وقال به بعض الشافعية**) وهذا القول الذي قال به بعض الشافعية يعني نُسِبَ إلى الشافعي نفسه، ونُسِبَ إلى بعض أصحابه.

"مسألة: اللفظ لمعنًى تارة ولمعنيين أخرى ولا ظهورَ، مجملٌ في ظاهر كلام أصحابنا، وقاله الغزالي وجماعة، وقال الآمدي: ظاهرٌ في المعنيين".

هذه المسألة صورتها: فيما إذا ورد في الشرع لفظٌ، وهذا اللفظ يستعمل استعمالين، مرةً يستعمل لمعنًى واحدٍ، ومرةٌ يستعمل لمعنيين.

مثال ذلك حتى يتضح به المقال: قالوا: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**لَا يَنْكِحُ المحْرِمُ، ولَا يُنْكِح**» فلفظة النكاح في الشرع وردت باستعمالين:

⇦ فتارةً تستعمل لمعنيين وهو العقد والوطء وهو الجماع.

⇦ وتارةً تستعمل على معنًى واحد فقط وهو الوطء.

إذن يستعمل استعمالين. هذه هي المسألة التي معنا.

يقول: (**اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين تارة، ولا ظهورَ**)؛ أي ولا ظهور لأحد الاستعمالين، لم يظهر لنا دليلٌ يدل على أنه أراد استعمالها لمعنًى واحد، أو أراد استعمالها لمعنيين.

قال: (**مجملٌ**)؛ أي أنه يكون مجمل، فلا يُعمَل بهذا الحديث.

قال: (**في ظاهر قول أصحابنا**) هذا الكلام الذي قاله تبع فيه ابن مفلح، فقد قاله ابن مفلح، وكذا أيضًا تبعه المرداوي أنه ظاهر قول أصحاب أحمد.

قال: (**وقاله الغزالي وجماعةٌ**) ومنهم ابن الحاجب صاحب [المختصر]، فقد قال: {إنه مجمل}.

قال: (**وقال الآمدي: ظاهرٌ في المعنيين**) يعني أنه يُرجع في المعنيين لأن فيه استعمالًا للمعنيين الأكثر، فحينئذٍ يعمل به.

وهذه المسألة التي ذكرها المصنف في الحقيقة قيل: أن لها استثناءً، عندما قال: إنها مجمل.. قالوا: إن لها استثناء، يعني لم ذكر المصنف أنها مجمل، قالوا: يستثنى من ذلك مسألة وهو إذا كان المعنى في الاستعمال الأول هو أحد المعنيين في الاستعمال الثاني، مثل المثال الذي ذكرت لكم قبل قليل، فالمعنى في الاستعمال الأول الوحيد هو الوطء، وفي الاستعمالين الوطء والنكاح، فهو أحد الاستعمالين، فإذا كان المعنى في الاستعمال الأول هو أحد المعنيين في الاستعمال الثاني، فإنه في هذه الحالة نقول: هو ليس بمجملٍ في هذا الاستعمال، بل يجب حمله على هذا الاستعمال، وما زاد عليه فيكون مجملًا.

وهذا الاستثناء نبه عليه ابن السبكي، وقد ذكر المحلي في شرحه على [جمع الجوامع]: أن هذا هو ظاهر كلام جميع الذين قالوا: بأنه مجمل، فيكون هو ظاهر كلام يعني أصحاب أحمد وغيرهم. وبهذه الحال ينحل الإشكال.

"مسألة: ما له مَحمل لغةً ويمكن حمله على حكم شرعي ك«الطَّوَاف بِالبَيْتِ صَلَاة» يحتمل كالصلاة حكما ويحتمل أنه صلاة لغة للدعاء فيه، لا إجمال فيه عند الأكثر خلافًا للغزالي".

هذه المسألة قال المصنف فيها: (**ما له محمل لغةً**)؛ يعني أن له دلالةٌ في اللغة، (**ويمكن حمله على حكم شرعيٍّ**)، قوله: (**يمكن حمله على حكمٍ شرعي**) يعني يمكن أن يُحمَل على دلالةٍ شرعية.

قال: (**كقوله**)؛ أي كقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**الطَّوَاف بِالبَيْتِ صَلَاة**»؛ يعني أنه إذا وردنا لفظٌ في استعمال الشرع بنصٍّ شرعيٍّ معين، وهذا اللفظ له استعمالان تارةً يستعمله الشرع بالمحمل اللغوي، وتارةً يستعمله الشرع بالمحمل الشرعي، فاستعمال الشرع يحمله على المعنيين معًا، تارةً كذا، وتارةً كذا، فهل يكون مجملًا أم لا حيث لم يتبين لنا طبعًا ظهور لأحد المحملين؟

يقول الشيخ: (ك«**الطَّوَاف بِالبَيْتِ صَلَاة**») يعني أن كلمة «**الطَّوَاف بِالبَيْتِ صَلَاة**» كلمة (**صَلَاة**) تحتمل معنيين: محملٌ لغوي وهو الدعاء، ومحملٌ شرعي هو الصلاة المفتتحة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم.

قال: (**يحتمل كالصلاة حُكمًا**) وبناءً عليه فيلزم فيها الطهارة، والسترة؛ أي ستر العورة. وهكذا.

قال: (**ويحتمل أنه صلاةٌ لغةً**) لما فيه من الدعاء. قال: (**للدعاء فيه**).

قال: (**لا إجمال فيه**) أي لا يكون مجملًا، فإذا لم يكن مجملًا فإنه يُحْمَل على المعنى الشرعي؛ لأن المعنى الشرعي هو الأغلب في استخدام الشارع.

قال: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر العلماء، وهو المجزوم به عند جميع أصحاب أحمد.

قال: (**خلافًا للغزالي**) فإن الغزالي يَرَى أنه مجملٌ. وهذا قول الغزالي في الحقيقة يعني ضعيفٌ جدًّا، يقول الغزالي في [المستصفى]: {إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحَمْلُه على ما يفيد معنًى واحد، فهو مجملٌ} وهذا فيه نظر.

"مسألة: ما له حقيقةٌ لغةً وشرعًا، كالصلاة غير مجمل، هو للشرعي عند صاحب [التمهيد] و[الروضة] وغيرهما، ونص إمامنا مجمل، وقاله الحلواني".

هذه المسألة المسألة الأخيرة معنا اليوم وهي مسألة: إذا دار الاسم بين معنيين لغويٍّ وشرعي، وهذه المسألة تنبني على مسألة أخرى، وهي مسألة: هل يجوز أن يراد بالمعنى المشترك جميع معانيه أم لا؟

الفرق بين هذه المسألة والمسألة التي قبلها:

- أن المسألة التي قبلها نعلم أن اللفظ مردًا به أحد المعنيين، ولكن لم يتبين لنا أي المعنيين المراد، فالجمهور يقولون: {يُحمَل على المعنى الشرعي دون اللغوي}.

- أما في هذه المسألة فهو أن اللفظ هل يراد به المعنيان معًا أم لا، اللغوي والشرعي معًا أم لا؟ وهذه هي المسألة.

يقول المصنف: (**ما له حقيقةٌ لغةً وشرعًا**) يعني أن له حقيقة لغوية، وحقيقةٌ شرعية.

قال: (**كالصلاة**) ومثلها أيضًا سائر المنقولات الشرعية كالزكاة، والصوم، والحج.

قال: (**غير مجملٍ**) يعني أنه ليس مجملًا، وبناءً عليه، فإذا ورد في نصٍّ شرعي وكان له محملان، فإنه في هذه الحالة نحمله على الشرع إن ورد الدليل به، أو نحمله عليهما معًا.

ثم قال المصنف: (**هو للشرعي عند صاحب [التمهيد]**)؛ لأن صاحب التمهيد أصلًا يرى أن الحقائق واحدة، فلا يمكن أن تجتمع حقيقة شرعية وحقيقة لغوية، فلا يجتمع على المعنيين معًا، فيكون دائمًا للحقيقة الشرعية فقط دون الحقيقة اللغوية. وهذا معنى قوله: (**هو للشرعي عند صاحب [التمهيد]**) وقد صرح به أبو الخطاب فقال: {وما ورد ما له حقيقة في اللغة، وحقيقة في الشرع كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[النور:٥٦] فقال شيخنا يعني به القاضي هو مجملٌ، ويقوى عندي أن تقدّم الحقيقة الشرعية؛ لأن الآية غير مجملة.

قال: (**وقاله صاحب [الروضة]**) يعني به أبو محمد الموفق، (**وغيرهما**)؛ أي وغيرهما من الأصحاب، نسب هذ القول المرداوي للموفق ابن قدامة، ولابن أبي عمر، ولابن المنجى في [الممتع]، والطوفي.

وأما القاضي أبو يعلى فإنه تارةً يجزم أنه ليس بمجمل، وتارةً يجزم بأنه مجمل.

ثم قال المصنف: (**ونص إمامنا**)؛ أي نص الإمام أحمد (**مجمل**)؛ أي أنه مجمل، أُخِذَ ذلك من قول أحمد في كتابه [طاعة الرسول -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-] فقال: {قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[النور:٥٦] الرسول دالٌّ على إقامتها أن الفجر ركعتان يجهر فيهما بالقراءة، والظهر أربع، والعصر أربع، وقوله: ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾[النور:٥٦] هل فسر ذلك إلا رسول الله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ثم أصحابه من بعده.

قال القاضي أبو يعلى: {وظاهر هذا أنه يكون مجمل أي لا يعمل به إلا بعد تفسير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- به}.

إذن المسألة أصبح فيها قولان:

- **القول الأول**: أنه ليس بمجمل.
- **والقول الثاني**: أنه مجمل.

توسط بين هذين القولين الشيخ تقي الدين، وهو قوله الأقرب والأجود، فقال الشيخ تقي الدين: {أنه يفصَّل}، فنقول: إن كان اللفظ الشرعي قد ورد قبل بيان الحقيقة الشرعية، فإنه يكون مجملًا، فحينئذٍ لا يُعمَل به حتى يَرِد النص المبين..

وأما إن ورد اللفظ المجمل الذي يحتمل الدلالة اللغوية والشرعية بعد التبيين فإنه يكون غير مجملٍ، ويُحمَل على الشرعي. وهذا الكلام في الحقيقة يعني رفع الخلاف في هذه المسألة تمامًا.

نكون بذلك الحمد لله -عَزَّ وَجَل- أنهينا ما يتعلق بدرسنا اليوم، وقد أطلت عليكم اليوم بعض الشيء، فاعذروني، لكن سيكون هذا هو الدرس الأخير قبل الاختبارات إن شاء الله؛ لأن الأسبوع القادم الإخوة عندهم اختبارات نقول، والجامعة المفتوحة عندها اختبار الأسبوع القادم، وبعض الإخوان في الجامعة المفتوحة. فنقف عند هذا الحد، نكمل إن شاء الله -عَزَّ وَجَل- أول أسبوع بعد الدراسة؛ يعني أول أسبوع تبدأ به الدراسة يوم الأحد نبدأ مباشرةً يوم الاثنين بإذن الله -عَزَّ وَجَل-.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع، والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه. وأن يغفر لنا ولوالدينا وللمسلمين والمسلمات، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ يسأل الأخ عن بعض المسائل، يقول: المسألة الأولى: ما حكم اشتراط المرأة عند العقد أن يكون الطلاق بيدها؟

ج/ هذه مسألة مشهورة جدًّا عند أهل العلم، وهي مسألة مبنيةٌ على مسألتين:

⇦ المسألة الأولى: أنه هل يجوز للرجل أن يوكل المرأة أو أن يفوضها في الطلاق أم لا؟

ويفرقون بين التوكيل والتفويض:

- أن التوكيل يكون بطلقةٍ واحدة.

- والتفويض يكون بثلاث؛ يعني تفوض بالواحدة، وما زاد عن واحدة.

فالفقهاء يقولون: إنه يصح للمرأة أن توكَّل في الطلاق، مع أنه لا يصح منها ابتداؤه، إذ الطلاق أصلًا بيد الرجل، وليس بيد المرأة.

وبناءً على ذلك فلما قلنا: إنه يصح توكيلها بالطلاق، فهل يصح اشتراط هذا الشرط عند العقد أم لا؟

نقول: إن هذا الاشتراط يكون موافقة الزوج عليه كما لو كان عند ابتدائه، فلو لم تشترط المرأة، فلم تشترط هذا النكاح، لكن قال الزوج: ولكِ أن تطلقِ نفسكِ، أو وكلتكِ في طلاق نفسكِ، أو فوضتكِ في طلاق نفسكِ، أو أمرك بيدكِ، فإنه يصح. فلمَّا صح بعد العقد فإنه إذا قبله الزوج، فإنه يكون صحيحًا.

لكن انتبه هنا: القاعدة عند أهل العلم: أن عقود التوكيل عقود جائزة، وبناءً على كونها عقودًا جائزًا، فإنه يجوز الرجوع فيه، فلو قال بعدما قال هذه الكلمة: رجعت في ذلك. تكون يعني رجعة، يعني سقط حقها في تطليق نفسها.

⇦ هنا مسألة ثانية وهي قضية أن الشروط المشترطة في عقد النكاح يقسمونها ثلاثة أنواع:

- شروطٌ تخالف مقتضى العقد فتبطله.

والشروط التي تخالف مقتضى العقد يقولون:

- المتعة.

- والشغار.

- والتعليق تعليق النكاح.

- والتحليل.

هذه تخالف حقيقة العقد فتبطله.

- النوع الثاني: الشروط التي تخالف مقتضى العقد. قالوا: فتصح لكنها ليست بلازمة، تفسد وحدها ولا تكون لازمةً.
- النوع الثالث: الشروط التي لا تخالف الحقيقة ولا المقتضى، ولأحد الزوجين مصلحة، فهذه قالوا: تصح وتكون لازمة.

وقد اختلفوا في بعض الشروط هل هي داخلة أم لا؟

على سبيل المثال: لو أن امرأةً اشترطت على زوجها أن يطلق ضرتها. فالمذهب صحيح، جعلوه من النوع الثالث، قالوا: لأن هذا الشرط لا يخالف مقتضى العقد، فهو خارجٌ عن العقد فيصح. وبناءً عليه فإن لم يُطَلق ضرتها، فإنه لها الحق أن تفسخ عقد النكاح.

والرواية الثانية من مذهب أحمد، وهو ظاهر الحديث: أن الشرط باطل للنهي عنه، "والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نهى أن تطلب المرأة طلاق ضرتها لتكفأ ما في إنائها".

وعندنا قاعدة: كل شرطٍ منهيٍّ عنه، فإنه يخالف حقيقة العقد، فيُمْنَع منه حينذاك.

يعني مثل لو أن رجلًا تزوج امرأةً واشترطت عليه ألا طلاق بيننا، نقول: الشرط باطل، والعقد صحيح، إن شاء وقت ما شاء أن يطلقها. وهكذا.

س/ يقول أخونا: إن اعترفت الملاعِنَةُ بالزنا بعد تمام اللعان من الطرفين، فهل تحد حد الزنا، فقد نصوا على أن الملاعِنَ إذا أكذب نفسه يُحَد حَد القذف، ولم يتعرضوا للملاعَنَة أو الملاعِنَة يصح اسم فاعل واسم مفعول بعد تمام اللعان؟

ج/ لا، صرحوا بذلك جزمًا أنها تُحَد. قد ذكروا في حد الزنا، في باب الزنا في هنا الحدود: أن مما يثبت به أن تقر على نفسها، ثم قالوا: ولا يثبت بالنكول، فلو أقرت على نفسها فهو من الإقرار، لا، صرحوا به صراحة يعني تصريحًا بينًا.

س/ أخونا يقول: في بعض البلدان العربية القريبة يعتمد أهلها على الحوالات الخارجية، فيحتاجون إلى الصرف، وغالب الصرف الدولار وغيره عن طريق الواتس أب الجماعي لأن السعر في هذه المناطق كثير التقلب من ساعة لأخرى، بل من دقيقة لأخرى، ثم يرسل السعر على أحدهم، فيذهب إلى الذي عنده الدولار للتقابض على السعر الذي اتفقا عليه، وربما يكون سعر الدولار قد تغيَّر من كذا إلى كذا، فما الحكم؟

ج/ هذه المسألة يعني من المسائل المشكلة حقيقة فقهًا، وهذه تنبني على مسألتين:

⇦ المسألة الأولى: هي قضية التقابض الحكمي: مجمع الفقه لما أراد أن يخرج من هذا الإشكال، قال: إن قبض السند من البنك باعتبار البنك يعتبر تقابضًا حكميًّا لو كان الوسيط بنكًا، والبنك قال: حولت لك إلى بلدك بسعر كذا، فصدر قرار مجمع الفقه: أن السند الصادر من البنك بمثابة القبض الحكمي.

طيب، إن كان التحويل على الغير، لا طريق البنك مثل سؤال أخينا، فإنه يحول عن طريق أفراد، فهل هذا التقابض اللفظي في العقد عن طريق الواتس أب يكون كالسند؟

إن قلت: نعم، فعليه اعتراض.

وإن قلت: لا، فما الفرق بينه وبين البنك؟ ألكونه بنكًا جعلت له هذا الحكم؟

فالمسألة مشكلة؛ ولذلك فإنه لو قيل: بأن هذا جائزٌ مطلقًا بناءً على قولٍ حُكِي حكاه بعض المشايخ على مذهب أحمد: أن هذه من العروض، والعروض لا يلزم فيها التقابض، فحينئذٍ يجوز، وانحل الإشكال. وهذه من الفوائد المبنية على هذه المسألة، والأقرب إن شاء الله يعني على ما رجحه بعض مشايخنا مثل الشيخ علي الهندي مدرس في الحرم: أنه يكون جائزًا على العلة التي ذكرت لكم، وقد

طرحتها في باب الربا تتذكرون في درس الزاد تكلمت عن قضية الأوراق النقدية الآن، هل تلحقها فيها الثمنية أم لا؟

س/ هل الأحسن أو الأنفع للطالب إعادة كتاب الفقه الذي قرأه أم ينتقل لكتابٍ آخر؟

ج/ نقول: شوف دائمًا اجعل لك كتابين:

- كتاب تعيد النظر فيه دائمًا هذا لكي تستظهر المسائل وموضعها، وهذا يكون معك دائمًا.

- النوع الثاني: كُتُب لا بد أن تقرأها بين فينةٍ وأخرى، لأنك إذا قرأت المعلومة بأكثر من أسلوب تثبت المعلومة في ذهنك أكثر، وقد تنتبه لقيود أغفلها الأول، وقد يكون فيه فوائد لم يذكرها كذلك الأول.

كما أن بعض الكُتُب قد تحتاج أن تقرأها مرتين أو ثلاثًا بعد طول مدة، ليس لمجرد الاستذكار فقط، بل لأن فهمك سيتغير، فالمرء كلما قرأ كتابًا وقد طال به الأمد يفهم أشياء لم يكن قد فهمها قبل.

وذكر أحد المشايخ وذكرت هذه القصة قبل، من كبار المشايخ كان يقول: {هذه المسألة في الروض مشكلة عليّ من حين كنت طالبًا في المعهد العلمي} وقد كان طالبًا في المعهد العلمي في السبعينات الهجرية ولم تنحل له إلا في أوائل العشرينات الهجرية؛ يعني تقريبًا حوالي من خمسين سنة أو أقل بقليل؛ ولذلك أحيانًا قد تدور المسألة فلا يجد الإشكال فيها إلا بعد مدة.

س/ أخونا يقول: ما الفرق بين المكروه وخلاف الأولى، أو يقال تأدبًا مع الرسول -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وليس هناك فرق؟

ج/ لا، هناك فرق، المكروه مشروعٌ لك تركه مطلقًا، ولا تفعله أبدًا؛ ولذلك النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل مكروهًا؛ لأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يفعل المكروه.

أما خلاف الأولى: فإنه يجوز لك الفعل وتركه، ولكن يُستحب لك الترك أحيانًا لا دائمًا، فخلاف الأولى يكون أخف بكثير من المكروه، وقد فصَّلتها بتفصيل أكثر هناك عندما تكلمنا عن الأحكام التكليفية والمكروه.

س/ ما أفضل ما يُحفَظ في القواعد الفقهية بحيث يجعله طالب العلم أصلًا له؟

ج/ ما أظن أن القواعد الفقهية فيها متن؛ لأن القواعد الفقهية غير محصورة، يعني هي من أكثر العلوم الفقهية التي لا تكون محصورة مثل الفروق، ليست محصورة، فهي لا متناهية، بل يقولون: يمكن توليد قواعد لم يكن قد سبق، بعضها قد تكون قواعد طردية بلا مناسبة، وقد تكون بعضها مناسبة؛ ولذلك مر معنا أنه انعقد الإجماع إلا خلافًا نُقِل عن ابن حزم: أنه يجوز توليد الأدلة، ومن الأدلة المناطات وهي القواعد الكلية، وهو دليل الاستقراء، يسمى دليل الاستقراء، فتستقرئ المسائل ثم تخرج مناطًا، وهو من أضعف الأدلة؛ ولذلك قال ابن عقيل -وسيأتينا إن شاء الله-: وهل الاستقراء دليل أم لا؟ وهل يعني يسمى دليلًا أم لا؟ فيها نظر من جهتين.

على العموم القواعد صعب أن تجد فيها كتابًا، لكن أنفع ما تجد في القواعد أن تقرأ كتب الفقه المعنية بالتعليم، كتب الفقه المعنية بالتعليم إذا قرأتها قراءة متمحص تفهم القواعد، وتعرف القواعد، وفي ظني أن من أحسن الكتب التي عنيت بالقواعد في مذهب أحمد عدد من الكتب منها:

- شرح الزركشي على الخرقي. هذا الكتاب كتابٌ مُلِئَ قواعد فقهية، وقواعد أصولية، وفوائد حديثية، مَلِيء، يعني مِلِيء بهذه الأمور الثلاثة، وهذا الكتاب يدل على علم هذا الرجل، وحُسن فهمه -عليه رحمة الله-.

- الثاني: كتاب [الكافي] للموفق ابن قدامة، فإن فيه كثير من القواعد التي قد يكون بثَّ أغلبها في [المغني]، لكن [الكافي] مَلِيءٌ به.

- كذلك [الممتع] لابن المنجى هذا مُلِئ بالقواعد.

ممن عُنِيَ بالقواعد لكن كلامه مبثوث، وكلامه يعني ومؤلفاته كثيرة، ومهما استُخرج من قواعده فلم يستخرج كل ما ذكره الشيخ تقي الدين، وقد أثنى الطوفي على قواعد الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وقال: إنه من أفهم الناس، أو نحو مما قال: ذكر في شرح الروضة لقواعد أحمد وأصوله.

س/ السؤال الأخير أو قبل الأخير: رجل اشترى جوالين بالأجل من شركة، ونص في العقد على أن المبلغ الإجمالي ثمانية وأربعين ألف، واشترط من ضمن الشروط أن المشتري إذا سدد في الأقساط المحددة لوقتها أصبح المبلغ خمسة عشر، وهي القيمة المعروفة للجوالين مع زيادةٍ لأجل، فهل هذا العقد حيلة على الربا؟ وهل هذا العقد باطل؟

ج/ نعم، هذا عقدٌ باطل، هذا عقد ربا ما يجوز. وهذا يتحيل بها بعض الناس، وخاصةً بعض البنوك، يقولون: إنها من باب (عَجل وَأَضَع) على القول بجوازها، والذين قالوا: بأن (عجِّل وأضع) تجوز، اشترطوا شرطًا مهمًّا: ألا يكون مشترطًا في العقد، فحيث قلت: إن (عجِّل وأضع) مشروطة في العقد، فالعقد باطل لأنه يصير ربا، حيلة الربا؛ ولذلك سماه الشافعية ربا الحطيطة؛ لأنهم يرون أنهم يتفقون بدل ما يقول: بخمسة عشر، والشهر القادم يكون بثلاثين، يقول إن سلمتني الشهر الثاني ثلاثين، وإن قدَّمت فخمسة عشر، ولذلك عدوه نوعًا مستقلًّا من الربا.

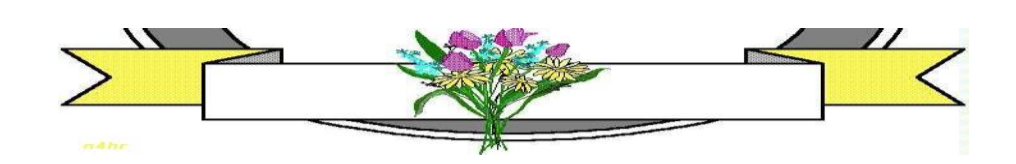
وأما الذين يجيزونه؛ أي (عَجِّل وأَضَع) فإنهم يقولون: يجوز، لكن بشرط، وهذا الشرط حُكِيَ الإجماع عليه، أظن حكاه ابن منذر: ألا يكون شرط التعجيل والوضع متفقًا عليه في العقد.

وبناءً على ذلك فالعقد باطل، وهذه المعاملة ربوية، بل هو من ربا الجاهلية الصريح.

س/ أخونا يقول: ما الفرق بين المطلق المحمول على المقيد، وبين المخصص للعموم؟

ج/ مثل ما سبق معنا أن العموم يكون في الأفراد، والتقييد يكون للأوصاف، فإذا قُيِّدَت الأوصاف، فيكون تقييدًا، وإذا قُيِّد الأفراد فيسمى تخصيصًا.

الفقهاء كثيرًا ما يتجوَّزون في المصطلح، فيسمون التقييد تخصيصًا، ويسمون العموم إطلاقًا والعكس.





بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–:

"المبيَّن يقابل المجمَل".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:–

فإن المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– لما أنهى الحديث عن المجمَل شرع بعد ذلك في الحديث عن المبيَّن، **(والمبيَّن)** بفتح الياء وهو ما قبل الأخير اسم مفعول من بيَّنت الشيء تبيانًا؛ أي أوضحته، وضبط هذه الكلمة إنما يكون بفتح ما قبل الأخير **(المبيَّن)** وإن أمكن في بعض الأحيان كسرها فيقال: **(المبيِّن)** إذا كان يسبقه نص، وسيأتي بعد قليل: أنه لا يلزم أن يسبق المبيَّن نصٌّ مجمل، وسيأتينا إن شاء الله الحديث عنه بعد قليل.

والأصوليون –رَحِمَهُم الله تَعَالَى– لهم طريقتان في الحديث عن أحكام البيان والمبيَّن:

- **إحدى هاتين الطريقتين:** إفراده بحديثٍ مستقل بكتابٍ أو بباب. ومن أشهر من أتى بهذه الطريقة الإمام الشافعي –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– في [الرسالة]، فإنه أفرد الحديث عن البيان إفرادًا واسعًا.

- **والطريقة الثانية:** هي طريقة أغلب المتكلمين وهي التي مشى عليها المصنف وغيره حيث جعلوا البيان تابعًا للمجمل، فيجعلون الحديث عن المبيَّن بعد الحديث عن المجمل. وهذه الطريقة هي التي مشى عليه المصنف وابن الحاجب وكثير من الأصوليين.

وقد مال لهذه الطريقة الغزالي ونظَّر لها، فقد ذكر الغزالي: {أن عادة الأصوليين قد جرت بعقد كتابٍ مستقلٍّ للبيان} ويقصد بالأصوليين قبله.

ثم ذكر بعد ذلك: أن النظر في هذا المبحث وهو البيان والمبيَّن لا يستحق أن يُفرَد بكتابٍ مستقل، قال الغزالي: {فإن الخطب فيه يسير، والأمر فيه قريب، وأولى المواضع أن يُذكَر بعد المجمل} هذا كلام الغزالي.

ولكن في كلامه نظر، وممن بيَّن ذلك ابن بهادر في [البحر المحيط] فقد ذكر: أن الحديث في البيان ليس من الأمر السهل، وإنما أمر البيان من أهم الأمور، فإنه من أساليب الخطاب، بل هو أهم أساليب الخطاب كما عبَّر ابن بهادر الزركشي، ثم قال: {إن الشافعي صدَّر كتابه [الرسالة] بالحديث عن البيان}.

ولكي نفهم ذلك لا بد أن نعلم أن (**المبيَّن**) وهو النص الذي يكون موضَّحًا وبيِّنًا يشمل أمرين، وفهمك لما يشمله (**المبيَّن**) يبين لنا ما الذي يتناوله هذا المبحث.

نقول: إن (المبيَّن) يتناول أمرين:

الأمر الأول: أن يكون اللفظ مبينًا من غير ورود نصٍّ سابقٍ له، وذلك أن ما ورد في القرآن قد يكون بيِّنًا بنفسه ابتداءً من غير حاجته لمفسرٍ بعده ومبيِّن، ولا يوجد قبله مبيَّنٌ ونصٌّ مجملٌ قبله، وهذا النوع من البيان لا يتكلم عنه الأصوليون كثيرًا، وإن كان هو مرادًا، وهذا هو ظاهر القرآن، فإن الله –عَزَّ وَجَلَّ– بيَّن في القرآن، ومن تبيينه في القرآن ما كان لفظًا ابتداءً مبيَّنًا.

النوع الثاني من أنواع (المبيَّن): المبيَّن الذي يكون بعد لفظٍ سابقٍ له، وهذا له حالتان؛ بمعنى أنه يسبق لفظٌ، ثم يأتي بعده لفظ آخر يكون الثاني مبيِّنًا للأول، فيسمى الثاني (**مبيِّن**).

وهذا له حالتان باعتبار اللفظ الأول السابق للفظ (المبيَّن):

❶ **الحالة الأولى:** أن يكون اللفظ المتقدم مجملًا، وحينئذٍ فإن البيان يكون بيان مجملٍ، والمجمل لا يمكن العمل به حتى يأتي المبيِّن له وهو اللفظ المبيَّن.

❷ **والحالة الثانية:** أن يكون النص المتقدم ليس مجملًا، وإنما هو ظاهرٌ في معناه؛ بمعنى أنه يمكن العمل به دون اللفظ المبيَّن، وبناءً على ذلك فيكون اللفظ المبيَّن حينئذٍ إما من باب تخصيص العموم، وإما من باب تقييد المطلق، أو نحو ذلك من الأمور المتعلقة بتبيين وتقييد الحدود المتعلقة بالنص الأول.

◆ إذا عرفت ذلك عرفت كيف أن الحديث عن البيان شاملٌ لأغلب القواعد، فإن التخصيص كله داخلٌ في البيان، والتقييد كله داخل كذلك في البيان، وبيان المجمَلِ داخلٌ في البيان. وطريقة المتأخرين من بعد الغزالي في تخصيص الحديث في البيان فقط في بيان المجمل فيه نظر. هذا من جهة.

◆ ومن جهةٍ أخرى أن معرفتك هذه الأقسام مفيدٌ في فهم بعض المباحث التي ستأتينا بعد قليل حيث سيورد المصنف بعد قليل مباحث متعلقة بالتقييد للمطلق، والتخصيص للعام، وصرف الأمر بالقرينة عن ظاهره، وكل هذا في الحقيقة إنما هو من باب البيان بالمعنى العام، لا بالمعنى الضيق الذي هو أحد أنواع البيان الذي قد يعني يتساهل كثير من المتأخرين الأصوليين بتخصيص هذه اللفظة عليه.

وهذا التقسيم الذي ذكرته لك مهم جدًّا لكي تعرف جميع صور البيان، فإن صور البيان لا تخرج عن هذه الثلاث قسمان، والقسم الثاني له حالتان، فتكون ثلاثة صورٍ لا يخرج عنها اللفظ المبيَّن.

وقول المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: **(يقابل المجمل)**.

عبَّر المصنف بقوله: **(يقابل)**؛ أي أنه مقابلٌ للمجمل، فما يكون للمجمل من صفةٍ يكون مقابلها في المبيَّن.

وعبَّر المصنف بالمقابلة مع أن بعضًا من أهل العلم كابن النجار الفتوحي قابل بالضد، فقال: {إنه ضده}، فجاء بعده البهوتي فقال: {بل إن المبيَّن نقيض المجمل وليس ضده} {نقيض}، وذكر تلميذ البهوتي وهو الخلوتي قال: {لوجود استشكالاتٍ على التعبير بالضد}.

وذلك كما تعلمون أن اللفظين إذا كانا نقيضين فإنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأما إذا كانا ضدين فإنها لا يجتمعان لكن قد يرتفعان، فيأتي غيرهما، واللفظ لا يوصف إلا إما بكونه مبيِّنًا، أو بكونه مجملًا.

والصواب: أننا حيث قلنا: إن المبيَّن أشمل من المجمل فإنه يدخل حتى في تبيين المبيَّن قبل ذلك، فإنه يكون التعبير بالمقابلة أدق كما عبَّر المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

وقوله: **(يقابل المجمل)**؛ أي حيث عرفت المجمل بتعريفٍ، فإن المبيَّن يقابله، وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نُعَرِّف المبيَّن بأنه اللفظ. دائمًا اعرف أن المبيَّن هو اللفظ، فنقول: إن المبيَّن هو الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، فلا يحتمل غير المراد منه، بخلاف المجمل فإنه يحتمل المراد منه غير المراد.

"أما البيان، قال في [العدة] و[التمهيد]: إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه".

الأصوليون -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يفرّقون بين المبيَّن والبيان، وقبل أن أذكر ما فرَّق به المصنف بين البيان والمبيَّن لا بد أن نورد توضيحًا لاستخدام الأصوليين لمصطلح (**البيان**).

فقد ذكر الأصوليون: **أن البيان يطلق على ثلاثة استخدامات:**

❶ **الاستخدام الأول:** أنه يطلق على الفعل؛ أي التبيين، فحينئذٍ فيكون فعل المبيِّن بيانًا، وهذا المعنى الأول، وهو الذي أراده المصنف عندما يورد تعريف القاضي أبي يعلى ومن تبعه.

❷ **الأمر الثاني:** أنه يُطلق البيان على متعلق التبيين وهو المدلول، وهو الذي يسمى المبيَّن، فيكون رديفًا للمبيَّن حينئذٍ، إذن فالاستخدام الثاني يكون البيان والمبيَّن مترادفين؛ لأنه من باب إطلاق البيان على متعلق التبيين.

❸ **الاستخدام الثالث:** أنه يُطلق البيان على الشيء الذي يحصل به وهو الدليل.

إذن عندنا ثلاثة استخدامات للبيان:

- تارةً يكون مترادفًا مع المبيَّن، فالبيان والمبيَّن سواء، وذلك إذا أُطْلِق على متعلق التبيين وهو المدلول المبيَّن.

- والحالة الثانية والثالثة يكون مختلفًا، وقد اقتصر المصنف على الحالة الثانية هو أن يكون البيان يُطلق ويقصد به التبيين وهو الفعل.

ولذلك يقول المصنف: (**أما البيان**) هذا يدلنا على أنه يغاير بينهما.

فقال: (**أما البيان، قال في [العدة]**) يعني القاضي أبي يعلى، (**و[التمهيد]**) يعني به أبا الخطاب (**إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه**) وبناءً على ذلك فإن -قبل أن أشرح هذه الألفاظ- فإن الفرق بينهما أن البيان فعلٌ، والمبيَّن اسمٌ للفظ، فالمبيَّن هو اسمٌ لفظي، والبيان هو الفعل وهو الإيضاح.

قول القاضي: (**ومن تبعه**) كأبي الخطاب، ومثله كابن عقيل وغيرهم، قال: (**هو إظهار المعنى**) الإظهار هو الفعل، (**المعنى للمخاطب**)؛ لأنه لا يمكن أن يكون مبينًا إلا باعتبار المخاطَب دون

المخاطِب؛ لأن المخاطَب قد يكون، بل قطعًا سيكون المعنى عنده واضحًا وبيِّنًا، (**وإيضاحه**)؛ أي نفي المعنى المتردد فيه. وهذا الذي مشى عليه القاضي وغيره.

وقد ذكر السَّرْخَسِي، ويصح السَّرْخْسِي في ضبط هذا الاسم، ذكر الضبطين ابن حجر في [تفصيل المنتبه]، فقد ذكر السَّرْخَسِي في أصوله: {أن استخدام البيان بمعنى الفعل وهو إظهار المعنى المخاطب هو استخدام أكثر الحنفية، وكذلك أكثر الحنابلة}.

"مسألة: الفعل يكون بيانًا عند الأكثر، خلافًا للكرخي وبعض الشافعية".

هذه المسألة التي أوردها المصنف فيها إشارة لما يكون به البيان.

والبيان يحصل بأمرين:

- إما بالقول. وهذا بإجماعٍ ولا خلاف فيه.
- وإما أن يكون بالفعل، وهو الذي أورد المصنف فيه الخلاف.

يقول المصنف: (**الفعل**)؛ أي فعل المخاطِب (**يكون بيانًا**)؛ أي بيانًا للفظه الذي تكلم به.

وقوله: (**يكون بيانًا**)؛ أي سواءً سبق هذا الفعل إجمالٌ أم لا، فقد يكون ذلك الفعل مقيِّدًا لمطلقٍ، أو مخصِّصًا لعموم، وقد يكون بيانًا ابتدائيًّا هكذا.

وقول المصنف: (**الفعل**) طبعًا المراد فعل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- (**يكون بيانًا عن الأكثر**) هذا قول أكثر الفقهاء كما نص على ذلك جماعة منهم السرخسي وغيره، وممن جزم به من أصحاب أحمد القاضي وتلامذته كأبي الخطاب وابن عقيل، والموفق، والشارح، وابن مفلح، وكثيرون ينصون على هذا.

وأمثلته كثيرة جدًّا:

فإن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم**»:

- فبيَّن صفة الحج والطواف والعمرة.
- وكذلك بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أفعال الصلاة، ونُقِلَت عنه كأفعال.

- ومثله الوضوء لما نقل عثمان -رَضِيَ الله عَنْهُ- صفة وضوء النبي -رَضِيَ الله عَنْهُ-.

وقوله: (**خلافًا للكرخي من أصحاب أبي حنيفة وبعض الشافعية**).

وهذا القول الذي نقله عن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي نقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في [التبصرة] وقال: {إن بعض أصحاب الشافعي قالوا: لا يجوز البيان بالفعل وفاقًا للكرخي، وبناءً على ذلك فإنهم يقولون: إن فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يخص به عموم، ولا يُقيَّد به مطلق، ناهيك أن يبيَّن به المجمل}. صَرَّح بهذه الأمور الثلاثة أو بعضها الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في [التبصرة]. وهذا خلافًا كما ذكر المصنف لقول أكثر أهل العلم.

"مسألة: يجوز عند الأكثر كون البيان أضعفَ مرتبة، واعتبر الكرخي المساواة".

هذه المسألة التي أوردها المصنف من المسائل التي طال فيها الجدل، وهي من المسائل المتعلقة باللفظ المبيَّن مع اللفظ المبيِّن، فإذا ورد لفظان أحدهما مبيَّنٌ، والأخر مبيِّنٌ.

وقد مر معنا قبل قليل:

أن اللفظ المتقدم وهو المبيَّن:

- قد يكون مجملًا.
- وقد يكون عامًّا.
- وقد يكون مطلقًا.

والتبيين يكون:

- إما بتقييد.
- أو بتخصيص.
- أو بتوضيح المجمل؛ أي بتوضيح معناه، وقد يكون غير ذلك.

★ **في هذه المسألة أورد المسائل المتعلقة بالنظر للمبيِّن والمبيَّن باعتبار القوة والضعف، فهل يلزم أن يكونا في درجةٍ واحدة، بمعنى أن يكونا متساويين، أم يجب أن يكون المبيَّن وهو**



اللفظ المبيَّن الواضح يكون أقوى من اللفظ المجمل ونحوه، أم لا يلزم ذلك ويجوز أن يكون أضعف؟

هي ثلاثة أقوالٍ بالقسمة العقلية لا يوجد غيرها.

وقبل أن نبدأ بما ذكره المصنف: **أريد أن نعرف أن القوة والضعف يُنظَر لها من جهتين أوردهما المصنف كاملتين:**

❶ **الجهة الأولى:** باعتبار قوة الرتبة.

❷ **والجهة الثانية:** باعتبار قوة الدلالة.

بدأ المصنف أولًا: بالنظر إلى اعتبار قوة الرتبة بين اللفظ الذي يكون مبيَّنًا، واللفظ الذي يكون مبيِّنًا له.

ومعنى قولنا: أنه باعتبار الرتبة: أي باعتبار قوته هل هو متواترٌ أم آحاد؟ فإن مرتبة المتواتر أعلى من مرتبة الآحاد. وهذا معنى قوة الرتبة.

ذكر المصنف القول الأول فقال: (**يجوز عند الأكثر كون البيان أضعف مرتبةً**).

(**أضعف مرتبةً**)؛ يعني أن يكون باعتبار الثبوت، فيجوز أن يكون البيان بالآحاد لمتواترٍ. وهذا القول الذي نسبه المصنف لـ(**الأكثر**) هو أكثر أهل العلم وأكثر فقهاء الحنابلة كذلك، فهو المشهور عند المذاهب الأربعة، ونص عليه أكثر أصحاب أحمد، فممن جزم به القاضي وتلامذته كأبي الخطاب وغيره، وابن مفلح والموفق، وأكثر أصحاب الإمام أحمد.

وقد ذكروا أن هذا القول وهو قول الأكثر قد نص عليه أحمد، فقد جاء في رواية الفضل بن زياد: أن أحمد سئل عن حديث: «أَنَّ السُّنَّة قَاضِيَة عَلَى الْكِتَاب» **فقال أحمد:** {ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكن السنة تفسر الكتاب وتبيِّنه} فنص أحمد على أن السنة مبيِّنة للكتاب، وإن كانت أضعف مرتبةً بأن كانت آحادًا.

وأمثلة كون السنة مبينة للقرآن أكثر من أن تُحصى عددًا، بل هي كثيرة جدًّا، وأغلب ما في السنة من تقييدٍ، وتخصيصٍ، وتبيينٍ للمجمل هو من هذا الباب.

القول الثاني الذي أورده المصنف قال: (**واعتبر الكرخي المساواة**).

أي أن الكرخي قال: {أنه لا بد أن يكون المبيَّن والمجمل متساويين في القوة، فالأضعف لا يكون بيانًا للأقوى من حيث الرتبة}.

وهذا القول يعني عندما قال: {أنه إن لزم من المساواة} يقصد بألا يكون أضعف، وأما إن كان أقوى فلا شك أنه جائز، فالقرآن يبين السنة عنده من باب المفهوم الأولوي كما لا يخفى. هذان قولان أوردهما المصنف.

هناك في المسألة قولٌ ثالث: لم يورده المصنف وهي قول عند بعض أصحاب أحمد قال به ابن حمدان في [المقنع]، وغيره: {وهو أن البيان لا يصح أن يكون أضعف ولا مساوي، بل لا بد أن يكون أقوى}. وهذا نُسِب لابن حمدان.

وأما قول الكرخي الذي ذكره المصنف فقد قال به من الحنابلة الطوفي في جزءٍ له صغير غير الذي قرره في شرح [مختصر الروضة]، فإنه في شرح [مختصر الروضة] قرر قول الجمهور وهو أنه يجوز بيان الأضعف، لكنه في جزءٍ له صغير سماها قاعدة جليلة في الأصول طُبِعَت قرر في هذا الجزء أنه لا بد من المساواة، لا بد أن يكون مساويًا، ثم ذكر قال: {ولكن الجمهور على القول بأنه يجوز البيان بالأضعف من حيث الرتبة} فالتخريج على قول الجمهور، ولكنه من حيث التنظير ذهب لقول الكرخي.

"ويعتبر كون المخصِّص والمقيِّد أقوي دلالةً عند القائل به".

هذه هي المسألة الثانية وهو التبيين باعتبار القوة؛ أي باعتبار قوة الدلالة:

وقبل أن أبدأ في الخلاف في هذه المسألة، وتوضيح ما أورده المصنف؛ لأن كلام المصنف يحتاج إلى توضيح، عندما نقول: قوة الدلالة؛ أي في الوضوح في المعنى، وهذا واضح وخاصةً في المجمل، وفي المبيَّن، فإنه المجمل إذا كان مترددًا بين معانٍ فلا بد أن يكون أوضح منه على سبيل التبيين لكي يكون مبيِّنًا، فلا يبيِّن اللفظ المجمل ما كان مجملًا مثله، فالمجمل لا يزيده إلا إجمالًا.

اختلف العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- في هذه المسألة وهي كون المبيَّن أقوى من حيث الدلالة مما بُيِّن به على ثلاثة أقوال، وانتصر المصنف للأخير ووقف عند الأخير.

ولذلك من المهم ذكر الأقوال الثلاثة:

❶ **أول هذه الأقوال الثلاثة:** {أنه لا يصح البيان بالأضعف دلالةً}. وهذا الذي جزم به الطوفي في شرح المختصر]، ونسبه المرداوي لابن الحاجب، والآمدي، وابن حمدان كذلك في [المقنع]؛ أي المقنع في كتب الأصول.

❷ **القول الثاني:** {وهو أنه يجوز البيان أضعف دلالةً من المبيَّن به، أو اللفظ المبيَّن}. وهذا القول ذكر المرداوي أن عليه أصحاب الإمام أحمد وقول الأكثر

❸ **القول الثالث:** هو الذي أورده المصنف وهو التفريق بين نوعين:

- النوع الأول: إذا كان المبيَّن لعامٍّ أو مطلق.
- والحالة الثانية: إذا كان المبيَّن لمجملٍ.

قال: (**فإن كان المبيَّن لمطلقٍ أو عامٍّ فلا بد أن يكون أقوى دلالةً ليكون حينئذٍ واضحًا وظاهرًا في الدلالة على المعنى، وأما إذا كان المبيَّن مجملًا فلا يشترط أن يكون أقوى منه، وإنما يكتفي بأقل دلالةٍ تدل عليه**) هكذا ما ذكره.

وهذا التفصيل القول الثالث هو الذي اختاره الآمدي، وقد جزم ابن مفلحٍ أنه هو مراد الفقهاء، قال: **{وأحسبه اتفاقًا}** وهو الذي ذكره المصنف.

انظر معي، ما هي عبارة المصنف؟

يقول الشيخ: (**ويعتبر كون المخصِّص والمقيِّد**) فالمخصص والمقيد هو اللفظ المبين الذي جاء بعد العموم، وبعد الإطلاق.

(**أقوى دلالةً**) مفهوم ذلك أن المبيَّن إذا كان للإجمال فلا يلزم أن يكون أقوى دلالةً.

وقد ذكر ابن مفلح أن هذا القول قال: {أحسبه اتفاقًا بين أهل العلم، ويكون بين ذلك} يعني قد جمع بين الأقوال تبعًا للآمدي.

وقول المصنف: (**عند القائل به**) يعني أنه يلزم أن يكون أقوى دلالةً عند القائلين: بأنه يصح تخصيص المتواتر بالآحاد، وتقييد المتواتر بالآحاد، إذن فقوله: (**عند القائل به**)؛ أي عند القائل بأنه يصح تخصيص وتقييد المتواتر بالآحاد.

."مسألة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عند من يقول بتكليف ما لا يطاق".

هذه المسألة وهي مسألة (**تأخير البيان**) أريد أن نعرف مسألة لفظان متقاربان الفرق بينهما حرف، هذا الحرف يتغير فيهما الحكم.

(تأخير البيان) يقول العلماء: تنقسم إلى قسمين:

❶ تأخير البيان عن وقت الحاجة.

❷ والثانية: تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

ففرق بين مسألتين:

- عن وقت الحاجة.
- وإلى وقت الحاجة.

المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بدأ بأول المسألتين، وسيورد المسألة الثانية بعدها وهي مسألة (**تأخير البيان عن وقت الحاجة**)، ويجب أن تعلم أنه لا تلازم بين المسألتين، فإن بعض الناس قد يقول بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة مع منعه من تأخيره عن وقت الحاجة، فلا تلازم، ليس كل من قال بالجواز في الثانية قال بالأولى.

بدأ بالمسألة الأولى: فقال الشيخ: (**لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة**) هذا القول جزم به عامة الأصوليين، والذي نص عليه من فقهاء الحنابلة بالعشرات، ودائمًا يستدلون بها في كتب الفقه، والاستدلال بها كثير جدًّا، فيقول: {إن الحاجة لهذا الحكم جاءت في عهد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يبيّن بتقييد مطلقٍ، أو بتخصيص عامٍّ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فحينئذٍ فإن هذا ليس على سبيل الوجوب، وإنما هو على سبيل الندب أو نحو ذلك من استدلالاتهم}.

والقول بأنه (**لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة**) حُكِيَ الاتفاق عليه، ممن حكى الاتفاق عليه ابن عقيل حكى الاتفاق عليه، وممن حكى الاتفاق عليه أيضًا الشيخ تقي الدين في أكثر من موضع في [بيان تلبيس الجهمية]، وفي [درء التعارض]، وكثير من أهل العلم حكوا الاتفاق عليه.

وقول المصنف: (**إلا عند من يقول بتكليف ما لا يطاق**)؛ أي إلا القائلون بتكليف ما لا يطاق فإنه يمكن ذلك.

صورة ذلك:

- قالوا: لو أن الشارع قال: صلِّ غدًا ولم يبيِّن لنا صفة الصلاة وكيفيتها حتى جاء الغد، فإنه مأمورٌ بالصلاة ولم يبين له صفتها، فحينئذٍ يقولون: إن هذا ممنوع، فيكون من باب التكليف بما لا يطاق.

- كذلك أيضًا لو قال: آتِ الزكاة إذا تم حولك، ثم بعد ذلك لم يبيِّن له ما المال المزكَّى، ولا صفة الزكاة، ومن الذي يُعطى الزكاة، وغير ذلك من الأحكام، فدل ذلك على أنه لا بد من التبيين وخاصة إذا كان لتبيين المجمل، إلا إذا كان من باب تكليف بغير المطاق الذي هو المحال، فإن هؤلاء يجوِّزون من باب الجواز العقلي، والذين يقولون بذلك؛ أي بالجواز العقلي لا يرون له وقوعًا في أحكام الشرع، فإنه لم يقع في الشرع تكليفٌ بمحالٍ. كذا ذكر جماعة من الأصوليين.

"قال أبو العباس: وتأخير البيان لمصلحةٍ هو البيان الواجبُ أو المستحبُّ".

هذا الكلام الذي نقله الشيخ أو المؤلف عن أبي العباس وهو الشيخ تقي الدين هو بمثابة التقييد للمسألة السابقة، فكأن المصنف يقول: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، لكن تأخيره قد يكون مصلحة، لكن قبل وجود وقت الحاجة.

يقول الشيخ تقي الدين في بيان هذه القاعدة التي أوردها هنا، يقول: {التأخير للحاجة إما من جهة المبلِّغ أو المبلَّغ، فالمبلِّغ قد لا يمكنه أن يخاطب الناس جميعًا ابتداءً، ولا يخاطبهم بجميع الواجبات جملة، بل يبلغ بحسب الطاقة والإمكان، وأما المبلَّغ فقد لا يمكنه سماع الخطاب وفهمه جميعًا، وقد يكون السبب الموجب للأمرين من اعتقادين أو عملين...إلى آخر كلامه}.

فمؤدى كلام الشيخ تقي الدين أنه يقول: إن البيان قد يكون في تأخيره، لكن قبل وقت الحاجة مصلحة، قد يكون فيه مصلحة، وهو تأخير البيان؛ أي قبل وقت الحاجة هو البيان الواجب أو المستحب، فيجب الإتيان به أحيانًا.

فمراد المصنف إذن ليست الفورية، فالبيان هو المشروع، بل إن التأخير قد يكون هو المستحب، أو هو الواجب، لكن بشرط ألا يصل إلى وقت الحاجة.

مثال وقت الحاجة: أن يكون مضيَّقًا بزمنٍ، فينقضي ذلك الوقت المضيق ولم يكن قد أتى بالبيان.

. **"وفي تأخيره إلى وقت الحاجة عن إمامنا روايتان، ولأصحابنا قولان"**.

هذه المسألة الثانية التي أوردها المصنف وهو (**تأخير البيان إلى وقت الحاجة**).

❶ الأولى (**عن وقت الحاجة**).

❷ والثانية (**إلى وقت الحاجة**).

معنى ذلك: أنه هل يجوز أن يؤخر الشارع البيان عن وقت الخطاب إلى حين وقت الحاجة وهو وقت الامتثال بأن يكون فيها الواجب مضيقًا ويجب الامتثال فيه؟

قال المصنف: (**فيه عن إمامنا روايتان**)؛ أي منقولتان عن الإمام أحمد. جزم بأنهما روايتان جماعة منهم ابن عقيل، وغيره.

قال: (**ولأصحابنا قولان**)؛ أي قولان في هذه المسألة.

والقولان في هذه المسألة:

أحدهما: أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وهذا القول قول جماعة من أصحاب أحمد منهم أبو عبد الله بن حامد شيخ القاضي، وتلميذه القاضي أبو يعلى، وتلامذته أبو الخطاب، وابن عقيل، والحُلواني، وكثير من المتأخرين كالطوفي وغيره.

وقد أُخِذَت هذه الرواية وهو (**جواز التأخير إلى وقت الحاجة**) أُخِذت من كلام أحمد في رواية صالح حينما قال: {إذا وردت الآية عامةً يُنْظَر ما جاءت به السنة، فإنه دليلٌ على ظاهرها} فأُخِذَ من ذلك أنه يدل على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

القول الثاني: أنه لا يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة:

أي لا يجوز تأخيره من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وقد نقلها نصًّا عن الإمام أحمد أبو الحسن التميمي في جزئه في [الأصول]، واختارها أبو الحسن، ووافقه أبو بكر عبد العزيز غلام الخلَّال. هذان القولان في المسألة.

هناك قولٌ ثالث نقله في [المسودة] عن غير أصحاب أحمد، ونقله في [التمهيد] عن بعض أصحاب أحمد وهو التفريق بين نوعي المبيَّن:

فقالوا: {إن كان البيان لمجمل فإنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وأما إن كان البيان لعمومٍ، فلا يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة}. هذا القول نسبه في[التمهيد] لبعض أصحاب أحمد، وإنما هو مشهور عن كثر من أصحاب الشافعي كما في [المسودة]، فقد ذكر في [المسودة]: أنه قاله ابن حامد المروزي، وبه قال صيرفي وجماعة من الشافعية.

إن هذه ثلاثة أقوال في المسألة.

- **ثمرة الخلاف في هذه المسألة**: فيما إذا جاء لفظٌ عامٌّ يحتاج تخصيصًا، أو مطلق يحتاج إلى تقييد، وتراخى عنه قبل وقت الحاجة، فهل نقول: إن هذا المتراخي عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة هل هو مقبول أو ليس مقبول؟ هو متفرعٌ عن هذه المسألة.

"مسألة: يجوز على المنع تأخير إسماع المخصِّص الموجود عند الأكثر، ومنعه أبو الهذيل والجبائي، ووافقا على المخصِّص العقلي".

المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بعدما تكلم عن هذه المسألة شرع بالتفريع على المنع؛ أي على المنع عن تأخير البيان عن وقت الخطاب، فذكر أمورًا وهي:

❶ تأخير الإسماع؛ أي إسماع المكلف للبيان.

❷ ثم ذكر بعدها تأخير تبليغ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالبيان.

❸ ثم ذكر المسألة الثالثة وهي التدرج في البيان.

وكل هذه الأمور الثلاثة مبنية المنع.

يقول الشيخ أولًا: (**يجوز على المنع**)؛ أي على القول بأنه يُمنع تأخير البيان عن وقت الخطاب، يقول: (**يجوز على المنع تأخير إسماع المخصِّص الموجود**)؛ يعني يجوز أن الله -عَزَّ وَجَل-.

الجواز: هو الجواز العقلي.

أن الله -عَزَّ وَجَل- يؤخر إسماع المكلفين، قوله: (**إسماع**) أي إسماع المكلف، **والمكلَّف** المراد به المكلف الذي دخل في اللفظ المتقدم كالعموم.

(**المخصِّص**)؛ يعني يؤخر إسماعه اللفظ المخصص للعموم (**الموجود**).

عبارة (**الموجود**) هنا صفة للمخصِّص؛ يعني أن الدليل المخصِّص موجود ونزل؛ لكن الله -عَزَّ وَجَل- لم يُسمعه لعباده إلا بعد ذلك. وهذا يدلنا على مسألة قضية خفاء الحكم عن بعض الناس، وتأخر علمهم به.

قوله: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر الأصوليين، ممن جزم به أبو الخطاب، وأبو البركات، وقال ابن مفلح: {عندنا وعند عامة العلماء ذلك}.

ثم ذكر المصنف أنه خالف في هذه بعض المعتزلة، فقال: (**ومنعه**) وهو القول الثاني.

ومفاد قولهم: أنه يجب أن يكون جميع الموجودين أن يكونوا عالمين باللفظ المخصص وجوبًا وأن يسمعوه، فكل من كان في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يجب أن يسمعوا جميعًا خطابه المخصِّص، ولا يجوز أن يعلمه بعضهم دون بعضهم. هذا كلام أبو الهذيل والجبائي وهم من المعتزلة. إذن هذا مفاد قولهم هو {إسماع الجميع لا البعض}.

قوله: (**ووافق**) أي أن أبا الهذيل والجبائي حينما قالوا: لا بد من تعميم الجميع بالإسماع، لكنهما استثنيا من ذلك شيئًا واحدًا، وهو إذا كان المخصِّص عقليًّا.

قال: (**ووافق على المخصِّص العقلي**)؛ أي جوز أن يُسمع الله -عَزَّ وَجَل- المكلفين الخطاب العام المخصوص بالأدلة العقلية من غير إسماعهم الدليل المخصِّص، ولا يجوز إسماعهم الخطاب العام المخصص من الأدلة السمعية إلا مع إسماعهم الدليل المخصِّص معها.

وهذه المسألة يعني واضحة، ويقولون: إن الأدلة عليها منعقدة، يعني يكاد يكون إجماعًا.

فعلى سبيل المثال: وهي مسألة يعني قد تكون من مسائل الاعتقاد يقولون: {إن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:١١] هذه عامةٌ في جميع الأبناء أنهم يستحقون الإرث، ثم إنها قد خُصِّصت بقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاء لَا نُورَث» وفاطمة -رَضِيَ الله عَنْها- لم تسمع المخصِّص.

فحينذاك نقول: ومع ذلك فإن هذا المخصص صحيح وإن لم تسمعه فاطمة -رَضِيَ الله عَنْها- ولم تعمل به. هذا مثال، وأمثلته كثيرة جدًّا، فكم من الأحاديث التي خفيت عن بعض العلماء وهي مخصصة أو مقيدة، وخاصةً من الصحابة نتكلم لم يعلموا بها إلا بعد وفاة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ، وهذا يدلنا على تهافت (٣٩:٤٤) قول أبي الهذيل والجبائي في هذه المسألة.

."مسألة: يجوز على المنع تأخير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة عند القاضي والمالكية".

هذه المسألة في مسألة شبيهة السابقة، السابقة في (**إسماع المكلفين الخطاب**)، وهذه أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هو الذي يؤخِّر إسماع الجميع كلهم لا يبلغهم، في الأولى بُلِّغَ بعضهم، وبعضهم لم يسمع، والسماع إما أن يكون بالنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو بالنقل عنه والرواية.

الثانية: لا، النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يبلغ أحدًا.

يقول الشيخ: (**يجوز على المنع**) وسيأتي إن شاء الله التعليق على الجواز على المنع.

قال الشيخ: (**يجوز على المنع تأخير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة**) يعني أنه يؤخر تبيين الحكم كالتقييد والتخصيص إلى حين الحاجة.

قال: (**عند القاضي**)؛ أي القاضي أبي يعلى، ووافق القاضي جماعة ممن وافقه من تلامذته ابن عقيل، بل حكاه ابن عقيل عن الجمهور، وذكر هذا القول المجد، ونسبه لأكثر أصحاب الإمام أحمد، وصححه جمعٌ من المتأخرين كابن النجار والفتوحي وغيرهم.

قال: (**والمالكية**) أيضًا على ذلك.

. "ومنعه أبو الخطاب وابن عقيل مطلقًا".

(**ومنعه**) هذا هو القول الثاني: وهو أنه لا يجوز تأخير تبليغ النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الحكم إذا بلغه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- إلى وقت الحاجة.

قال: (**ومنعه أبو الخطاب وابن عقيل مطلقًا**) أبو الخطاب وابن عقيل منعا من ذلك، قالوا: لأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- مأمورٌ بالتبليغ، والأصل في الأمر الفورية، فيجب من حين أن يعلم النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالمخصِّص، أو يعلم بالمقيِّد فإنه يجب أن يبلغه لأمته، ويُمنع تأخيره ولو كان إلى وقت الحاجة. هذا كلام أبي الخطاب وابن عقيل في هذه المسألة.

وظاهر كلام أبي البركات لأنه نقل قول أبي الخطاب وسكت: أنه يوافق قولهما.

لأن القاعدة عند الفقهاء والأصوليين: أن من نقل قول غيره وسكت ولم يعترض عليه، أو يأتي بلفظٍ يدل على ضعفه كقول: قيل، ونحو ذلك، أو ذُكِر فإنه يكون قولٌ له، فإن مجرد النقل يعتبر يعني قبولًا بهذا الرأي وخاصةً من أصحاب الوجوه الذين يُعْتَد بقولهم واحتجاجهم.

قوله: (**ومنع أبو الخطاب وابن عقيل مطلقًا**)، قوله: (**مطلقًا**)؛ أي باعتبار الحالتين سواءً كان البيان لمجملٍ، أو كان البيان لعامٍّ ومطلق يمكن العمل بهما.

إذن فقوله: (مطلقًا) يشمل الحالتين:

- بيان المجمل.
- وبيان العام والمطلق.

فليس خاصًّا ببيان المجمل فقط الذي يتوقف العمل به على المبيِّن له، وإنما هو أعم من ذلك، فإنه يشمل حتى المخصِّص والمقيِّد.

من الأمثلة التي تدل على يعني تطبيق قول الجمهور:

أن الله -عَزَّ وَجَل- لما ذكر آية الغنيمة ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾[الأنفال:٤١] هذا التخميس للغنيمة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- عامٌّ لم يُستثنى منه أحد.

ثم إن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما جاء السَّلَب لم يُخَمِّس السَّلَب، وإنما أعطاه كاملًا لمن سلبه، ففعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان من باب التخصيص له.

هذا التخصيص قالوا: مع علم النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- به فقد جاء عنه أنه قال بعد ذلك: «إِنَّ الْقَاتِلَ لَهُ السَّلَب»، فتعبيره أو «أَنَّ السَّلَبَ لِلْقَاتِلِ»، فهذا التعبير يدل على أنه لا يُخَمَّس، ولكنه كان متأخرًا، فبينه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيكون من باب يعني تأخير التبليغ.

."مسألة: يجوز على الجواز التدريج في البيان عند المحققين".

قول المصنف: (**يجوز على الجواز**)؛ أي على الجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وليس الجواز عن وقت الحاجة، نحن نتكلم في المنع والجواز في الجواز إلى وقت الحاجة، وعن وقت الحاجة.

إذن قوله: (**يجوز على الجواز**)؛ أي الجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجةِ.

قوله: (**التدرج في البيان**) بمعنى أن يبيَّن المجمل شيئًا فشيئًا، وألا يُبيَّن مرة واحدة.

مثال ذلك:

قالوا: لو أنه قيل: اقتلوا المشركين، ثم بعد فترةٍ قيل: اقتلوا المشركين المحاربين، ثم بعد فترةٍ قيل: اقتلوا المشركين المحاربين بعد انقضاء الأشهر الحرم التي أنتم فيها، ثم قيل بعد ذلك: اقتلوا المشركين المحاربين بعد انقضاء الأشهر، ثم زيد قيودٌ أخرى بين فترةٍ وأخرى، هذا يسمى التدرج.

قول المصنف: (**يجوز على الجواز التدرج في البيان**) عرفنا معنى التدرج في البيان.

(**عند المحققين**)؛ أي عند محققي أهل العلم. طبعًا التعبير بـ(**عند المحققين**) هذه عبارة ابن مفلح أتى بها المصنف، فإن ابن مفلح يقول: {عندنا وعند المحققين}.

وممن جزم بذلك من أصحاب أحمد الموفق ابن قدامة، والشيخ تقي الدين، وابن القيم في [البدائع]، والمرداوي، وتبعه المتأخرون كابن النجار، ويوسف بن عبد الهادي، وغيرهم.

وقول المصنف: (**عند المحققين**) يدلنا على أن في المسألة خلافًا.

وقد ذُكِرَ في هذه المسألة أقوال، منها:

- أنه لا يجوز مطلقًا التدرج في البيان، وإن قلنا بجواز تأخر البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.
- وقيل: يجوز التدرج في بيان المجمل، ولا يجوز التدرج في بيان العموم وإن كان في بيان العموم خلاف التدرج فيه.
- وقيل: هناك أقوال أخرى، لكن عامة أهل العلم كما ذكرت لكم على أنه يجوز التدرج، وهذا التدرج كثير جدًّا مثل الخمر تُدرِّج فيها وهكذا من الأحكام المتعلقة بالتدرج.

"مسألة: وفي وجوب اعتقاد عموم العام والعمل به قبل البحث عن المخصص، عن إمامنا روايتان، ولأصحابنا قولان".

هذه المسألة هي مشهورة عند بعض الأصوليين بأنهم يجعلونها على هيئة سؤال، فيقولون:

هل عدم المخصِّص شرطٌ في العموم، أم أن عدم المخصِّص معارضٌ للعموم؟ ما معنى ذلك؟

يعني هل لكي نحكم على لفظٍ بأنه عامٌّ لفظًا ودلالةً أننا نبحث فننفي وجود مخصص، أم نقول: أن اللفظ الذي صيغته العموم تكون دلالته العموم إلا أن يَرِد عندنا معارض؟ هذا هو معنى المسألة.

يقول المصنف: (**وفي وجوب اعتقاد عموم العام**)؛ يعني إذا جاءنا لفظٌ عامٌّ بأحد صيغ العموم المتقدمة، فهل يجب اعتقاد عمومه، ويترتب على (**اعتقاد العموم**) يعني العمل به مباشرةً كما سيذكر المصنف.

وقوله: (**في وجوب اعتقاد العموم**)؛ أي في حال من حين يأتيه خبر العموم مباشرةً.

قوله: (**والعمل به**)؛ أي والعمل باللفظ العام (**قبل البحث عن مخصصه**)؛ أي قبل البحث عن اللفظ المخصص، هل يجب ذلك أم لا؟

قال: (**فيه عن إمامنا روايتان**) وهاتان الروايتان حكاهما جماعة، منهم القاضي وابن عقيل، وسأذكر من أين أُخِذَت هاتان الروايتان بعد قليل.

قال: (**ولأصحابنا قولان**).

إذن العلماء لهم مسلكان.

قبلًا أذكر القولين:

❶ **القول الأول:** منهم من يقول: أنه يجب اعتقاد العموم والعمل به في الحال قبل البحث عن مخصص، وحينئذٍ يقولون: إن عدم المخصِّص ليس شرطًا في العموم، وإنما هو معارض.

❷ **والقول الثاني يقولون:** إنه لا يجب العمل بالعام إلا بعد البحث عن مخصص ونفي وجوده، فإذا بحثت عن مخصص ونفيت وجوده فحينئذٍ نقول: يجب عليك اعتقاد عموم العام والعمل به.

ومؤدى ذلك: أننا نقول: إن عدم المخصص شرطٌ للعموم، فلا يكون اللفظ العام بصيغته عامًّا بمدلوله إلا إذا علمنا أو غلب على ظننا -سيأتينا في هذه المسألة- أنه لا يوجب المخصص.

هذه المسألة فيها قولان نأخذهما بسرعة:

القول الأول أو الرواية الأولى كما ذكر المصنف: (**قولان، روايتان**)، الرواية عن أحمد، والقول لأصحابه.

طبعًا تعرفون الفرق بين القول وبين الوجه:

- فحيث قلنا: إنها قول، فمعناها أنه قال به أصحاب أحمد، وقد يكون روايةً عن أحمد.
- ولكن إذا قلنا: وجه، فمعناها أنها قولٌ لأصحاب أحمد، ولم تُنقَل من كلام أحمد.

إذن فلفظة (القول) واسعة تشمل الرواية وتشمل الوجه.

❶ **القول الأول وهي رواية عن أحمد:** أنه يجب الاعتقاد والعمل به في الحال.

وهذا قول أكثر أصحاب أحمد منهم أبو بكر عبد العزيز في كتاب [التنبيه]، القاضي، ابن عقيل، الموفق، الحلواني، أبو البركات، الطوفي، وابن حمدان، وكذلك القطيعي، وجزم به كثير من أصحاب أحمد حتى قال المرداوي: {قال به أكثر أصحابنا}.

أُخِذَت هذه الرواية كما قال القاضي: {من ظاهر كلام أحمد}.

وذلك أن عبد الله لما سأل أحمد عن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾[المائدة:٣٨]، وذكر له أن قومًا يقولون: لو لم يجئ فيها بيانٌ عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- توقفنا، **فرد أحمد ذلك فقال:** {قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء:١١] كنا نقف عند ذِكْر الولد لا نورِّثه حتى ينزل الله: أَلَّا يَرِثَ قَاتِلٌ وَلَا عَبْد}.

قال القاضي أبو يعلى: {وظاهر هذا الحكم به}؛ أي بالعموم في الحال من غير توقف. إذن هذه الرواية الأولى.

❷ **الرواية الثانية:** أنه لا يجب ذلك، بل لا يلزم اعتقاد العموم والعمل به إلا بعد البحث والطلب عن المخصِّص، ثم عدم الوصول له، وعدم الدلالة إليه؛ أي إلى المخصص.

وهذا القول اختاره من أصحاب أحمد أبو الخطاب، ونُسِبَ للحُلْواني؛ لأنه اُخْتُلِف في نسبته للحلواني:

- فالذي في [المسودة]: أن الحلواني يرى القول الأول.
- والذي في [التحبير]: أنه يرى هذا القول.

ولكن انتصر لهذا القول الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فانتصر لهذا القول في [المسودة] في موضعين متواليين، وذكر الشيخ تقي الدين: [أن القاضي أبا يعلى كان في أول أمره يذهب لهذا الرأي، ثم رجع للقول الثاني} الذي حكيناه أولًا.

قد أطال الشيخ تقي الدين على ذلك، بل قال: {إن ألفاظ الإمام أحمد كالصريحة في نصرة الرواية التي اختارها أبو الخطاب}، وَيَقصد بذلك التي يعني ما نقله صالح أن أحمد قال: {إذا كان للآية ظاهر

يُنظر إلى ما عملت السنة فهو دليلٌ على ظاهرها}، فقوله: {ما عملت السنة} يدل على أنه لا بد من البحث عن المخصِّص، ثم يُرجَع إليه.

وهذا القول الذي قلت لكم: أنه قول أبي الخطاب، وقول الشيخ تقي الدين وغيرهم ذكر الجُرَّاعي أنه حُكِيَ إجماعًا، **والحقيقة** أنه ليس على إطلاقه، وإنما يقصد به قول الآمدي، اتفق الكل على امتناع العمل بموجب عموم قبل البحث عن مخصص، وهذا ليس على إطلاقه؛ لأن الآمدي بعد ذلك قال: {لكن اختلفوا في اعتقاد عمومه قبل ظهور المخصِّص}، ففرَّق بين المسألتين.

"وقال الجرجاني: إن سمعه من النبي -عليه السلام- على طريق تعليم الحكم وجَب اعتقادُ عمومه وإلا فلا".

قوله: (**وقال الجرجاني**) هذا من أصحاب أبي حنيفة وهو أبو عبد الله الجرجاني.

قوله: (**إن سمعه**)؛ أي إن سمع الصيغة.

(**من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على طريق تعليم الحكم وجب اعتقاد عمومه**)؛ أي وجب اعتقاد العموم، ووجب العمل به من غير توقفٍ فيه.

(**وإلا فلا**)؛ أي وإن سمعه من غير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأن كان غير صحابيٍّ، أو صحابيًّا لكنه سمعه من غير النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه لا يلزمه اعتقاد العموم، بل يلزمه أولًا التثبت، ثم يلزمه أيضًا البحث عن المخصِّص. هكذا ذكر أبو عبد الله الجرجاني.

"وهل كل دليل مع معارضه كذلك كما هو ظاهر كلام إمامنا، أو يجب العمل بالظاهر في غير العموم جزمًا؟ قولان".

هذه المسألة فيها شبه من السابقة.

وجه هذه المسألة: أن الشيخ يقول: الأدلة لها موجب مثل الأمر موجبه ومقتضاه الفورية، ومقتضاه أيضًا الوجوب، والنهي موجبه التحريم، وأيضًا ما يتعلق بالفورية والتكرار، وهكذا من الموجبات المتعلقة به.

يقول الشيخ: هل كل موجبٍ لدليل سواء كان لتحريم، أو وجوب، أو فورية، أو تكرار، أو مثال المسألة التي مرت معنا هل يجب اعتقادها ابتداءً قبل البحث عن المعارض أم لا؟ هذه هي مسألتنا.

يقول الشيخ: (**وهل كل دليلٍ**).

قوله: (**كل دليلٍ**) يشمل الأمر والنهي وغيرها من الظواهر، وقصده؛ أي موجب الدليل هل يلزم اعتقاد الموجب؛ أي موجب الدليل، وهل كل دليل يلزم اعتقاد موجبه وهو الفورية والتكرار مثلًا والتحريم والفساد، وغير ذلك من الأمور؟

قوله: (**كذلك**)؛ أي يأخذ حكم السابقة من حيث أنه يجب الاعتقاد مباشرةً أم لا.

(**كما هو ظاهر كلام إمامنا، أو يجب العمل بالظاهر في غير العموم جزمًا؟ قولان**).

طيب، **اذكر هذين القولين، ثم نرجع لكلام المصنف:**

❶ **القول الأول في المذهب**: أنه يجب العمل بكل دليلٍ سمعه المكلف قبل البحث عن معارضه، فإذا جاءه الأمر امتثله على سبيل الوجوب حتى يعرف الصارف، وامتثله على الفورية حتى يعرف الدليل أنه ليس على الفورية، ومثله التكرار، ومثله أيضًا فيما يتعلق بالنهي في الفساد، وغير ذلك من الأمور.

وهذا القول نسبه ابن مفلحٍ لبعض أصحاب الإمام أحمد ولم يُسَمِّه، وقد جزم به أبو الخطاب، واختاره الشيخ تقي الدين وانتصر له.

❷ **والقول الثاني**: أنه لا يلزم ذلك، بل يلزم البحث. طبعًا أبو الخطاب هنا في هذه المسألة مثل قوله السابق، فإنهم يقولون: يلزم البحث عن المخصِّص، فكذلك أيضًا يلزم البحث عن كل دليل.

قال: (**أو يجب العمل بالظاهر في غير العموم جزمًا**).

إذن القول الأول هو الذي قدمه المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وهو ظاهر كلام أحمد.

القول الأول: أنه لا يلزم العمل بمدلول الدليل حتى نبحث عن المعارض ولا نجده. هذا هو القول الأول الذي قدمه المصنف وهو قول أبي الخطاب وغيره.

➪ **القول الثاني**: قول المصنف: (**يجب العمل بالظاهر في غير العموم جزمًا**) وهذا القول هو قول يعني جماعة من أصحاب الإمام أحمد ولم يُسمَّى.

.✍"وعلى منع العمل هل يشترط حصول اعتقاد جازمٍ بعدم معارض أو يكفي غلبة الظن؟ قولان".

يقول المصنف: (**وعلى منع العمل**)؛ أي على منع العمل بكل دليلٍ حتى يُعلَم عدم المعارِض، وهو القول الأول الذي قال المصنف: إنه ظاهر كلام أصحاب الإمام أحمد.

(**هل يشترط حصول اعتقادٍ جازم بعدم المعارض؟**) وهو الذي أخذ به الباقلاني.

(**أو يكفي غلبة الظن**)؛ أي كفي غلبة الظن بعدم وجود المخصص. وهذا هو قول الأكثر؛ يعني منهم الشيخ تقي، وقال ابن مفلح: {إنه قول ظاهر كلام أصحابنا}، وقاله الأكثر؛ أي يكفي بحث يظن معه انتفاؤه. وهذا هو الظاهر الشريعة كلها مبنية على الظن، وليست مبنية على الجزم.

.✍"والظاهر حقيقةً: هو الاحتمال المتبادر".

بعد ذلك شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بالحديث عن الظاهر، فقال: إن اللفظ الظاهر.

وقبل أن نبدأ بالظاهر لا بد أن نعرف أن الأصوليين المتأخرين يصنفون الألفاظ إلى ثلاثة أقسام:

❶ نصٌّ.

❷ ومجملٌ.

❸ وظاهر.

➪ **والمجمل**: سبق الحديث عنه في الدرس الماضي، إضافةً لما يتعلق بالمبيَّن الذي تحدثنا عنه اليوم.

➪ **والنص**: هو الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا ولا يحتمل غيره، ولم يُفرِدُه المصنف بالحديث، وإنما هو مأخوذٌ من مفهوم كلامه الذي سيأتي بعد قليل.

➪ **وأما الظاهر**: فهو الذي يكون مقابلًا، وهو الذي سيتكلم عنه المصنف بعد قليل.

يقول المصنف: (**والظاهر حقيقةً**).

قوله: (**حقيقةً**)؛ أي أن لفظ الظاهر في الاستعمال الحقيقي، لا في الاستعمال المجازي؛ لأنه قد يُستعمل في استعمال مجازيٍّ على غير هذا المعنى.

قال: (**والظاهر حقيقةً هو الاحتمال المتبادر**).

قوله: (**هو**) يدلنا على أنه ليس اللفظ، اللفظ يوصف بكونه ظاهرًا، والمعنى يوصف بكونه كذلك ظاهرًا؛ ولذلك عبَّر بقوله: (**هو**)، ولكنه حمله على المعنى فقال: (**هو الاحتمال المتبادر**)؛ أي المعنى المحتمل والمتبادر من اللفظ.

.✍ **"واستعمالًا: اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر هو في أحدهما أظهر".**

قوله: (**واستعمالًا**)؛ أي وأما الظاهر في استعمال الأصوليين وكذلك الفقهاء قال: (**هو اللفظ**) فهو يطلق هنا في الاستعمال على الألفاظ.

(**المحتمل لمعنيين فأكثر**) تعبير المصنف بأنه (**اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر**) يُخرِج النص، فإن النص لا يحتمل إلا معنًى واحدًا كألفاظ الأعداد خمسة وستة وعشرة لا تحتمل إلا هذا المعنى.

قال: (**هو في أحدها أظهر**)، تعبير المصنف (**هو في أحدها**) جعلها على سبيل التثنية كذا في [الأصول الخطية]، وقد ذكر ذلك تبعًا لـ[مختصر الروضة]، و[مختصر الروضة] أخذها من [الموفق]، فجعلها من باب التثنية (**هو في أحدهما**).

ولكن الطوفي لما شرح مختصر نفسه، قال: {كنت قد ذكرت أنه على سبيل التثنية، والأصوب أن يقال: هو في أحدها؛ لأنه قد يكون محتملًا لأكثر من معنيين، فالأصوب أن يقال: هو في أحدها؛ أي في أحد المعاني}.

وهذا يعني فيها نكتة: وهي أن الإنسان مهما كتب كتابًا، أو قال أمرًا، فإنه لو رجع على كلام نفسه فإنه سوف سيصحح كلام نفسه، والطوفي كثيرًا في شرحه لـ[مختصر الروضة] يصحح كلام نفسه؛ لأنه لما رجع على كلامه بالشرح والتبيين تبيَّن له أن بعض ألفاظه قد تكون أصوب من بعض؛ فلذلك رجع عن هذا المعنى.

قول المصنف: (**هو في أحدها أظهر**) أيضًا لما ذكرها الطوفي رجع عنها بعد ذلك، فقال: {التعبير بأن الظاهر في أحد معانيه أظهر يلزم منه الدور، ولكن لو قال: هو في أحدها أرجح لكان أصوب}.

ثم زاد بعد ذلك فقال: {لو قال: أرجح دلالةً}؛ لأنه قد يكون الرجحان باعتبار الرتبة والقوة، وقد يكون باعتبار الدلالة؛ فلذلك صَوَّب الطوفي أن يقال: هو في أحدها أرجح؛ أي دلالةً.

ولا شك أن المؤلف يعني أمامه أربعة كتب أساسية، أحد هذه الكتب الأربعة [مختصر الطوفي]، فإنه كان يستفيد منه بعض الجمل بنصها تمامًا من غير تغيير.

"أو ما بادر منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره".

قوله: (**أو**) هذا تخيير في التعريف؛ أي أن تعريف الظاهر بأيٍّ من التعريفين صحيح، ولم يُرجَّح أحد التعريفين؛ لأنه لم يقل: قيل، ولم يقل غير ذلك من الدلائل التي تدل على تضعيف التعريف الثاني.

قوله: (**ما بادرَ منه**)؛ أي اللفظ الذي بادر منه.

(**عند الإطلاق**)؛ أي عند إطلاقه، فيخرج من ذلك ما يتبادر به المعنى بدون إطلاق، وإنما يكون المعنى مأخوذٌ من القرينة المصاحبة له. وهو الذي تقدَّم معنا، وهو المجاز، فإن المجاز يعرف معناه باعتبار قرينته، ولا يؤخذ الحكم منه من لفظه، وإنما بالقرينة المصاحبة له.

قوله: (**ما بادر منه عند الإطلاق معنى**) يُخْرِج ما لا يتبادر منه معنًى مطلقًا، وهذا ما سبق معنا في الدرس الماضي وهو المجمل، فإنه لا يتبادر منه معنى، فلا يكون ظاهرًا(٣٧:٤:١).

قال: (**مع تجويز غيره**)؛ أي تجويز غيره من المعاني ليُخرِج النص.

إذن:

- فقوله: (**ما بادر منه عند الإطلاق**) يُخرِج المجاز؛ فإن المجاز لا يتبادر عن الإطلاق، وإنما عند القرينة.

- وقوله: (**عند الإطلاق معنى**) ليُخرِج المجمل؛ لأن المجمل لا يتبادر منه معنًى.

- وقوله: (**مع تمييز غيره**) ليُخرِج النص؛ لأن النص يحتمل معنًى واحدًا من غير تجويز لمعنًى آخر.

ثم شرع المصنف في حكم الظاهر فقال:

"ولا يُعدل عنه إلا بتأويل".

هذا هو حكم الظاهر: أنه يجب العمل به، ويجب الأخذ بدلالته.

وعبر المصنف: (**لا يُعدَل عنه**) ليشمل الأوامر والأحكام، ويشمل أيضًا الأخبار؛ فإن الأخبار يجب التصديق بها، ولا يجوز الخروج منها (**إلا بتأويل**) وسيتكلم المصنف عن معنى التأويل.

معنى التأويل:

العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: إن التأويل -قبل أن يتكلم المصنف عنه- **التأويل جاء لمعنيين:**

معنى عام: وهو الذي وردت به النصوص الشرعية وهو التفسير، وليس هو المراد عند الأصوليين، ومنه قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لابن عباس: «**اللَّهُمَّ فَقِّهَهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيل**» فهذا ليس مرادًا عند الأصوليين، وإنما الأصوليون له معنًى آخر مختلف، وهو الذي سيورده المصنف بعد قليل، فقال:

"وهو: صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير المرجوح به راجحًا".

قوله: (**وهو**) يعني التأويل.

(**صرف اللفظ عن ظاهره**) الظاهر كما تقدم معنا: هو المعنى المتبادر عند الإطلاق مع تجويز غيره. هذا هو الظاهر، فيكون هو المعنى الراجح، فيُصرَف عن المعنى الراجح لمعنًى مرجوح، المعنى الراجح عند الإطلاق، وليس مطلقًا، وإنما عند الإطلاق.

قوله: (**لدليلٍ**)؛ أي أنه لا يمكن أن يصار للمعنى المرجوح إلا بدليل، وهذا يسمى دليل التأويل.

وهذا الدليل:

- تارةً يكون قويًّا فيكون التأويل قويًّا.
- وتارةً يكون التأويل ضعيفًا، فيكون الدليل ضعيفًا.

- وتارةً يكون متوسطًا بين قوي وضعيف، فيكون متوسطًا وسيأتي في كلام المصنف؛ ولذلك مسألة عن الحديث عن دليل التأويل من أهم الأمور التي تعرف بها صحة المعنى.

قوله: (**يصير المرجوح به راجحًا**)

(**يصير المرجوح به**) قبل ورود الدليل (**راجحًا**) بعد وروده.

وهذا الدليل:

- قد يكون متصلًا.
- وقد يكون منفصلًا.
- وقد يكون يعني قرينةً.
- وقد يكون ظاهرًا.

وذلك له أنواع كثيرة جدًّا متعلقة بهذا الدليل؛ ولذلك يمكن أن يُنظَر فقط لدليل التأويل بنظرٍ متعدد، ويُقسَّم تقسيماتٍ متنوعة.

"ثم قد يبعد الاحتمال فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليلٍ أقوى".

بدأ يتكلم المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- **أنواع التأويل، وأنها ثلاثة:**

❶ تأويلٌ قوي.

❷ وتأويلٌ ضعيف.

❸ وتأويلٌ متوسط.

وهذه القسمة الثلاثية إنما هي على سبيل يعني خلينا نقول: العموم، فليست مجرد ثلاثة أقسام، بل إن القوي درجات، والمتوسط درجات، والضعيف كذلك درجات، فمنه ما هو في غاية الضعف، ومنه ما يكون ضعفه قريبًا وهكذا. لكن التقسيم هنا من باب التقسيم العام أنه يُقسَّم إلى ثلاثة أقسام.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **يُعرَف قوة التأويل وضعفه باعتبار أمرين:**

الأمر الأول: بُعْد الاحتمال، قال: (**ثم قد يبعد الاحتمال**).

والأمر الثاني: الدليل الذي دلَّ على التأويل، وهو الاحتمال البعيد.

هذان الأمران هما اللذان يقوى بهما التأويل ويضعف:

- فإن كان الاحتمال بعيدًا والدليل ضعيفًا، فإنه يكون في غاية الضعف ذلك التأويل.
- وإن كان الاحتمال قريبًا والدليل عليه قوي، فإنه يكون في غاية القوة حينذاك، وهكذا.

وهذه هي نظر الفقيه في الأحكام، ونظر غيره فيما يتعلق بالألفاظ.

يقول المصنف: (**ثم قد يبعد الاحتمال**) وهذا البعد قد يكون في غايته، وقد يكون في قربه؛ يعني ليس بعيد جدًّا وإنما متوسط.

(**فيحتاج في حمل اللفظ عليه**)؛ أي على ذلك المعنى المأوَّل إليه (**إلى دليلٍ أقوى**)؛ يعني فيكون دليلًا قويًّا جدًّا لكي يكون ذلك الاحتمال مقبولًا، فتَجْبر قوة الدليل بعد الاحتمال، فحينئذٍ يدل ذلك على إبعاد الظاهر والأخذ الدليل الذي أُوِّلَ عليه، أو المعنى الذي أُوِّل عليه.

"وقد يقرب فيكفيه أدنى دليل".

(**وقد يقرب**)؛ أي وقد يقرب الاحتمال (**فيكفيه أدني دليل**) فيُقبَل، لكن لو كان الدليل قويًّا لقوي التأويل حينذاك.

"وقد يتوسط فيكفيه مثله".

طبعًا قوله: (**وقد يقرب فيكفيه أدنى دليل**) أيضًا مثلما قلت لكم قبل: هذه أخذها المصنف من الطوفي، ثم إن الطوفي في شرحه لكتاب نفسه اعترض على هذه الجملة وقال: {إن هذا الإطلاق ليس جيد}. واعترض عليها بكلامٍ طويل يمكن الرجوع إليه هناك.

قوله: (**وقد يتوسط**)؛ أي يتوسط الاحتمال بين البعيد وبين القريب.

(**فيكفيه مثله**)؛ أي فيكفيه الدليل المتوسط.

ثم ضرب أمثلةً نأخذها على سبيل السرعة.

"فمن التأويل البعيد تأويل الحنفية قوله –عليه السلام– لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة: «أَمْسِك مِنهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِق سَائِرَهُن» على ابتداء النكاح، أو إمساك الأوائل، والمتبادر من الإمساك الاستدامة، والسؤال وقع عنه".

بدأ المصنف بذكر مثالًا للتأويل البعيد الذي هو بعيد في احتماله ولم يدل عليه دليل قوي.

قال: مثاله (**تأويل الحنفية**) وهذا نصوا عليه في أكثر من موضع، ومما يدل على ضعف هذا التأويل أنهم مترددون فيه، لم يجزموا بأحد هذه التأويلات؛ ولذلك يقولون: {إن هذا الحديث يحتمل أكثر من تأويل}، ثم قالوا: {لما احتمل أكثر من تأويل سقط به الاستدلال؛ لوجود هذه الاحتمالات}.

يقوله: (**قوله –عَلَيْهِ السَّلَام– لغيلان بن سلمة حين أسلم على عشر نسوة**: «أَمْسِك مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِق سَائِرَهُن»).

من تأويلات الحنفية ذكر المصنف تأويلين:

❶ **التأويل الأول**: أَوَّلُوا قول النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–: «أَمْسِك مِنْهُنَّ أَرْبَعًا» على ابتداء النكاح، فيكون معنى قوله: «أَمْسِك أَرْبَع» كأنه قال: أمسك أربعًا بأن تبتدئ نكاحهن، فأربعٌ منهم أنشئ عليهن عقدًا جديدًا، وأما سائرهن فإنك ستفارق الجميع ولن تُنشئ على سائرهن عقدًا جديدًا.

طبعًا هذا تأويل يعني بعيد.

لكن نذكر لكم دليل الحنفية بسرعة وإن كان الوقت قد ضاق:

⇦ ذكر دليل الحنفية على هذا التأويل القدوري في [التجريد] فقد ذكر أن –هذه عبارته هو–: {أن الظاهر: أن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– أراد العقد المجدَّد} يعني جدد عقدًا جديدًا، هذا معنى المجدد؛ يعني جدد إنشاء العقد.

قال: {لأنه قال في خبر غيلان: «اخْتَر مِنهُنَّ أَرْبَعًا، وَفَارِق سَائِرَهُنَّ»} قال: {فهذا يدل على أنه أراد الفُرقَةَ التي تسقط بها أحكام النكاح الأول، فلم يبقَ الاختيار إلا بتجديد العقد عليهن، وتكون فائدة التخصيص فيه}؛ أي تخصيص هؤلاء الأربع {لئلا يظن ظانٌّ أن العقد الفاسد لما وقع عليهن في حال الشرك حرمنَّ على التأبيد}.

يعني مؤدى ذلك: يقول: إنه لما كان بعض النساء ليس بعضهن أولى ببعضٍ من الإمساك دل ذلك على أن الجميع مفارقات، وحينئذٍ فنقول: يُحمَل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على قوله: «**أَمْسِك مِنْهُنَّ أَرْبَعًا**» على أنشئ عقدًا جديدًا لأربع، فيكون من باب لما كان الحكم فيهن متساوي، فالقياس بين النساء سويًّا، فيكون إنشاء لعقد، لا ابتداء لعقد.

وهذا التأويل الذي ذكره الحنفية الحقيقة هو يعني رُدَّ عليه في كتب الخلاف في رؤوس المسائل بردود كثيرة جدًّا حتى أجيب عنه بنحو من عشرة أوجه، وأنه في غاية البعد في الدلالة للمعنى، وفي الدليل الذي أتوا به.

الاحتمال الثاني وإن كان قال به بعض الحنفية ولم يقل به جميعهم: قالوا: يحتمل إمساك الأوائل؛ يعني كأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: أمسك أول أربع نسوةٍ منهن فقط دون ما عداهن، والخامسة والسادسة والسابعة من حيث عقد النكاح فارقها؛ قالوا: فيحمل قوله: «**أَمْسِك مِنْهُنَّ أَرْبَعًا**»؛ أي الأربعة الأوائل. لكن أيضًا هذا ضعيف:

- فإنه قوله: «**أَرْبَعًا**» نكرة في سياق إثبات، فليست مخصصة بالأوائل، لو قال: (الأربع) ممكن. هذا واحد.

- ثانيًا: أنه جاء في بعض ألفاظ الحديث أن غيلان فارَق الأُوَل، وأمسك الأواخر، فأراد الحنفية أن يجيبوا، فقالوا: هذا كان منه قبل علمه بفهم الحديث. هذا غير صحيح، هو المخاطب بالحديث فكيف لا يفهمهُ؟! وقد علمه النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فيكون قد اختار الأوائل وأمسك الأواخر.

فالمقصود من هذا: أن هذا التأويل بعيد من حيث دلالة المعنى، ومن حيث الدليل.

ولذلك يقول المصنف: **(والمتبادر من الإمساك)**؛ أي من لفظ **(الإمساك الوارد في قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «أَمْسِك مِنْهُنَّ أَرْبَعًا» الاستدامة)**، وهذا هو دلالة اللفظ **(الاستدامة لا الابتداء)** فإن الإمساك يكون بما كان مستديمًا في اليد، وليس بما ثبت به؛ ولذلك إبراهيم -عليه السلام- أوصى ابنه إسماعيل "**أن يُمسِك عليه عتبة داره**"، ليس معناه أن يتزوج، وإنما يُبقِي زوجته.

قال: (**والسؤال وقع عنه**) هذا دليلٌ على عدم التأويل البعيد الذي أتوا به وهو أن السؤال إنما كان عن النسوة اللاتي كنَّ معه لا على إنشاء عقدٌ عليهن جديد.

"ومنه".

(**ومنه**) أي التأويل البعيد.

"ومنه تأويلهم".

(**تأويلهم**) أي الحنفية أيضًا، فإنهم أيضًا فارقوا.

"«أَيُّمَا امْرَأَة نَكَحَت نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْن وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِل» على الأَمَة، ثم صدَّهم: «فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا»؛ إذ مهر الأمة لسيدها لا لها، فتأولوه على المكاتبة".

هذا هو التأويل البعيد قال: ما جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**أَيُّمَا امْرَأَة نَكَحَت نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْن وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِل**».

ذكر جماعةٌ من الحنفية: أن المراد بهذا العموم «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ**» المراد بها الأَمَة فقط دون ما عداها، ولم يجعلوه عامًّا في جميع النساء، فيكون مراد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بـ«**أَيُّمَا امْرَأَة**»؛ أي أيما أَمَة.

لماذا قالوا ذلك؟

قالوا: لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**نَكَحَت نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْن وَلِيهَا**» فدل على أن تلك المرأة ليس لها أن تتصرف في نفسها بغير إذن وليها، وليست امرأةٌ لا تتصرف في غير نفسها بغير إذن وليها إلا الأَمَة، فإن الأَمَة لا يجوز أن تصرف ما لها، ولا أن تُؤجِّر منفعتها اللي هو الوقت فتعمل عند غيرها أجيرًا خاصة، أو أجيرًا مشتركًا إلا بإذن وليها، ومن ذلك النكاح، فنقول: إن الأَمَة وحدها هي المرادة بهذا الحديث «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ**»؛ أي أَمَةٍ «**نَكَحَت نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْن وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِل**»؛ لأن الأَمَةَ وحدها هي التي عليها الولاية المطلقة.

قال: (**ثم صدهم**)؛ أي ردهم على..، يعني اعترض على تفسيرهم تتمة الحديث وهي «**فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا**» قالوا: الأمة ليس لها مهر، وإنما مهرها إذا أرادت الزواج إنما يكون بسيدها، فليس لها الملك.

قال: (**فتأولوه على المكاتبة**) لأن المكاتبة تملك عندهم.

وتأولوه أيضًا تأويلًا آخر: بأنه يكون لسيدها، ثم سيدها يملِّكُها إياه. وهذا تأويل بعيد جدًّا كذلك.

ولذلك يعني هذا الحديث أقوى ما يمكن رده عند الحنفية أن يقال: إنه ضعيف، وهو الذي كان عليه أحمد أول أمره، ثم ثبت له صحته بعد ذلك، وأما تأويله فإن هذا التأويل في غاية البعد.

"وأقرب من هذا التأويل مع بعده تأويلهم".

قوله: (**أقرب من هذا التأويل مع بعده**) يدل على أنه متوسطٌ.

(**مع بُعْدِهِ**)؛ أي أننا نرجح خلافه.

"تأويلهم «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»".

قوله: (**تأويلهم**)؛ أي تأويل الحنفية كذلك.

حديث (**«لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» على**)

"على القضاء والنذر المطلق؛ لوجوبها بسببٍ عارضٍ".

يعني فالحنفية يقولون: إن لزوم تبييت الصيام من الليل إنما هو خاصٌّ بالقضاء فقط، والنذر المطلق دون النذر المقيد بيومٍ معين بعينه، ودون الصوم الفرض، ومن باب أولى أيضًا دون صوم النافلة.

عللوا ذلك وهو دليل يعني دليل الحنفية قالوا: (**لوجوبها بسببٍ عارض**) وعلى ذلك فإنهم يكونون قد خصصوا عموم هذا الحديث بصوم النذر المطلق، والقضاء فقط، فقالوا بوجوب تبييتها دون تبييت باقي الأيام؛ لأن وجوبها بسبب عارضٍ على اليوم؛ لأنه يجوز أن يؤجل هذا الوجوب ليومٍ آخر.

وهذا طبعًا ذكر المصنف: أنه بعيد؛ لأنه الأصل في الحديث الإطلاق والعموم، ويشمل كل صومٍ واجب، وإنما استثنينا صوم المندوب؛ لأن "**النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما يعني دخل بيت عائشة**

-رَضِيَ الله عَنْها- **فقال**: «**أَعِنْدَكُم مِنْ طَعَام؟**» **قالت**: **لا**، **قال**: «**إِنِّي صَائِم**»". ولولا هذا الحديث لقلنا: إن تبييت النية نية الصيام من الليل واجبٌ في كل صيام.

نكون بذلك أنهينا بحمد الله -عَزَّ وَجَل- المبيَّن، وتحدثنا أيضًا كذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَل- عن الظاهر.

نبدأ في الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- بالحديث عن المفاهيم.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ أخونا يقول: ما أفضل كتاب معين لتطبيق المهارات الأصولية، أو تخريج الفروع على الأصول وتنسيقها؟

ج/ الحقيقة من أحسنها كتاب يعني عند الحنابلة ابن اللحام. هذا واحد.

وأما عند غيرهم فقد وُجِدَت للمذاهب الأربعة كتب، فعلى سبيل المثال:

- الشافعية عندهم كتاب [التمهيد] للإسنوي في تخريج الفروع على الأصول، وهذا الكتاب الحقيقة يبدو أنه كان بين يدي ابن اللحام، فواضحٌ أن ابن اللحام قد استفاد منه في بعض المسائل فنقل قول الشافعية وخلافهم منه.

- عند المالكية اشتُهِر كتاب [الزنجاني]، وكتاب [التلمساني] كذلك.

- عند الحنفية أيضًا هناك كتاب اسمه [تيسير الأصول] كذلك في هذا الباب.

أحسن طريقة لتطبيق القواعد الأصولية شروح الأحاديث: اعتني بشروح الأحاديث.

والحقيقة أن أهم كتاب بمعنى الكلمة وسأذكر لك من قال من أهل العلم ذلك: أن أهم كتابٍ يُعنى بتطبيق القواعد الأصولية على ألفاظ أحاديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو من أجودها كتاب [إحكام الأحكام] لابن دقيق العيد، هذا الكتاب الحقيقة من أجود الكتب، إن لم يكن أجودها على يعني قلة حجمه وعباراته.

ممن نبه لهذا المعنى: المقبلي اليماني في بعض كتبه، فقد ذكر: أن أشياخه يقولون: من أراد تطبيق القواعد الأصولية على أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فليتدرب بـ[إحكام الأحكام]، وهو على اسمه إحكامٌ للأحكام.

يزيد هذا الكتاب جمالًا، ويزيده تطبيقًا حاشية الصنعاني المسماة بـ[العدة] فقد طُبِعَت مع أصله في أربعة مجلدات الطبعة القديمة، وسمعت أنه طُبِعَ طبعة جديدة أيضًا.

الصنعاني أجاد الحقيقة، وقد يعني ألف كتابًا تعرفونه اسمه [إجابة السائل] اسم كتابه، وكتاب الصنعاني من عجيبه أنه اختصارٌ لكتاب تلميذه، فإن الصنعاني له أحد تلاميذه غاب اسمه عني الآن ألف كتابًا ضخمًا موجود ويُعمَل على تحقيقه في أصول الفقه، قيل: كتبه في السجن.

ودائمًا المكتوب في السجن فيه ميزة وعيب:

- ميزته: أنه ليس نقلًا، فأغلب الذي يكون عنده كتب ينقل العبارات كما هي، فقد يكون جزء كبير من كتابه إن لم يكن جميع كتابه نقولات، وأما هذا الذي يُملي من صدره ومنهم ابن دقيق العيد، أو الذي يكون في سجن ليس له كتب في الغالب أنه يأتي بفهمه فيكون يعني فيه إن صح التعبير يعني جِدَّة من حيث سبك العبارة، وإن كان المعنى مسبوك إليه، أو ربما تفريعات جديدة.

- عيبه: أنه عندما يكون بعيدًا عن كتبه فإنه يكون ربما أخطأ ووهِم؛ ولذلك شُهِر عند فقهاء الحنفية أن كتاب [المبسوط] للسرخسي ليس معتمدًا؛ قالوا: لأنه ألفه في سجنه لما سُجِنَ في بئرٍ. كذا قالوا، لا أدري عن صحة ذلك، ما أدري إن كان ألف هذا الكتاب الذي طُبِع في الطبعة القديمة، الطبعة المصرية القديمة في ستة عشر مجلدًا، فهذا الرجل يعتبر من فلتات الزمان إن صح ذلك، على ما فيه من نقول كلام محمد بن الحسن بالنص.

إذن العناية بكتب الحديث مهمة من أهمها هذا الكتاب.

من الكتب التي عُنِيت بالقواعد نتكلم عن البخاري مثلًا: عندك الكرماني عُنِيَ بالقواعد، وابن حجر أيضًا عُنِيَ بالقواعد الأصولية. هذان يعني يعتنون بالقواعد الأصولية كثيرًا جدًّا.

كتب الفقه التي تُعنى بالأدلة، تعنى بتطبيق القواعد الأصولية:

في ظني أن من الكتب التي طُبِعَت مؤخرًا على مذهب الشافعية لكنها لم تكمل أجاد مؤلفها غاية الإجادة في هذا الباب مع سعة اطلاعه على الكتب وهو الأَذرَعِي، وهكذا يُنطق بفتح الألف، كثير من الإخوان ينطقها بالضم الأَذْرُعِي ليس كذلك، وإنما هو الأذرَعَي بفتح الراء.

الأَذْرَعي له كتاب اسمه [قوت المحتاج] طبعَ بعضه، والباقي مفقود. هذا الكتاب الحقيقة يعني فيه من التخريج على القواعد الأصولية الكثير، فيه من تحرير الألفاظ الكثير.

وأنا ناقل أبرأ من عهدة هذه الكلمة: أن الحافظ ابن حجر نقل: أن البلقيني لما ألف كتابه الذي هو يعد أشهر كتبه وهو [تصحيح المنهاج] أنه لما أراد أن يؤلفه أتاه أحد طلبته بفائدة، فقال: {من أين هذه الفائدة؟ قال: من كتاب الأذرَعِي الحلبي، ومن جنوب الشام، ثم سكن حلب بعد ذلك، قاضي حلب، قال: فاستعار منه [قوت المحتاج] قال: وما كان [تصحيح المنهاج] فهو منه} ذكر ذلك الحافظ في بعض كتبه، أظن في (١:٢٥:٢٨) أو في غيره، نسيت الآن. فهذا الكتاب يعني هو الذي في ذهني الآن أنه من الكتب الجيدة في التطبيق على مذهب الشافعي.

مذهب أحمد من الذين عنوا بتطبيق القواعد الأصولية: يعني حقيقةً وفيها تميز لكن لكثرة كتبه قد يحتاج إلى تعب الشيخ تقي الدين، الشيخ تقي الدين يعني في فهمه للأصول جيد، وتطبيقه لها جيد، لكن لو جُمِعَت في مكانٍ واحد ربما كان سهل على طلبة العلم.

من أصحاب أحمد الذين عُنُوا: الموفق كثيرًا ما يعتني بهذا الباب في [المغني]، وابن المنجى التنوخي، تقي الدين بن المنجى التنوخي في [الممتع] أيضًا عُنِي بذلك عناية واضحة جدًّا؛ ولذلك تجد أن المرداوي يذكر اختيارات إن صح التعبير تسميتها اختيارات، ابن المنجى نقلًا عن [الممتع] مر عليّش أكثر من موضع عند المرداوي في [التحبير] ينقل أقوالًا أصوليةً لابن المنجى أصلها موجود في الممتع، وهذه ميزة فيه جيدة، وغيرها؛ يعني كتب الشروح عمومًا، لكن ذكرت لك أمثلة، وليس على سبيل الحصر، أو على سبيل التفضيل لغيرها.

س/ أحد الإخوان يقول: هل يُقَدَّم حفظ [البلوغ] على [عمدة الأحكام]؟

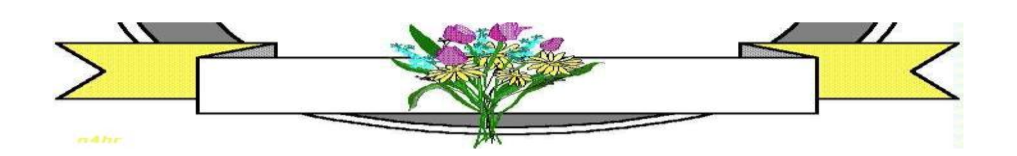
ج/ أنت حر بحسب نشاطك، لكن عادة يقال: ابدأ بالسهل لكي يعطيك يعني دفعة للأقوى ف[العمدة] أسهل أحاديث، وأسهل في التخريج كلها عند الشيخين، بينما [البلوغ] لا، يخرج من الستة أصلًا، وفيها أيضًا آثار، وأكثر عددًا ربما تصل إلى الضعفين، لكن كل إنسان أعلم بنفسه يبدأ بما شاء.

س/ هل يجوز نقل الفتوى؟

ج/ العلماء تكلموا عن نقل الفتوى وأطالوا، لو ترجع لأي كتاب، فقالوا: إن الذين ينقل الفتوى يجوز له لكن بشرط أن يكون عالمًا بالفتوى، وأن يكون عالمًا بالمنقول له؛ لأن بعض الناس قد ينقل شيء يظنها سواء مع وجود الفارق، والعلم بالفتوى بأن يعرفها ويعرف قيودها، وكثير من الناس وهذا موجود يقول في تطبيقه مثلًا عندما ينظر للنت فيجد فتوى لزيدٍ أو لعمرٍو من الناس، فيظن أنها تنزل على حاله هو، أو على حال غيره، وهي الحقيقة تختلف عنها كثيرًا جدًّا جدًّا إما بسبب عدم فهمه للمسألة أو العبارات، أو عدم فهمه للعبارات أولًا، أو لعدم فهمه للمسألة ثانيًا.

يعني هذه المسألة دائمًا نكررها، فلعلي أقف عندها.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.




بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الحادي والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله.

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"والمفهوم مفهومان: مفهوم موافقةٍ، ومفهوم مخالفةٍ".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن (**المجمل والمبيَّن**)، ثم بعد ذلك الحديث عن (**الظاهر**) انتقل بعد ذلك للحديث عن (**المفهوم**).

والحديث عن (**المفهوم**) في الحقيقة هو من المباحث المهمة جدًّا في أصول الفقه، بل قلما يمكن الاستدلال بآيةٍ أو بحديثٍ إلا ويُرجَع إليه بطريقٍ أو بآخر إلى المفاهيم، **وسبب ذلك**: إن الأحكام إنما تستفاد إما من منظوم الكلام فيسمى منطوقًا، وإما أن يستفاد من مفهومه، وهو الذي سنتكلم عنه في هذا اليوم.

و(**المفهوم**) عند فقهاء الحنابلة أصولهم فيه تختلف عن أصول باقي الأئمة -رحمة الله على الجميع-، فقد نص العلماء على أن أحمد وأصحابه -رَحِمَهم الله تَعَالَى- هم أشد الناس إعمالًا للمفاهيم.

قال ذلك أبو الوفا ابن عقيل، فقال: {والإمام أحمد هو أشد الناس قولًا به -أي بالمفهوم-}.

ومن أثر أن أحمد وأصحابه هم من أشد الناس إعمالًا للمفاهيم أنهم يرون أن جميع المفاهيم حُجَّة؛ **ولذلك يقول ابن فيروز في حاشيته:** {وجميع المفاهيم حُجَّةٌ على الصحيح عندنا} فجميع أنواع المفاهيم حُجَّة في مشهور مذهب الإمام أحمد، وهذا لا يوافقهم أحد مما قرره الأصوليون من المذاهب الثلاثة المتبوعة -رحمة الله عليهم-، حتى الظاهرية أيضًا نُقِلَ عنهم ما يخالف ذلك.

كما أن من آثار إعمال أحمد للمفاهيم: أن هناك أنواعًا من المفاهيم لم تُورَد عند غير أصحاب أحمد، وسيوردِ المصنف بعضها، وسيأتي ذكرها إن شاء الله -عَزَّ وَجَلَّ-، وهذا يدلنا على ما قرره أبو

الوفا ابن عقيل وغيره: أن أحمد وأصحابه وكذا فقهاء الحديث هم من أشد الناس إعمالًا للمفاهيم وليس على الإطلاق، بل له شروط كما سيأتينا في محله إن شاء.

وحقيقة هذا الاتجاه هو تعظيم النص، فإن من تعظيم النص فهم منطوقه ومفهومه معًا، وعدم الاكتفاء بالمنطوق وحده. وهذا لا شك أنه من باب الدلالة على الفَهْمِ في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وسنة نبيه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قول المصنف: (**والمفهوم**) الواو أتى بها المصنف للدلالة على أنها من دلائل الألفاظ، فإن من دلائل الألفاظ ما تقدم، وما سيذكره الآن، بل هو آخر ما سيذكره هو (**المفهوم**).

وقبل أن أبدأ بتعريف المفهوم الذي عرَّفه به الأصوليون، فإنهم عرفوه: بأن المفهوم هو ما يُفهَم من اللفظ في غير محل النطق. عندما قالوا هذا الكلام أريد أن أبين مسألة وهي أن استخدامهم لكلمة (**المفهوم**) مختلفة، فإن للأصوليين استخدامين في المسألة.

استخدامين للفظة (المفهوم):

⇦ فتارةً يُطلق (**المفهوم**) على ما دلَّ اللفظ المنطوق على المسكوت عنه، فيدخل في ذلك دلالة الاقتضاء، ويدخل في ذلك أيضًا دلالة الإشارة. وهذه هي التي نص عليها ابن شهاب العكبري في رسالته في الأصول، وأبانها أيضًا القاضي أنه قد يُستخدم المفهوم بهذا المعنى.

⇦ **الاستخدام الثاني:** هو الذي اصطلح عليه المتأخرون من الأصوليين ومنهم ابن الحاجب، والمؤلف، وغيره، وهو قَصْر المفهوم على ما دل عليه معنى اللفظ المنطوق.

☜ انتبه لكلمة [معني اللفظ المنطوق].

وبناءً على الاستخدام الثاني فإنه تخرج دلالة الاقتضاء والإشارة من دلالة المفهوم، فلا تكون من المفهوم.

يقول الشيخ: (**والمفهوم مفهومان: مفهوم موافقةٍ، ومفهوم مخالفة**).

قبل أن نعرف المفهوم، **الدلائل نوعان:**

- إما منطوقٌ.
- وإما مفهوم.

والمنطوق:

- إما أن تكون نصًّا.
- وإما أن تكون ظاهرًا.
- وإما أن تكون مؤوَّلًا.

وتقدم الحديث عنها.

ونبدأ الآن بالحديث عن (**المفهوم**).

وهذا (المفهوم) ينقسم إلى قسمين:

- إما أن يكون مفهوم موافقة.
- وإما أن يكون مفهوم مخالفة.

وسيفصِّل المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- هذين النوعين معًا: مفهوم الموافقة والمخالفة تفصيل بيِّن، فبدأ بالأول وهو (**مفهوم الموافقة**) فقال:

"فالأول: أن يكون المسكوت عنه موافقًا للمنطوق في الحكم".

عرَّف مفهوم الموافقة بأنه (**أن يكون المسكوت عنه**)؛ أي غير المذكور في اللفظ (**موافقًا للمنطوق في الحكم**) فإن كان الحكم مُثبَتًا فإن المسكوت عنه يكون مثبتًا كذلك، وإن كان منفيًّا فإنه يكون منفيًّا مثله، والإثبات إما أن يكون بالإباحة أو بالوجوب، أو بالندب، فيثبت مثله للمسكوت عنه. هذا معنى قوله: (**أن يكون المسكوت عنه موافقًا للمنطوق في الحكم**)؛ أي ليس مخالفًا له بأن يكون عكسه أو ضده.

"ويسمى فحوى الخطاب ولحنَ الخطاب".

قال المصنف: (**ويسمى فحوى الخطاب**) إذا أطلق العلماء ووجدت في كتبهم ما يسمونه بفحوى الخطاب فالمقصود به مفهوم الموافقة، ومثله أيضًا (**لحن الخطاب**) فإنَّ لحن الخطاب أيضًا أحد تسميات مفهوم الموافقة، ومن تسمياته كذلك ما يسمى بتنبيه الخطاب، فإن تنبيه الخطاب أيضًا اسمٌ ثالث.

إذن (**فحوى الخطاب، ولحن الخطاب**، وتنبيه الخطاب) إذا وجدت هذه المصطلحات الثلاث فإن المراد بهذه الثلاثة كلها إنما هو (**مفهوم الموافقة**) وليس مفهوم المخالفة.

"كتحريم الضرب من تحريم التأفيف بقوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]".

قول المصنف: (**كتحريم الضرب**) شرع يذكر مثالًا، وقد ذكروا أن هذا المثال هو أشهر أمثلة مفهوم الموافقة، أشهر مثال، بل لا يكاد يوجد في بعض الكتب الأصولية إلا هذا المثال وهو تحريم الضرب المأخوذ من تحريم التأفيف.

معنى هذا المثال: أننا فهمنا حرمة ضرب الوالدين من نص الشارع على تحريم التأفيف لهما حينما قال الله -عَزَّ وَجَلَّ-: (﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]):

- فمفهوم المسكوت عنه الضرب.
- والمنطوق هو التأفيف.

والمسكوت عنه موافقٌ للمنطوق من جهة أن كليهما تحريمٌ لفعل، فهما متفقان في الحكم، وأحدهما منطوقٌ، والآخر مسكوت، بل سيأتينا إن شاء الله في الشروط: أن هذا المنطوق أولى، فهو من باب الأولى دلَّ عليه المعنى.

"وشرطه فهم المعنى في محل النطق".

قوله: (**وشرطه**)؛ أي وشرط العمل بمفهوم الموافقة أورد المصنف شرطين:

❶ **أول هذين الشرطين**: قال: (**فهم المعنى في محل النطق**) عبَّر المصنف بذلك ليُخرج فهم المعنى في غير محل النطق، فإن فهم المعنى في غير محل النطق هو الذي يسمى عندهم بمفهوم المخالفة؛ ولذلك بيَّن أنه في محل نطق لكي يكون موافقًا، فإن كان مثبتًا الحكم، فيكون المفهوم مثبتًا، وإن كان منفيًّا منفيًّا، وهكذا.

"وأنه أولى".

قوله: (**وأنه أولى**) هذا هو الشرط الثاني، والشرط الأول لا شك فيه؛ لأنه داخلٌ في التعريف المتقدم.

❷ **وأما الشرط الثاني** وهو اشتراط أن يكون المفهوم أولى من المنطوق.

قبل أن آتي بذلك يجب أن نعلم أن المفهوم:

⇦ إما أن يكون أولى.

⇦ وإما أن يكون مساويًا.

⇦وإما أن يكون أضعف، فإن كان أضعف فلا يمكن أن يكون مفهوم موافقة البتة، وإنما قد يكون مفهوم مخالفة، فإن مفهوم المخالفة يكون أضعف من المنطوق.

بقي عندنا حالتان وهما:

⇦ إذا كان مفهوم الموافقة أولى.

⇦ وإذا كان مساويًا.

بعض أهل العلم يقصر مفهوم الموافقة على الأولى فقط دون المساوي، يقول: {فإن كان مساويًا}؛ أي مفهوم الموافقة للمنطوق {فإنه لا يكون مفهومًا، وإنما يكون قياسًا؛ لأنه من باب الإتيان بالشيء مع ما يساويه ويشبهه، فيكون مساويًا له في المعنى، فيكون قياسًا حينذاك} وهذا هو ظاهر كلام المصنف هنا، وهو قول جماعة من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، بل قيل: إن هذا هو قول أكثر الأصوليين، فقد نسبه الصفي الهندي لأكثر الأصوليين؛ أي لأكثرهم، وممن قال به من أصحاب أحمد من الأصوليين ابن العماد المقدسي.

وابن العماد المقدسي هذا له كتاب في الأصول طُبِع صغير اسمه [الجدل]، وهذا ابن العماد فيه أمرٌ أولويةٌ في مذهب أحمد، فإن ابن العماد المقدسي هذا هو أول من وَلِيَ القضاء على سبيل الانفراد في مصر؛ أي قضاء الحنابلة، ابن العماد المقدسي صاحب كتاب [الجدل] المطبوع، وله رسائل أخرى في القراءة، وإهداء الثواب للميت، وغيره.

فابن العماد المقدسي، والشيخ تقي الدين، وأكثر فقهاء الحنابلة يشترطون أن يكون أولويًّا لا مساويًا.

وقيل: أنه لا يلزم أن يكون أولى، بل إن المساوي يكون كذلك، وهذا القول هو الذي صححه المرداوي في [التحبير] فذكر أن الصحيح {أن مفهوم الموافقة يشمل الأمرين: ما كان أولى بالحكم، وما يكون مساويًا، ولكن الأكثر ما يكون أولى}، وذكر أن هذا القول هو قول جماعة من الأصوليين كالغزالي والفخر الرازي وغيرهم.

أثر التفريق بين من قال: إنه يلزم أن يكون أولى، ومن قال: إنه لا يلزم أن يكون أولى؛ بمعنى أن يكون مساويًا:

ذكر المرداوي: أن النتيجة لفظية، ووجه ذلك: أن الذين يقولون: من شرطه أن يكون أولويًّا فإنه يسمونه مفهوم، وأما المساوي فيسمونه قياسًا. فقط هذا الفرق بينهما، وإلا فإنهم يُعْمِلُونَه.

"وهو حُجَّةٌ عند الأكثر".

قول المصنف: (**وهو**) أي مفهوم الموافقة.

(**حُجَّةٌ**) أي أنه يكون معمولًا به، ودليلًا يصح الاحتجاج به.

(**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم، بل نُقِل أنَّه فيه الإجماع، بل نُقِل فيه إجماعٌ، وإن كان الإجماع ليس على إطلاقه فإن فيه خلافًا.

"واختلف النقل عن داوود".

قوله: (**واختلف النقل عن داوود**) داوود الظاهري اختلف عنه النقل، فنقل بعض الأصوليين عنه ومنهم:

- أبو القاسم الخرزي الذي سيأتي ذكره بعد قليل أنه قال: {إنه ليس بحجة}.

- ونقل عنه ابن برهان صاحب كتاب [الوصول]، وصاحب كتاب أيضًا [الأوسط في أصول الفقه] أنه قال: {إنه حُجَّة} هذا كلام داوود.

- أما ابن حزم فإنه صرَّح في بعض كتبه أنه ليس بحُجَّة في كتاب [إنكار القياس]، وسأذكر كلام ابن حزم في المسألة التي بعدها التي سيوردها المصنف إن شاء الله.

"ثم دلالته لفظية عند القاضي والحنفية والمالكية، وعند ابن أبي موسي والخرزي وأبي الخطاب والحلواني والشافعي هو قياسٌ جليٌّ".

شرع المصنف بعد ذلك في ذكر دلالة مفهوم الموافقة ما هي؟

ذكر قولين المصنف، وهناك قول ثالث للطوفي إن شاء الله أذكره ولا أنسى ذكره.

❶ **القول الأول أورده المصنف**: أن دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية، ومعنى كونها دلالة لفظية؛ أي أن مفهوم الموافقة مأخوذٌ من دلالة اللفظ نفسه، وأن العرب تستعمل هذا اللفظ للمنطوق ولمفهوم الموافقة معًا، وبناءً على ذلك فإن هذا هو فهم العربي ابتداءً، ولا يلزم فيه أن يكون المرءُ عالـمًا، فإنه يستوي فيه العالم والعامي سواء؛ لأن دلالة اللفظ يشترك فيه العامي والعالِم في هذه الدلالة. هذا معنى قوله وهو القول الأول (**ثم دلالته**)؛ أي دلالة مفهوم الموافقة.

قوله: (**عند القاضي**)؛ أي القاضي أبي يعلى، (**والحنفية والمالكية**) طبعًا القاضي وافقه جماعة، ممن وافقه على كونها دلالة لفظية أبو علي بن شهاب العُكْبَري، وابن عقيل، وجزم ابن عقيل أنه قول أصحاب الإمام أحمد، بل نصوا على أن أحمد قد نصَّ على ذلك بأن دلالته لفظية.

❷ **ثم ذكر المصنف القول الثاني** قال: (**وعند ابن أبي موسى**) هذا القول الثاني، وهو أن دلالة مفهوم الموافقة ليست لفظية، وإنما دلالة قياسية، وأنه من باب القياس الجلي.

قال: (**وعند ابن أبي موسى**) صاحب [الإرشاد] وقد نصَّ عليه في مقدمته الأصولية في [الإرشاد]، (**والخَرَزِي**) هذا هو ضبط هذا الاسم (**الخَرَزِي، وأبي الخطاب**) كما نقله عنه في [المسودة] (**والحلواني**).

قال: (**والشافعي**) وهذا هو نص الشافعي فيما نُقِلَ عنه، وعليه أكثر أصحاب الشافعي أنه (**قياسٌ جليٌّ**) وليس من باب الدلالة اللفظية.

ومعنى قوله: (**إنه قياسٌ جلي**) يعني أنه ليس من ذات اللفظ، وإنما يؤخذ من باب الإلحاق، فليس مفهوم من ذات اللفظ، وإنما من باب القياس.

⮝ **ما الذي يترتب على هذا الخلاف الذي أورده المصنف؟ هل دلالته لفظية، أم أن دلالته قياسية؟**

⮱ **ينبني على هذا الخلاف مسائل:**

❶ **المسألة الأولى:** أنه إذا قيل: إن مفهوم الموافقة قياس، فإنه حينئذٍ يدخل في الخلاف الذي سيأتينا في الدرس القادم: هل يجوز نسخ النص بالقياس أم لا؟ فهل يجوز نسخ النص بمفهوم الموافقة أم لا؟

وأما إن قلنا: أن مفهوم الموافقة ليس دلالةً قياسية، وإنما هو دلالةٌ نصية، فإنه ينسخ المفهوم النص؛ لأنه بذات اللفظ قد صرح بهذا الشيء.

❷ **الأمر الثاني وهو يعني بناءٌ عند بعض أهل العلم:** أن أبا محمد بن حزم لما رأى الشافعي قد سمى مفهوم الموافقة قياسًا، وقد نفى ابن حزمٍ القياس قال: {لا أراه حُجَّةً} فلا أرى لا القياس الجلي، ولا المساوي حُجَّة، وبناءً على ذلك قال ابن حزم في بعض كتبه ومنها في الجزء الذي لخصه الذهبي في إنكار القياس، الرد على من احتج بالقياس، قال: {لو لم يرِد إلا آية التأفيف ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] لقلنا بجواز ضرب الوالدين، لكن قد ورد النص بالمنع منه، كالنهي عن العقوق والأمر بالبر، وإلا فإن هذا آية التأفيف لا تدل على ضرب الوالدين، فهو رَامَ الاحتجاج بالكلية، ونفاه بالكلية بناءً على ما يراه أنه قياسٌ جلي.

ولكن لما قال المحققون: {أن مفهوم الموافقة ليس قياسًا بل هو دلالةٌ لفظية} نقول: لا نحتاج لهذا النفي، ولكن ابن حزم لما أراد أن يُنكر هذا الأصل وهو القياس أنكره، وأنكر كل ما سُمِّيَ به، والحقيقة أنه وقع في مكابرة، لا شك أنها مكابرة.

❸ **طبعًا بقي عندنا قول ثالث وهو قول الطوفي:** فقد ذكر الطوفي: {أن مفهوم الموافقة عنده هو ليست من باب الدلالة اللفظية، ولا من باب القياس، وإنما باب الدلالة العقلية} فجعلها دلالة

عقلية يشترك الناس فيها جميعًا، ولو كان لا يعرف لسان العرب؛ لأن الدلالة العقلية يشترك جميع الناس فيها.

"والثاني: مفهوم المخالفة".

(**الثاني**)؛ أي من أنواع المفاهيم هو (**مفهوم المخالفة**)، و(**مفهوم المخالفة**) هو الذي فيه أكثر الإشكالات، وأغلب الناس قد يخالف في هذا المفهوم كما سيأتينا بعد قليل إن شاء الله، وأصول أحمد إعمال مفهوم المخالفة كثيرًا، بل هم أشد الناس إعمالًا لمفهوم المخالفة، مفهوم الموافقة لا يكاد يخالف فيه إلا ما نُقِل عن داوود، ولكن الخلاف الأكبر والذي فيه الثمرة الكبرى إنما هو (**مفهوم المخالفة**).

"وهو: أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق في الحكم".

قول المصنف: (**وهو**)؛ أي ومفهوم المخالفة.

(**أن يكون المسكوت عنه**)؛ أي غير المذكور في اللفظ وهو المفهوم.

(**مخالفًا للمنطوق في الحكم**) وهذا معنى قول بعضهم: أن يكون المسكوت في غير محل النطق، فإن كان محل النطق في النفي كان في الإثبات، وإن كان الحكم في المنطوق إثبات فيكون عكسه كذلك في النفي. هذا يسمى بمفهوم المخالفة.

هذا مفهوم المخالفة العلماء يقولون: إن دلالته دلالة التزام، وليست دلالة اقتضاء، فهي من باب دلالة الالتزام، فالتزام إثبات الحكم نفيه عن ضده، فهي من باب الالتزام، وكل أنواع مفهوم المخالفة بلا استثناء عكس مفهوم الموافقة، فإن دِلالته ظنية، كل دِلالات مفهوم المخالفة دِلالته ظنية، بينما مفهوم الموافقة وخاصةً إذا قلنا: إنه لا بد أن يكون أولويًّا فإنه يكون دلالة قطعية؛ ولذلك يقولون: القياس الجلي دلالته قطعية.

إذن من أهم الفروقات بين مفهوم الموافقة والمخالفة في قضية نوع الدلالة فيه.

"ويسمى دليل الخطاب".

قول المصنف: (**ويسمى دليل الخطاب**) مر معنا: أن مفهوم الموافقة فحوى، وتنبيه الخطاب، ولحن الخطاب، بينما مفهوم المخالفة نسميه دليل الخطاب، فإذا وجدت أحدهم قال: {ودليل الخطاب كذا}

فهو هذا، بل إن بعضهم لا يسمونه (**دليل الخطاب**) وإنما يقولون: {الدليل} فيسمون مفهوم المخالفة الدليل، فيقولون: {الدليل من كذا}؛ أي مفهوم المخالفة من كذا. وهذا موجود وخاصةً عند المتقدمين من الفقهاء: أنهم يُطلقون لفظ {الدليل} كثيرًا من غير تسمية (**دليل الخطاب**) ويقصدون به (**مفهوم المخالفة**) وهذه من المصطلحات المهمة التي تحتاجها عندما تقرأ كتب متقدمي أهل العلم، وخاصةً في القرن الثالث، أو الرابع، وأوائل الخامس ستجد عندهم هذا الاستخدام كثير.

"وشرطه عند القائلين به: ألا تظهر أولويةٌ ولا مساواةٌ في المسكوت عنه، فيكون موافقةً".

قوله: (**وشرطه**)؛ أي وشرط القول والاحتجاج بمفهوم المخالفة.

وقوله: (**عند القائلين به**) هذه يدلنا على أن مفهوم المخالفة أُختُلِفَ فيه على سبيل الجملة على قولين، والمصنف لم يُشِر للقولين اكتفاءً؛ لأنه سيذكر أنواع المفاهيم، وسيذكر الخلاف في كل واحدٍ من هذه المفاهيم، فسيذكر كل نوعٍ من أنواع المفاهيم، ويذكر الخلاف فيه.

ولكن العلماء أوردوا الخلاف على سبيل الجملة فيمن أثبت حُجية مفهوم المخالفة، ومن نفى حجيته.

فذكروا أولًا: أن المجزوم به في مذهب الإمام أحمد، بل نصوص أحمد كما قال القاضي في [العدة] كثيرة جدًّا على النص عليه أن مفهوم المخالفة حجة، وهذا المجزوم به، ولم يخالف فيه إلا رجل أو رجلان من أصحاب أحمد، وإلا كلهم على ذلك.

بل يعني من النصوص عن أحمد ما نقله أبو محمد التميمي في رسالته في [الأصول]، قال: {كان أحمد يذهب إلى القول بدليل الخطاب في أنه حجَّةٌ لله على خلقه}، ويقول: {هو مفهوم قول العرب، وجريان اللسان العربي خوطبنا به}. هذا كلام صريح جدًّا فيما نقله أبو محمد التميمي، لكن دائمًا تعلمون أن التميميين أبو محمد، وأبو الحسن، وأبو الفضل عندهم مشكلة أنهم ينقلون كلام أحمد بمعناه، ولا ينقلونه بالنص، وهذا كثير جدًّا لا في كتبهم كتاب [الأصول] الموجود لأبي محمد، ولا في كتب الاعتقاد؛ ولذلك كتب الاعتقاد التي نُسِبَت لأحمد من كتب التميميين دائمًا يكون فيها فهم منهم لكلام أحمد، وتعبير ربما بألفاظ الكلاميين عن اعتقاد أحمد، وأحمد لم يتكلم بهذه الألفاظ مطلقًا لا إثباتًا ولا نفيًا، وهذا الذي جعل بعض الناس ينسب لأحمد اعتقادًا هو لم يقله، فإن من أول مَن

نقله بالمعنى فأدخل فيه ألفاظ الكلاميين ربما بحسن ظن، بل هو الظن إن شاء الله فيهم كذلك، ثم تتابع من بعدهم هم التميميُّون، ووقع فيهم الإشكالات.

- قلنا: إن القول الأول هو قول المجزوم به مذهب أحمد: أنه يكون حجة.

القول الثاني: هي رواية نُقِلَت في مذهب أحمد نقلها روايةً عن أحمد أبو الخطاب في كتاب [الانتصار] فنسبها لأحمد، وقال به من أصحاب الإمام أحمد أبو الحسن التميمي، خلاف أبي محمد، فإن أبا الحسن التميمي أَلَّف جزءًا وقع للقاضي أبي يعلى وفيه نفى حُجيَّة دليل الخطاب، فقال: {إنه ليس بحجة}وهذا القول الذي نُسب رواية لأحمد، لم ينسبها لأحمد نصًّا له إلا أبو الخطاب، وفي نسبة أبي الخطاب له نظر؛ لأن المتقدمين أصحاب أحمد كما تعلمون يتساهلون، فيُنسبون قول أصحاب أحمد روايةً لأحمد، ولكن هكذا نُقِلَت هو قول جماهير أهل العلم، **فالجمهور عندهم الأصل**: أن المفاهيم الأصل فيها عدم الحجية، وإن كان بعضهم قد وافق في بعض أنواع مفاهيم المخالفة، وافق في بعض أنواعها، وسيأتي إن شاء الله.

إذن الجمهور على النفي في أغلب أنواع المفاهيم، والمعتمد من مذهب أحمد أنه يرى حجية المفاهيم كلها في الجملة.

ثم أورد المصنف الشروط، وأورد تقريبًا شرطين أو ثلاثة، وقبل أن أبدأ بهذه الشروط هذه الشروط اختصرها ابن رجب بقيدٍ واحد، وقال: {إن شرط العمل بمفهوم المخالفة: ألا تدل القرينة على أن القيد ليس مرادًا من الكلام فقط} وبناءً على ذلك فإن كل ما سيذكره المصنف هي من هذا الباب في الحقيقة، هي من باب القرائن الدالة على أن هذه القيود التي لها مفهوم مخالفة ليست كذلك.

❶ أول شرط أورده المصنف وهو سهل جدًّا، قال: (**ألا تظهر أولويةٌ ولا مساواةٌ في المسكوت عنه، فيكون موافقةً**).

قوله: (**ألا تظهر أولويةٌ**) تقدمت معنا عندما اشترط المصنف في مفهوم الموافقة أن يكون أولويًّا، وبناءً عليه: فإن الأولوية واضحة فيه.

قوله: (**ولا مساواةٌ في المسكوت عنه**) أيضًا مر معنا أن هناك قولين في المسكوت عنه، فما صححه المرداوي {أن المسكوت عنه يكون موافقةً}، وما مشى عليه كثير من الأصوليين كما حكاه الصفي الهندي، وهو اختيار ابن العماد، واختيار الشيخ تقي الدين وكثيرون {أنه يكون من باب القياس؛ لأنه مساوي، والمساوي إنما يكون قياسًا ولا يكون منطوقًا}؛ ولذلك يقول المصنف: (**فيكون موافقةً**)؛ أي الأولوي يكون موافقةً، أو على ما صححه المرداوي، فالمساوي أيضًا يكون موافقةً كذلك.

الشرط الثاني.

"ولا خرج مخرَج الأغلب. ذكره الآمدي اتفاقًا".

هذه المسألة من أهم المسائل في المفاهيم وهي التي يحتاجها كثير من طلبة العلم عند التعامل مع النصوص الشرعية.

❷ من أهم الشروط قال: (**ولا خرج**)؛ أي ولا خرج القيد المذكور في المنطوق (**مخرَج الأغلب**) معنى كونه أنه خرج مخرج الأغلب يعني أن هذه الصفة التي ورد بها التقييد تكون غالبةً على الموصوف، إما دائمًا، أو في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإن بعض الأوصاف تكون غالبة عليه، فمن كثرة مصاحبتها أصبحت كأنها ملازمة لها في كل حال، فحينئذٍ ما خرج مخرج الغالب، فإنه في هذه الحال يقولون: لا مفهوم لذلك القيد.

وهذا الذي ذكره المصنف قال: (**ذكره الآمدي اتفاقًا**) وممن وافق الآمدي في حكاية الاتفاق عليه، وقال: هو باتفاق. ابن القيم نص على ذلك في شرح التهذيب [تهذيب السنن]، والزركشي في شرحه [الخرقي]، والطوفي وغيرهم كلهم نصوا على أن هذا باتفاق.

والحقيقة مع القول بأنه باتفاق إلا أن فيه خلافًا؛ فإن الذي خالف في هذه المسألة هو أبو المعالي الجويني، فإن أبا المعالي الجويني ذكر في كتابه [البرهان]: {أن القيد إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم} هكذا قال، طبعًا قال: {إذا قيل بالمفهوم} لأنه هو ممن لا يرى الاحتجاج في كثير من أنواع المفاهيم.

وكلام الجويني هذا وجَّهَهُ المجد بن تيمية توجيهًا: {أن هذا من باب التأويل وليس من باب المفاهيم}؛ لذلك يقول أبو البركات قال: {ويظهر لي أن ذلك من مسالك التأويل، فيُخَفَّف على المتأول ما يبذله من الدليل العاضد، لا أنه مفهوم مطلقًا، فإن هذا باتفاقٍ على خلافه}.

إذن عرفنا الآن أن هذا الشرط عامة أهل العلم بل حُكِيَ اتفاق عليه، وأن ما نُقِل عن أبي المعالي الجويني له توجيه وَجَّهَهُ به أبو البركات.

➤ **ما الذي يترتب على هذا الشرط؟**

بمعنى إذا وجدنا حديثًا أو آيةً فيها قيد، وهذ القيد خرج مخرج الغالب الذي عليه.

قبل أن أذكر ما ترتب، من المناسب أن أذكر أمثلة لقيودٍ في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- خرجت مخرج الغالب، ومثلها في سنة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

من الأمثلة على ذلك:

- قول الله -عَزَّ وَجَل-: **﴿وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾**[النساء:٤٣]، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: **﴿وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾**[النساء:٤٣]، قوله: **﴿عَلَى سَفَرٍ﴾**[النساء:٤٣] هذا قيد، فقال: فمفهوم هذا القيد أن التيمم إنما يكون لمن كان في سفر، فنقول: هذا ليس كذلك؛ لأن هذا القيد خرج مخرج الغالب، إذ الغالب في السفر هو فقدٌ للماء، فهو محلٌّ لعدم الماء غالبًا، فلما كان ذلك غالبًا، فإنَّا نقول: لا مفهوم لهذا القيد، وإنما خرج مخرج الغالب.

- **من الأمثلة المشهورة جدًّا، بل هو الأكثر تمثيلًا في كتب الأصول:** لما ذكر الله -عَزَّ وَجَل- المحرمات قال: **﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾**[النساء:٢٣] فقوله: **﴿فِي حُجُورِكُمْ﴾**[النساء:٢٣] هل يُفهَم منه أن من ليست في الحِجِر في حجر الزوج زوج الأم ولم تُربَّ عنده فإنه لا تكون محرمةً عليه كما قال بعض أهل العلم، ونُقِلَ ذلك عن أبي الوفا بن عقيل؟

نقول: لا، بل إن عامة أهل العلم أن هذا القيد غير معتبرٍ مفهومه؛ لأنه خرج مخرج الغالب، فغالب الناس إذا تزوج امرأةً وعندها بنتٌ من زوجٍ قبله أن هذه البنت تكون في حِجْرِه؛ أو في كثير من الأحيان تكون عنده، فتتربى عنده.

من الأمثلة كذلك: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾[النساء:٣٥] ثم ذكر بعد ذلك الخلع، فجعل الله -عَزَّ وَجَل- الخلع إنما يكون جائزًا عند خيفة الشقاق.

وقال العلماء: ليس كذلك، بل إنه غالبًا ما يكون الخلع بعد الشقاق، وبناءً على ذلك قال صاحب [الكافي] وهو أبو محمد بن قدامة: {ويُكره الخلع من غير سبب} امرأة فقط كرهت زوجها جاز لها الخلع أن تطلب خلع نفسها منه مقابل عِوَضٍ تبذله، لكنه مكروه، طبعًا بناءً على أن الخلع عقدٌ رضائي.

ما معنى رضائي؟

يعني أنه لا يُجبَر الزوج عليه.

وهذا قول المذاهب الأربعة جميعًا، ولم يقل: أن القاضي يجوز له أن يلزِم بالخلع إلا بعض متأخري قضاة المقادسة كما نقله ابن مفلح في [الفروع] وهو الذي مشى عليه القضاء عندنا الآن، وكثير من الدول العربية أخذت بمفردات الحنابلة في هذه المسألة.

أيضًا من الأمثلة: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[النساء:٢٣]، قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[النساء:٢٣] يقول أهل العلم: {أنه لا مفهوم لها}، وبناءً عليه فالعلماء يقولون: {إن المرأة إذا حلبت أو حُلِبَ لبنها، ثم ارتضع به الولد، فإنه حينئذٍ ينشر الحرمة، وكذا إذا جُعِل سعوطًا أو وجورًا، بل وكذا وإذا لم تُرضعْه بفعلها بأن دب فارتضع ولو كانت ميتةً}. وهذا صرَّح به أبو الخطاب في بعض كتبه: أن هذا المفهوم خرج مخرج الغالب أن المرأة هي التي تُرضِع بنفسها؛ أي تباشر الرضاع. وهكذا الأمثلة كثيرة جدًّا التي تخرج هذا المخرج.

لكن العلماء يختلفون: هل هذا القيد خرج مخرج الغالب، أو لم يخرج مخرج الغالب؟

هنا تأتي علم شارح الحديث والفقيه باللغة العربية، وعلمه بحال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كيف كان، مثل قول أبي سعيد: ولم يكن طعامه يومئذٍ إلا كذا، فمعرفة ما الذي كان عليه الحال في عهد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- مهم في فهم سنته -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ودلائل القيود التي أوردها.

"ولا جوابًا لسؤال. ذكره أبو البركات اتفاقًا أيضًا. وأبدى القاضي احتمالين".

قوله: (**ولا جوابًا لسؤال**)؛ أي ويشترط ألا يخرج القيد المذكور في المنطوق جوابًا لسؤال، وبناءً على ذلك فإذا خرج القيد المنطوق جوابًا عن سؤال سائلٍ سأل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإنه لا يكون له المفهوم؛ لأنه سأله عن شيءٍ فأجاب عنه.

مثَّلوا لذلك يقولون: إنه "**لما قال رجلٌ للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: أنتوضأ من لحوم الإبل، قال**: «نَعَم، تَوَضَّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ»"، فقالوا: إن هذا القول من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يثبت بمنطوقه وجوب الوضوء من لحم الإبل، ولا يدل على أن غير الإبل لا يُتوضأ منها، لا يدل، وإنما أخذناه من أدلة أخرى.

من تلك الأدلة: لما سُئل عن الوضوء من لحم الغنم فقال: «لَا»، أو قال: «إِنْ شِئْت»، ومنه أن آخر الأمرين من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الوضوء مما خرج لا مما دخل. إذن فالحديث الثابت في مسلم إنما يدلنا على الوضوء من الإبل دون ما عداه؛ لأنه خرج مخرج سؤال.

وقوله: (**ذكره أبو البركات**) يعني المجد ابن تيمية (**اتفاقًا كذلك**) ذكره أبو البركات في شرحه على [الهداية]، وأبو البركات له شرح على [الهداية] يُنقَل عنه كثيرًا، وبعضهم يسميه [مسوَّدة شرح الهداية]؛ لأنه لم يُكمِله، فإنه يعني يبدو أنه سوَّده ولم يُكْمِله، نقل ذلك عنه ابنه أو حفيده في [المسودة] فقد نقلوا: أنه نقل الإجماع ذلك في شرحه لـ[الهداية].

وممن وافقه في حكاية هذا الاتفاق الطوفي، فقد وافق أبا البركات في أن هذا يكون يعني بإجماعٍ ليس له مفهوم، وقد جزم به كثير من أصحاب أحمد منهم الشيخ تقي الدين وغيره.

قال: (**وأبدى القاضي**) يعني القاضي أبا يعلى (**احتمالين**).

نقل أيضًا في [المسودة] أن القاضي ألَّف جزءًا في المفاهيم، وهذا الجزء الذي ألَّف فيه المفاهيم نقل فيه احتمالين:

- أن القيد الذي يخرج مخرج جواب لسؤال هل له مفهومٌ أم ليس له مفهوم؟

وهذا الاحتمال الذي يعني قال به أبو يعلى وافقه فيه بعض المالكية والشافعية الذين يقولون بالمفاهيم، ولكن رد عليه الشيخ تقي الدين وقال: {إن دلالته ضعيفة جدًّا}.

"وهو أقسام".

قوله: (**وهو**)؛ أي مفهوم المخالفة.

(**أقسامٌ**) سيورد المصنف نحوًا من خمسة أقسام، وسيورد خلافًا في بعض الأنواع أهي قسمٌ مستقل، أم ليست قسمًا مستقلًّا بناءً على ما سيورده إن شاء الله بعد قليل، وعلى العموم فكل الأقسام التي أوردها المصنف هي حجة، أو أن المفاهيم فيها حجةٌ عند أحمد وأصحابه –رحمة الله على جميع علماء المسلمين–.

"منها مفهوم الصفة".

✪ **هذا هو أول أنواع المفاهيم**: وهو (**مفهوم الصفة**) ومفهوم الصفة عرَّفه المصنف في قوله..

"وهو: أن يقترن صفةٌ خاصةٌ".

قوله: (**وهو أن يقترن صفةٌ خاصة**) يعني أن يقترن بلفظٍ عامٍّ (**صفةٌ خاصة**).

فالصفة الخاصة التي تكون خاصةً ببعض العام تقترن بعد لفظ عام؛ يعني يأتي لفظ عام، ثم تأتي بعده الصفة، هذه الصفة خاصة لبعض العام، ليس لجميع العام، فقد يكون العام كله متفِق عندما نقول مثلًا: الرجال الذكور، هم الرجال هم الذكور. فهذه صفة عامة لجميع العام؛ ولذلك عبر بصفة خاصة؛ أي تخص بعض أجزائه، وهذا معنى قوله: (**أن يقترن صفةٌ خاصة**).

"كقوله –عليه السلام–: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاة»".

قال: (**كقوله –عليه السلام–**: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاة»).

طبعًا يجب أن تفهم بين مفهوم صيغتين: فرقٌ بين {في السائمة الزكاة} و{في الغنم السائمة الزكاة} فرقٌ بين اللفظين، والمصنف جاء باللفظ الثاني: («**فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاة**») لفائدة سيوردها بعد قليل.

قوله: (**كقوله –عليه السلام–**: «**فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاة**») فإن مفهوم هذا اللفظ يدلنا على أن غير السائمة لا زكاة فيها. هذا هو المفهوم؛ لأن الصفة هي السائمة، وهذا الصفة جاءت بعد لفظٍ عام وهو (الغنم)، جاءت بعد لفظ (الغنم)، فقيدته، فأثبتت الحكم وهو الزكاة في السائمة، ونفت الحكم عمن انتفت عنه الصفة وهو غير السائمة من الغنم.

"**وقال به الأكثر**".

قال: (**وقال به الأكثر**)؛ أي أكثر أصحاب الإمام أحمد، وأيضًا قال به الشافعي، فإن الشافعي أخذ واحتج بمفهوم الصفة، وكثيرٌ من أصحابه أخذوا به، وممن نص عليه من أصحاب أحمد المتقدمون كالقاضي، وتلامذته، وقبلهم ابن شهاب، وابن أبي موسى، وغيرهم كثير.

"**خلافًا لابن داوود والتميمي وأبي حنيفة وأصحابه**".

قوله: (**خلافًا لابن داوود**) ابن داوود هو ابن داوود الطائي، محمد بن داوود الطائي نقل عنه القاضي أبو يعلى {أنه يخالف في مفهوم الصفة}، بينما نقل عن أبيه داوود {أنه يرى أن مفهوم الصفة حجة}. هكذا نقلها القاضي، فأنا أنقل ما نقله القاضي: فهو فرَّق بين أبو داوود وابنه، فجعل قول داوود الاحتجاج بمفهوم الصفة؛ أي مفهوم المخالفة في الصفة، وأما ابنه فرأى أنه لم يحتج به.

وقوله: (**والتميمي**) المراد بـ(**التميمي**) أبا الحسن؛ لأن أبا الحسن التميمي يرى أن جميع المفاهيم ليست بحجة؛ ولذلك أورده هنا.

قال: (**وأبي حنيفة وأصحابه**) فإن أبا حنيفة وأصحابه وكثير من أصحاب الإمام مالك، وبعض الشافعية كأبي العباس بن سُرَيْج، والقفَّال، والباقلاني، والجويني، والغزالي كلهم يرون {أن مفهوم الصفة ليس بحجة}.

"**ثم مفهومه عند القائلين به**".

قوله: (**ثم مفهومه**)؛ أي مفهوم الحديث المتقدم قبل قليل، فالضمير عائد للحديث المذكور قبل قليل.

وقوله: (**عند القائلين به**)؛ أي عند القائلين بالمفهوم.

"لا زكاة في معلوفة الغنم؛ لتعلق الحكم بالسَّوْم والغنم، فهما العلة".

هذا القول الأول للمفهوم: أنه لا زكاة في غير السائمة التي هي المعلوفة؛ لأن السائمة هي التي ترعى من الأرض أكثر الحول، يقابلها المعلوفة، قوله: (**لا زكاة في معلوفة**) هذا مفهوم إلى الآن واضح (**في معلوفة الغنم**) فقط، ليس في جميع المعلوفات لا زكاة فيها، وإنما في معلوفة الغنم فقط دون ما عداه؛ لأنه متعلقٌ بالجنس الذي وردت عنه الصفة وهو الغنم.

قال: (**لتعلق الحكم بالسوم والغنم**)؛ لأن الحكم المنطوق نصَّ على السَّوْمِ والغنم، فحينئذٍ فالمفهوم يتعلق بهما؛ ولذلك قال: (**فهما العلة**)؛ أي الجنس الذي قُيِّد والقيد معه.

"ولنا وجهٌ اختاره ابنُ عقيل وبعض الشافعية: لا زكاةَ في معلوفةِ كل حيوانٍ من الأزواج الثمانية بناءً على أن السوم العلةُ".

قال: (**ولنا وجهٌ**)؛ أي وجهٌ في أصحاب مذهب الإمام أحمد (**اختاره ابنُ عقيل وبعض الشافعية**) وقيل: إنه هو ظاهر كلام الإمام أحمد فيما نقله القاضي أبو يعلى، أن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاة**» يدل على أن جميع المعلوفات من الغنم، والإبل، والبقر لا زكاة فيها.

قال القول الثاني الوجه الثاني: (**لا زكاةَ في معلوفةِ كل حيوانٍ من الأزواج الثمانية**).

﴿وَمِنَ الإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾[الأنعام:١٤٤]، و﴿مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾[الأنعام:١٤٣] هذه الأزواج الثمانية كما تعلمون في كتاب الله، بناءً على أن السوم العلةُ، فنحن قدَّرنا قبل الغنم فجعلنا الغنم وصف طردي ولا أثر له، وقدَّرنا جنسًا وهو أنه في فيما تجب فيه الزكاة السائمة منه فقط هو الزكاة، ما تجب فيه الزكاة هو الأزواج الثمانية فقط دون ما عداها.

النتيجة ما هي؟

➪ **على القول الأول**: الدليل إنما يدل على الغنم فقط.

➪ **وعلى الوجه الثاني**: يدل على جميع الأصناف من باب اللفظ لا من باب القياس.

طبعًا إذا ورد الحديث (**في السائمة الزكاة**) بدون لفظ (**الغنم**) فإنه يدل مفهومه على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأزواج الثمانية.

✍"**وهل استُفِيدت حجيتُه بالعقل أو اللغة أو الشرع؟ أقوال**".

طبعًا الأقوال الثلاثة:

❶ فقيل: {إنه قد أُخِذَ بالعقل}. وهذا قال به أبو الفرج المقدسي من أصحاب الإمام أحمد، وحكاه إجماع أهل اللغة.

❷ وقيل: {إنه أُخِذَ من اللغة}. وهذا قول أبي الخطاب في [التمهيد] فقد ذكر أن هذا قد ثبت باستقراء كلامهم، ومعرفة مرادهم، وفهمته الصحابة وهم أهل اللسان.

❸ والقول الثالث: {أنه مأخوذٌ من الشرع هو وجهٌ عند الشافعية}.

إذن المذهب عند الحنابلة:

- إما أنه بالعقل.

- أو باللغة.

وظاهر كلام المحققين كأبي الخطاب فإنه من المحققين المعتمدين في الأصول: {أنه إنما أُخِذَ باللغة}، فيكون دلالته لغوية، وأحمد ظاهر كلامه التصريح بهذا المعنى.

✍"**ومنها مفهوم الشرط**".

✪ **هذا النوع الثاني من المفاهيم**: وهو (**مفهوم الشرط**) وهو من أقوى المفاهيم كما سيأتي إن شاء الله -عَزَّ وَجَل-.

و(**مفهوم الشرط**) حجة عند كثير من أهل العلم؛ بمعنى أنه يَرِد شرط يعلق عليه الحكم إن فعلت كذا يكون كذا.

مثال:

"نحو ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ﴾[الطلاق:٦]".

(﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ﴾[الطلاق:٦]) فهذا الشرط لأنه على حرف شرط وهو (**إن**) (﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ﴾[الطلاق:٦]) **فمفهومه**: أن من لم تكن حاملًا لا تجب لها النفقة، فليست النفقة إلا للحامل، وهذا واضح في أن الْمُبَانَة بينونة كبرى ليس لها نفقة إلا أن تكون حاملًا. وهل النفقة لها أم لأجل حملها؟ وجهان لمذهب أحمد، **والمشهور**: أنه لأجل الحمل.

"وهو أقوى من الصفة".

(**وهو أقوى**) في الدلالة (**من الصفة**) وهذا يدلنا على أن كل من قال بحجية مفهوم الصفة فإنه يلزمه أن يقول بحجية الشرط؛ ولذلك يقولون: لم يقل بنفي حجية الشرط إلا بعض الغلاة من منكري المفهوم، فهو من أقوى المفاهيم.

☼ **ومن ثمرة معرفة أنه أقوى من الصفة** أنهما إذا تعارضا قُدِّم مفهوم الشرط.

"فلهذا قال به جماعةٌ ممن لم يقل بمفهوم الصفة".

(**ممن لم يقل بمفهوم الصفة**) مر معنا ابن سريج والرازي الفخر الرازي، فإنهما لا يقولان بمفهوم الصفة، لكنهما يقولان بمفهوم الشرط، وعدد من الحنفية، والحنفية من أقل الناس إعمالًا للمفاهيم، والحنفية أيضًا عدد منهم عملوا بمفهوم الشرط.

"ومنها مفهوم الغاية".

✪ **هذا هو النوع الثالث الذي أورده المصنف** وهو (**مفهوم الغاية**).

ومعنى (**مفهوم الغاية**) بمعنى أنه يرتَّب الحكم على غايةٍ إما بـ(إلى) أو (حتى) فلا بد من أن يُمَد الحكم إلى غايةٍ بـ(إلى) أو بـ(حتى).

وأمثلة مفهوم الصفة والشرط بالألوف، ولا أقل: بالميئين، بل بالألوف في الكتاب والسنة، كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا، أمثلة مفاهيم الشرط التي تقدمت، والصفة بالذات؛ لأن كل القيود صفات.

"نحو ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠]".

(قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠]) هذه لها مفهوم طبعًا هذه الآية جاءت في أولها أن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠] فهذا يدلنا مفهومها على أن الزوجة تباح للأول بعد نكاحها زوجًا غيره، ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠]، فإذا نكحت زوجًا غيره أُبيحَت، وقبل أن تنكح زوجًا غيره فلا تحل له، وهو المنطوق.

إذن المنطوق: لا تحل له حتى تنكح، **مفهومه:** إذا نكحت ودخل بها نكاحًا صحيحًا، ودخل بها وطءً كاملًا تتحقق به اللذة للطرفين لقوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «حَتَّى يَذُوقَ عَسَيْلَتك، وتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ» فإنها تحل لزوجها الأول. وعرفنا هذه الشروط من السنة طبعًا.

"﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧]".

وقوله: (﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧]).

منطوقه: أنه يجب الصيام إلى الليل.

مفهومه: أنه إذا دخل الليل فلا يُشرع الصيام، فقد انقضى الصيام، فلا يُشرع صيامٌ وليس متعلقًا به؛ ولذلك اختلفوا في مسألة الوصال هل هو مشروعٌ أم ليس بمشروع؟

"وهو أقوى من الشرط".

قوله: (**وهو**)؛ أي مفهوم الغاية (**أقوى من الشرط**) من حيث الحجية؛ ولذلك فإن كل من قال بحجية الشرط يلزمه أن يقول بمفهوم الغاية، ومع ذلك قد خالف بعض الأصوليين في مفهوم الغاية.

ومن نُقِلَ عنه المخالفة في مفهوم الغاية أبو الحسن التميمية نقلها عنه ابن شهاب العكبري (أبو علي بن شهاب العكبري) فقد نقل عنه أنه يقول: {إن الغاية ليس لها مفهوم} وهذا القول الحقيقة يعني وإن وافقه فيه كثير من الحنفية والآمدي إلا أنه صعب جدًّا الحقيقة القول بعدم يعني إعمال مفهوم الغاية.

"فلهذا قال به جماعة ممن لم يقل بمفهوم الشرط".

منهم بعض الحنفية، أو كثير من الحنفية، ومنهم القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد نفى مفهوم الشرط، لكنه عَمِلَ بمفهوم الغاية.

"وقال بعضهم: ما بعدها مخالف لما قبلها نطقًا".

هل مفهوم الغاية مأخوذٌ من باب النطق، أم من باب المفهوم؟

الذي عليه جماهير الأصوليين أنه من باب المفهوم فقط، وأنه ليس من باب النطق.

وذكر المصنف عن بعضهم، وهؤلاء البعض نسبه ابن رجب لبعض أصحاب أحمد أنهم يقولون: {أن دلالة الغاية من باب النطق} ويترتب على ذلك أنه يقبُح عندهم أن يأتي بحكمٍ لما بعد الغاية يوافق ما قبلها، فلو قال: اغسل يدك حتى المرفق، ثم اغسل ما بعد المرفق. يقول: هذا تناقض بين الكلام، هذا الذين يقولون: إنه من باب المنطوق، وأما الذين يقولون: من باب المفهوم، فيقولون: إنه جائز أن يأتي بحكمٍ لما بعد الغاية يوافق ما قبلها.

"ومنها مفهوم العدد".

هذا هو المفهوم الرابع، وهو (**مفهوم العدد**) وهو أن يُخَصَّ العام بنوعٍ من الأعداد كالثلاثة، أو الخمسة، أو السبعة، وغيرها.

"نحو «لا تُحرِّم الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَان»".

هذا الحديث فيه نص بمعنى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- («**لا تُحرِّم الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَان**») مفهومه أن ما زاد عن المصتين فإنه يكون محرِّمًا؛ ولذلك أخذ أحمد من هذا الحديث أن الثلاث رضعات محرمات، فقد قال في رواية محمد بن العباس لما سئل عن الرضاع قال: قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: {«**لَا تُحَرِّمُ الرَّضْعَة وَلَا الرَّضْعَتَان**» فأرى الثلاثة تُحَرِّم} وهذا من باب إعمال أحمد لمفهوم العدد، ومفهوم العدد طبعًا أضعف مما سبق، ولكنه حجة عندهم، لكنه من أضعف أنواع المفاهيم، هو ضعيف.

والدليل على أنه ضعيف: أننا لما عملنا به جاءنا حديث آخر يعارضه، وهو أن عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْها- قال: "**ثم نُسخ مما نزل في القرآن خمس رضعات محرِّمَات**" فُنسِخ ليس نسخة الرضعة

والرضعتان، بل نقول: إنه ألغى، لم ينسخه، وإنما ألغى مفهوم الرضعة والرضعتان محرّمتان، فألغاه؛ لأن دلالته ظنية، وبان لنا بالنص الثاني أن الذي يُحَرِّم إنما هو خمس، وذلك لأن دلالة مفهوم العدد ضعيفة هي حُجة، لكنها ضعيفة.

"وهو حجةٌ عند أحمد وأكثر أصحابه ومالك وداوود والشافعي".

قبل أن نبدأ في الحُجَّة أريد أن أبين مسألة في تحديد محل النزاع في (مفهوم العدد):

يقول العلماء: {إن العدد إذا خرج مخرج التكثير فإنه باتفاق أهل العلم لا يكون له مفهوم}، ومن الألفاظ التي تخرج مخرج التكثير السبعة، والسبعين، والسبعمئة، ونحوها مما فيه هذا الرقم وهو السبعة.

وقد ألَّف الجاحظ كتابًا في أن العرب إذا أرادوا المبالغة والتكثير أتوا بالسبعة، أو السبعين ونحوها؛ ولذلك قال الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾[التوبة:٨٠] نقول: ليس لها مفهوم؛ لأن هذا العدد خرج مخرج التكثير.

مثله عندنا الآن في لهجتنا الدارجة في هذا الوقت: أنك إذا أردت أن تأتي برقم من باب التكثير تقول: لو تأتيني بالبيت لو تفعل لي الشيء الفلاني مليون مرة، فعندهم أن رقم مليون مثل الآن الذي تدرسونه في الحساب الحديث ما لا نهاية، ما لا نهاية يعني هذا رقم غير منتهي، فالعرب كانوا يذكرون من باب التكثير السبعة، والسبعين، والسبعمئة، وألَّف فيها كما قلت لكم الجاحظ رسالة كاملة. إذن هذا الأمر الأول الذي يكون خارجًا عن محل النزاع، ما عدا ذلك فهو في محل النزاع وإن كان لبعض أهل العلم يعني تقييد مثل الطوفي، لكن لضيق الوقت نكتفي بالقيد الأول في تحريم محل النزاع. إذن هذا الأمر الأول.

قال المصنف: **(وهو حجةٌ عند أحمد)**؛ أي عند الإمام أحمد، وقد استدل أحمد به في مسائل كثيرة، **من ذلك**: أنه قد جاء عن الإمام أحمد أنه لما جاء حديث **"نهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عن الشرطين في بيع"** إن صح ذلك الحديث، قال أحمد: {إنما النهي عن شرطين} فمفهوم ذلك أنه يجوز ما زاد عن الشرطين، قال ابن النجار في [المنتهى]: {وهذا يدل بمفهومه على جواز الشرط الواحد} النهي عن الشرطين، فما نقص عنه فإنه جائز، وما زاد فهو أولوي النهي عنه، فيكون من باب مفهوم الموافقة لما نهى عن شرطين من باب المفهوم ما زاد عنه وهو الثلاثة والأربعة، وقد تقدم مفهوم الموافقة.

قوله: (**وأكثر أصحابه**) هذا جزم به أكثر أصحاب الإمام أحمد، ولكنهم يقولون: مع أنه حُجَّة إلا أنه ضعيف؛ ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: {مفهوم العدد أضعف من مفهوم الصفة} وهذا مذهب أحمد في المشهور عنه {هو حجة لكنه أضعف دلالةً}.

قوله: (**ومالكٍ وداوود والشافعي**)؛ أي كلهم قالوا بذلك: أن مفهوم العدد حُجَّة. وسيأتي إن شاء الله من خالف في هذه المسألة وقال: إنه ليس بحجة.

"وهو من قسم الصفات عند طائفة".

هذه المسألة وهي قوله: (**وهو**)؛ أي ومفهوم العدد (**من قسم الصفات**) يعني أنه داخلٌ في مفهوم الصفة عند طائفةٍ، فإن بعضًا من الأصوليين لا يعد مفهوم العدد، بل يجعله جزءًا من مفهوم الصفة، فيحكي الخلاف في العدد والأمثلة كالخلاف والأمثلة يُدرجها في أمثلة مفهوم الصفة.

وهؤلاء الطائفة الذين أوردهم المصنف هو أبو المعالي الجويني، وقبله أبو الطيب الطبري صاحب [التعليقة].

وقد ذكر عبد الحليم بن تيمية في [المسودة]: {أن ظاهر كلام القاضي أبي يعلى كذلك}، ظاهر كلامه كذلك؛ أي أن مفهوم العدد داخل في مفهوم الصفة.

طبعًا الفائدة: الجويني له رأي يقول: {أصلًا ما يحتاج أن نعدد المفاهيم، بل كل المفاهيم تدخل في مفهوم الصفة} نصَّ على ذلك في [البرهان]، فقال: {كل المفاهيم تدخل في الصفة}، فكأنه توسع في هذا الأمر.

أيضًا قلت لكم: أن هذا ظاهر كلام القاضي أبي يعلى، شيخ الإسلام له كلام في [درء التعارض] يعني يظهر منه أنه يرى ذلك، وهو {أن مفهوم العدد من مفهوم الصفة لكنه من أضعف أنواع مفهوم الصفة}.

"ونفاه".

(**نفاه**)؛ أي نفى حُجية مفهوم العدد.

" أبو إسحاق بن شاقلا والقاضي وأكثر الشافعية".

(**أبو إسحاق بن شاقلا**) وكذا نسبه المصنف تبعًا لابن مفلح.

(**والقاضي**) هو أبو يعلى، فقد نفاه في جزئه الذي في المفاهيم، بينما في كتاب الأصول [العدة] صرَّح بأنه حُجَّة، وكذلك أيضًا (**أكثر الشافعية**) فقد قالوا: إنه ليس بحُجَّة.

"ومنها مفهوم اللقب".

✪ هذا النوع الخامس وهو (**مفهوم اللقب**).

لنذكر بعض الأمثلة على مفهوم العدد:

مفهوم العدد كثير جدًّا، من مفهوم العدد:

قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَث**» فيه مفهوم موافقة أنه إن زاد عن القلتين فإنه لا يحمل الخبث، وفيه مفهوم مخالفةٌ في العدد أن ما نقص عن القلَّتين فإنه يحمل الخبث، ومعنى قولهم: أنه يحمل الخبث. هنا يأتي الخلاف ما معنى هذه الكلمة، والمشهور أن معنى كونه يحمل الخبث؛ أي إذا وقعت فيه نجاسةٌ سلبته الطهورية، كما أن بعض التصرفات وإن لم تكُ من النجاسات إلا أنها تسلبه الطهورية مثل الخلوة به في طهارةٍ واجبة، ومثل بعض الأحكام المذكورة في محله. هذا من مفهوم العدد.

من الأمثلة كذلك: أنه جاء في حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثٍ لَمْ يَفْقَه**» فمفهوم الموافقة: أن من قرأها في يومين، في ثلاثةٍ فأقل هذا مفهوم موافقة لا يفقه، مفهوم المخالفة هو الذي نريده هنا: أن من قرأها في أكثر من ثلاث، هل يفقهه أم لا؟ هل سيفقه ذلك أم لا؟

فمن قال: إنه ليس بحجة قال: دل على أنه لا يُراد ذلك، فنقول: لا، هو مظنة فقهه؛ ولذلك يقولون: إن النفي من كل وجه أن من قرأه في أقل من ثلاث لا يفقه، ولكن من قرأه في أكثر من ثلاث فقد يفقهه أحيانًا دون أحيان، ولذلك يقول: هذه داخلة في عموم المفهوم، ليس عموم الأفراد، فهذا المفهوم له عموم أولى، وتكلمنا عنها في قواعد العموم.

ثم شرع بعد ذلك المصنف في المفهوم الخامس، فقال: (**ومنها**) يعني من مفاهيم المخالفة.

"ومنها مفهوم اللقب: وهو تخصيص اسمٍ غير مشتقٍّ بحكم".

يقول المصنف: (**وهو مفهوم اللقب**) ويسمى مفهوم الاسم اللقب، بعضهم يسميه (**مفهوم الاسم اللقب**)، وبعضهم يسميه مفهوم الاسم الذي ليس بصفة، أو مفهوم اسم ليس بصفة، نفس المعنى.

ثم بيَّن المصنف قال: (**وهو تخصيص اسمٍ غير مشتقٍّ بحكم**).

أريدك أن تعلم أن الأسماء نوعان:

- أسماءٌ مشتقةٌ؛ أي مشتقةٌ من صفة.
- وأسماءٌ غير مشتقةٍ وهي التي تسمى بالجامدة.

سيتكلم المصنف هنا عن الأسماء غير المشتقة التي لم تشتق من صفة، ثم سيورد بعدها الاسم المشتق ما نوع مفهومه.

يقول المصنف: (**وهو تخصيص اسمٍ غير مشتقٍّ**) بمعنى أنه جامد (**بحكمٍ**) فيعلق الحكم على الاسم، وسيأتي أمثلته.

"وهو حجة عند أكثر أصحابنا".

قوله: (**وهو حجّةٌ عند أكثر أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد، وقيل: إن أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- قد نص عليه.

"وقال به مالك وداوود".

كذلك نعم.

"ونفاه الأكثر".

أي أكثر الفقهاء والأصوليون، وممن نفاه من أصحاب أحمد القاضي في جزئه الذي ألَّفه في المفاهيم، ونقل عنه في [المسودة]، ونفاه ابن عقيل في بعض مواضع كتبه، وممن نفى أيضًا مفهوم اللقب الموفق ابن قدامة، فإن الموفق يرى ذلك، بينما أكثر أصحاب أحمد على أنه حُجَّة. بل قال الزركشي: {إنه حجةٌ على المشهور من المذهب} فجزم أنه على المذهب أنه حجة.

القول الثالث: (**واختار**).

"واختار أبو البركات وغيره أنه حجة إن كان بعد سابقةٍ ما تقتضي التعميم".

القول الثالث هو اختيار (**أبي البركات**) وهو التفريق بين حالتين:

الحالة الأولى:

– أن يَرِدَ اللقب بعد ما يقتضي التعميم، بعد أمرٍ سابقٍ يقتضي التعميم، ففي هذه الحالة يكون اللقب له مفهوم وحُجَّة.

– وإما أن يأتي اللقب من غير ما يقتضي ذلك، فإنه في هذه الحالة لا يقتضي ألا يكون مفهومه حجة.

مثَّل لذلك بمثالين:

قال: فقول النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–: «**جُعِلَت لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا، وَجُعِلت تُربتُهَا طَهُورًا**» فيقول: إن هذه قوله: «**تُرْبَتُهَا**» جاءت بعد لفظ عام، لأنه قال: جعلت لي الأرض كلها مسجد، ثم خص من هذا العام التربة، فحينئذٍ نقول: إن هذا المفهوم حجة، **وبناءً عليه** قال الفقهاء في المعتمد من المذهب: أن من شرط المتيمم عليه أن يكون ترابًا من باب مفهوم اللقب، ويقوي مفهوم اللقب هنا أنه جاء بعد لفظٍ عام «**جُعِلَت لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا، وَتُربتُهَا طَهُورًا**»؛ أي أتطهر بها. إذ لو كانت يجوز التطهر بكل أجزاء الأرض لقال: لجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا. وإن كان ورد بعض الألفاظ هكذا، لكن اللفظ الثاني هو الذي نحتج به.

وهذا الذي ذكره أبو البركات جزم به ونفاه عما عداه؛ يعني قال: إذا لم يكن قبلها عموم، فلا يكون مفهومه حجة.

ومثَّل لما يقابله قال: لو أن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– قال ابتداءً هكذا: عليكم بالإبل زكاة، فالإبل لقب وهو جامد غير مشتق، فلا نقول: إنه ينفي الزكاة عن غير الإبل، لكن لو قيل: هل لنا في السائمة زكاة؟ قال: عليكم في الإبل، نقول: نعم، لها مفهوم هنا مفهوم لقب؛ لأنه جاء بعد عموم.

الكلام الذي ذكره أبو البركات ذكر الشيخ تقي الدين حفيده أن هذا في الحقيقة هو مقوي لمفهوم اللقب، وليس هو الذي يقبل فيه مفهوم اللقب دون ما عداه، بل هو مقوي له، وطريقة الشيخ تقي الدين: أن مفهوم اللقب حجة، وكأنه يقول: إنه إذا وُجِدَ اللقب بعد سابقةٍ فيها عموم، فهو مقوي لهذا المفهوم، فيجعله في درجةٍ عالية.

فقط عندي هنا فائدة أو مسألة سنمر على كلام المصنف، قال: (**واختار أبو البركات وغيره أنه حجة**) يعني أن مفهوم اللقب حُجَّة (**إن كان**)؛ أي إن كان اللقب الذي ورد بعد نصٍّ عام (**بعد سابقةٍ ما تقتضي التعميم**).

هكذا وردت في بعض النسخ (**بعد سابقةٍ ما**) مضبوطة بهذا الشكل (**بعد سابقةٍ ما**) وهذه السابقة المتقدمة قد تكون دلالة حال، وقد تكون لفظ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وقد يكون صفة السؤال الذي سُئِل عنه.

وقوله: (**تقتضي التعميم**)؛ أي أن هذه السابقة تقتضي التعميم. هكذا وردت.

ورد في نسخة أخرى (**إن كان بعد سابقةِ ما يقتضي التعميم**) ضُبِطَت هكذا بكسرة واحدة (**بعد سابقةِ ما يقتضي**) بدل (**تقتضي**) أصبحت (**يقتضي**) والمعنى فيهما متقارب.

"وفي المشتق اللازم كالطعام، هل هو من الصفة أو اللقب؟ قولان".

قوله: (**وفي المشتق اللازم**) يعني أن اللقب وهو الاسم إذا كان مشتقًّا من صفة، وهذا معنى قوله: (**المشتق اللازم كالطعام**)؛ لأن كلمة الطعام مشتقة من الطُّعم بخلاف الإبل ليست مشتقة من شيء فهي اسمٌ جامد.

قال: (**كالطعام**)؛ لأنه مشتقٌّ لازم، (**هل هو من الصفة أو اللقب؟ قولان**) هو مفهوم معتبر، لكن هل هذا المفهوم مفهوم لقبٍ، أم مفهوم صفةٍ؟ ويترتب عليه من حيث القوة، فإن مفهوم اللقب أقوى من مفهوم الصفة في كثير من الأحيان.

القول الأول: قيل: إنه مفهوم اللقب. وهذا القول قال به الزركشي من المتأخرين صاحب شرح الخِرَقِي، وممن قال: إنه مفهوم لقب. الموفق ابن قدامة، والقولان الذي أوردهما المصنف أطلقهما هو المصنف وقد أطلقها قبله ابن مفلح، وأطلقه قبل ابن مفلح صاحب [المسودة] أبو البركات في [المسودة].

"وإذا خُصَّ نوعٌ بالذكر بحكم مدحٍ أو ذمٍّ أو غيره مما لا يصلح للمسكوت عنه، فله مفهوم".

هذه من أنواع يعني مفهوم اللقب أو الاسم، وبعضهم يجعله نوعًا مستقلًّا، وهذا يعني حسب البحث القاصر لم أجده إلا عند الحنابلة. هذا النوع.

هذه المسألة ما معناها؟

يعني أنه إذا كان هناك نوعان فقط، ثم إن الشارع خصَّ أحد هذين النوعين بالذكر دون ما عداه، فهل يكون لتخصيص أحد هذين النوعين مفهوم مخالفة؟ بمعنى أنه يُفهَم منه نفي الحكم عن النوع الثاني أم لا؟ هذا هو المراد، طبعًا نوعين فأكثر.

الفقهاء يقولون، ونص على ذلك جماعة من أصولي الحنابلة: أنه إذا خُص أحد النوعين بالذكر فإنه يكون له مفهوم إذا وُجِدَت أمور منها:

- إذا كان ذلك المذكور اسمًا، فيكون من مفهوم اللقب المتقدم، وفيه الخلاف المتقدم سواءً كان مشتقًّا أو غير مشتق.

- وإما أن يكون ذلك النوع متضمنًّا لمدحٍ أو ذم، وهذا الذي سيذكره المصنف بعد قليل.

- ومنها أيضًا ما سيذكرها بعد ذلك أن يكون الحال تقتضي العموم، ومع ذلك خصَّ أحد النوعين، فإنه أيضًا يقتضي العموم كما سيأتي إن شاء الله في المسألة التي بعدها.

يقول المصنف: (**وإذا خُصَّ نوعٌ بالذكرِ بحكمٍ**) يعني هما نوعان فأكثر فخُصَّ أحدهما بالذكر بحكم وسُكِتَ عن النوع الثاني أو الأنواع الباقية.

(**بحكم مدحٍ أو ذمٍّ، أو غيرهما**) يعني أن الحكم الذي خُصَّ به أحد النوعين كان متضمنًّا لمدحٍ أو ذم، أعْطِي حكمًا وتضمن مدحًا أو ذمًّا، عبارة المصنف تحتاج إلى توضيح.

إذن قوله: (**بحكمٍ مدحٍ أو ذم**)؛ أي خُصَّ بحُكمٍ، وكان ذلك الحكم متضمنًا لمدحٍ أو ذم، أو غيرهما، أو غير ذلك مما فيه معناه مما لا يصلح للمسكوت عنه.

قال: (**فله مفهوم**) فيكون حينئذٍ له مفهوم.

ممن نصَّ على هذا النوع من المفاهيم ابن عقيل، وأبو البركات في المسودة، وجزم به أيضًا المرداوي من المتأخرين.

مثال ذلك: قال: (**كقوله تعالى**: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:١٥])، قال: (**فالحجاب عذابٌ فلا يُحجَب من لا يُعَذَّب**).

فهذه الآية وهي (**قول الله –عَزَّ وَجَل–** ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:١٥]) يدل على أن الحجاب عذاب، ولو كان الجميع الناس يوم القيامة محجوبين عن رؤية الله –عَزَّ وَجَلَّ– لعُذِّبُوا بذلك، فهذه الآية يُستَدل بها على أن المؤمنين يرون ربهم –جَلَّ وَعَلَا– رؤيا التنعم. وهذا معنى قوله: (**فالحجاب عذابٌ**) فالحكم أنهم حُجِبُوا، ثم إن الحجب خُصَّ بوصف ذمٍّ وهو العذاب، وهذا معنى قوله: (**فالحجاب عذابٌ، فلا يُحْجَب من لا يُعذَّب**) هذه هي النتيجة والمفهوم، المفهوم أنه لا يُحجَب من لا يُعذَّب.

يقول المصنف: (**وبذلك استدل إمامنا وغيره**) أي من علماء الأمة على ذلك.

نص الإمام أحمد نقله الآجُري في كتاب [الشريعة] فقد نقل عن الفضل بن زياد أن أحمد بلغه أن رجلًا يقول: أن الله لا يُرى في الآخرة، فغضب، ثم ذكر قول الله –عَزَّ وَجَل–: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:١٥] قال: {وهذا دليلٌ على أن المؤمنين يرون الله تعالى} يعني أحمد صرَّح بالاستدلال بهذا الحديث من هذا الفهم.

الحالة الثانية: إذا خُصَّ أحد النوعين.

"وإذا اقتضى الحال أو اللفظ عموم الحكم لو عَمَّ، فتخصيص بعض بالذكر له مفهوم".

قوله: (**و**) هذه معطوفة على الجملة السابقة، والجملة السابقة هي (**وإذا خُصَّ نوعٌ بالذِّكر**)؛ أي وإذا خُصَّ نوعٌ بالذكر (**واقتضى الحال**) (**الحال**)؛ أي الكلام في عهد النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–

، أو عموم الكلام (**أو اللفظ عموم الحكم لو عُمَّ**) يعني لو عُمَّ ذلك الأمر، (**فتخصيص بعضٍ**)؛ أي بعض الأنواع (**بالذكر له مفهوم**)؛ أي فيكون له مفهوم.

معنى هذا الكلام يعني لو أن شيئًا له أنواع، ويكون الحال عند التلفظ أو اللفظ يوجب عموم الحكم المذكور في اللفظ على الجميع، لو كان الحكم عامًّا، فحينئذٍ تخصيص بعض أنواعه يدل على قصد هذا التخصيص، فيكون له مفهوم. مثَّل له قال: (**كقوله**).

"كقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ﴾[الإسراء:٧٠]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾[الحج:١٨]، ذكره بعض أصحابنا وغيرهم".

فهذا واضح جدًّا، فإن التفضيل على الكثير هذا ينبني على المسألة المشهورة: هل تفضيل صالح البشر يُقدَّمون على الملائكة أم لا؟

فإن بعضًا من أهل العلم يقول: ليس كل صالح البشر أفضل من الملائكة؛ لأن الله -عَزَّ وَجَل- لما ذكر تفضيل بني آدم قال: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ﴾[الإسراء:٧٠] فدلَّ على أن هناك أشخاصًا ليس بنو آدم أفضل منهم. وهذا الذي استدل به الإمام قال: {إن الملائكة أفضل من صالح البشر}، والحقيقة أن هذه الآية لا تدل لا على إثبات تفضيل الآدميين أو صالح الآدميين على الملائكة ولا العكس، فأما كونها لا تدل على ذلك وهو إثبات أن صالح البشر أفضل من الملائكة، فإن الله -عَزَّ وَجَل- قال: : ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ﴾[**الإسراء:٧٠**]، ولم يقل: على جميع من خلقنا لكي يدخل فيه الملائكة، فدلَّ على أن هناك أناسًا هم أفضل من بني آدم، أو من صالح بني آدم، ولا تدل على فضل الملائكة؛ لأن المنطوق هنا وهو التفضيل على الكثير مفهومها أن من ليس بمُفضَّل لا يلزم أن يكون أفضل، فقد يكون مساويًا، فالمفهوم يقتضي المساواة، وقد يقتضي التفضيل. فهذه الآية ليس فيها حجة مطلقًا.

ولذلك الصواب في مسألة التفضيل بين صالح البشر وبين الملائكة:

أن نقول: علمها عند الله -عَزَّ وَجَل-، ولكن ننظر من كل وجه، من بعض الأوجه قد يكون صالح البشر أفضل، ومن بعض الأوجه يكون الملائكة أفضل، فباعتبار أنهم مبرؤون من الذنوب، ولا تقع منهم ذنوب و﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[التحريم:٦] فهم أفضل من هذا الجانب من حيث كمال

الامتثال، ومن جانب آخر قضية الصبر والابتلاء، وقضية الامتحان بالمعاصي قد يكون الآدميون أفضل من هذا الجانب.

ولذلك الحكم المطلق أحيانًا قد يكون فيه مجازفة، **مثل المسألة المشهور جدًّا: هل الأفضل الغني الشاكر، أم الفقير الصابر؟**

لا هذا ولا ذاك، وإنما هذا أفضل من جانب، وهذا أفضل من جانب، قد يكون بعض الناس في أحد الجانبين أبلغ.

"وفعله -عَلَيْهِ السَّلَام- له دليل كدليل الخطاب، ذكره أصحابنا".

قوله: (**فعله -عَلَيْهِ السَّلَام- له دليل كدليل الخطاب**) معنى هذا الكلام أن فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يُستفاد منه المفهوم بنوعيه: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

مثال مفهوم الموافقة: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينما أزال بُصاقًا في قبلة المسجد بإصبعه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فمن موافقته إزالة النجاسات، والبصاق ليس نجسًا، فإزالته من باب مفهوم الموافقة، فدل ذلك على لزومه وفضله، وبعضهم استدل بنهي النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن البصاق في القبلة فمفهوم الموافقة نهيه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- أيضًا عن البول في قبلة المصلي، فلا يبول لذلك الجهة. هذا مفهوم الموافقة.

مفهوم المخالفة هو الذي ذكره المصنف هنا يعني إذا نهى، إذا فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- شيئًا فمفهومه ما يكون عكس ذلك. وهذا قد نصَّ عليه أحمد، فقد ذكر أبو محمد التميمي: أن أحمد كان يقول: إذا فعل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فعلًا، ودل الدليل على أنه غير خاصٍّ به، وخرج مخرج البيان منه فهو على الوجوب. ويقرأ قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:٢١]، وقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» والأمثلة يعني أطال ابن عقيل في ذكر أمثلة كثيرة جدًّا.

لكن من أمثلتها في مفهوم المخالفة:

- القصة التي ذكرناها في الدرس الماضي أو الذي قبله في الأسئلة فيما جاء أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى على قبر أم سعدٍ إلى شهر، فصلاتها على قبرها إلى شهر مفهوم المخالفة أن ما زاد عن الشهر لا نأخذ به.

- مثله أيضًا في قضية أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عندما مكث في مكة أربعة أيامٍ؛ أي عشرين صلاةً يجمع ويقصر. فمفهوم المخالفة أن ما زاد عن الأربعة أيام فإنه يكون مقيمًا لا يترخص له برخص الصفة. وهكذا من الأمثلة الكثيرة.

طبعًا بعضهم يرى أن هذه الدلالة ضعيفة، ولكن مع ضعفها قد لا يوجد دليل غيرها، فنصير إليها مع ضعف هذه الدلالة. نعم، هي ضعيفة لا شك كما صرح به بعض الأصوليين، ومنهم الجراعي وغيره، لكن هذه مع ضعفها إلا أنه إذا فُقِد الدليل، فيصار الدليل ضعيف حينذاك.

"مسألة".

شرع المصنف الآن في المسألة تقريبًا الأخيرة وهي مسألة مفهوم الحصر، والحصر له صيغ متعددة جدًّا يوردها الأصوليون.

سيورد المصنف تقريبًا صيغتين:

- أولى الصيغتين: دخول [ما] الكافة على إنَّ، وتكون (**إنما**).

- والصيغة الثانية وهي صيغة حصر المبتدأ في الخبر، وسيوردها المصنف بعد قليل إن شاء الله، وسنتكلم عن هذا.

هناك صيغ أخرى:

- من أشهرها الاستثناء من النفي، فيأتي نفيٌ ثم يُستثنى منه، وأشهر مثال: (**لا إله إلا الله**) فإنه استثناءٌ من نفي، وهذه أيضًا من صيغ الحصر القوية.

- الصيغة الرابعة: تقدُّم المعمول على العامل، وأشهر أمثلتها التي يحفظها الجميع دائمًا يؤتى بها ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[الفاتحة:٥]، فـ﴿**إِيَّاكَ**﴾ هو المعمول لما قُدِّم على العامِل دل على صيغ الحصر.

هناك أيضًا صيغ أخرى يوردونها مثل: الفصل بين المبتدأ والخبر بضمير الفصل، وغير ذلك من الأمور.

بدأ أولًا بالصيغة الأول وهي دخول **(ما)** الكافة على **(إنَّ)** فيقول:

"(إنما) تفيد الحصرَ نطقًا".

قوله: ((**إنما**) تفيد الحصر) **(إنما)** مكونة من جزأين **(إنَّ)** و**(ما)** تسمى (ما الكافة)، (ما الكافة) هذه تكف عملها، فلا تنصب اسمًا، وإنما يكون اسمها مرفوعًا، لكنها غيرت عملها، فإنها تفيد الحصر؛ ولذلك يقول المصنف: **(تفيد الحصر)** وهذا عليه أغلب اللغويين، وكثير من الأصوليين، وقد نص أحمد عليها، فقد ذكر قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[التوبة:٦٠] فقال: {﴿إِنَّمَا﴾ هي لهم فقط، أو قال: ﴿إِنَّمَا﴾ هي لمن سماهم الله تعالى فقط} وهذا الذي جزم به أغلب أصحاب أحمد، كما سيأتي المصنف، ولكنهم اختلفوا هل هي من باب النطق، أم هي من باب الفهم؟ وستأتي إن شاء الله.

"نطقًا".

(**نطقًا**) معنى كونها نطقًا؛ أي باعتبار ذات الدلالة، وليست من باب المفهوم، فيكون **(إنما)** ليست من مفهوم الحصر، بل إنَّ ذات اللفظ دل على ثبوت الحكم للمنطوق، ونفيه عن غيره. هذا معنى الحصر، **إذن معنى الحصر**: هو ثبوت الحكم للمنطوق، ونفيه عن غير المنطوق، فبعض صيغ الحصر قيل: إنها دلالة لغوية. وهذا معنى قوله: **(نطقًا)**، وبعضها قيل: من باب المفهوم.

"عند أبي الخطاب والمقدسي والفخر إسماعيل وغيرهم".

(**أبو الخطاب**) معروف صاحب [التمهيد]، **(والمقدسي)** هو أبو محمد بن قدامة، **(والفخر إسماعيل)** وكذلك أيضًا ابن منِّي، وكثيرٌ من أصحاب أحمد قالوا بذلك.

"وعند ابن عقيل والحلواني، فهمًا".

قال: **(وعند ابن عقيل والحلواني أنها فهمًا)** يعني أنها من باب المفهوم، وليست من باب النطق.

يقول ابن عقيل: {(إنما) للإثبات، والنفي مأخوذٌ مِن قِبَل الدليل لا الصيغة}.

➤ **فقوله: {مِن قِبَل الدليل}؛ أي دليل أيش؟**

دليل الخطاب. قلت لكم: يسمون دليل الخطاب أحيانًا يقولون: الدليل ويسكتون، فقوله: {مأخوذٌ من قِبَل الدليل}؛ أي من دليل الخطاب، فتكون من باب المفاهيم؛ ولذلك ركزت معكم قلت لكم: إذا قالوا: الدليل، فيقصدون به دليل الخطاب الذي هو المفهوم.

➤ **طبعًا لم يذكر المصنف قول القاضي لماذا؟**

لأن القاضي له قولان في المسألة، فقال عن القول بأنها نطقًا هو احتمال، قال: {وهو قولٌ محتمل}، وصرَّح من موضوعين في [العدة] بأنها على القول الثاني وهو أنها فهمًا.

✍"وعند ابن عقيل والحلواني فهمًا".

قال: (**وعند ابن عقيل**) ذكرنا ابن عقيل.

(**والحلواني**) كذلك (**فهمًا**) وعرفت، شرحنا (**فهمًا**) من باب الفهم شرحتها قبل قليل.

➤ **لكن هنا في مسألة نبَّه عليها الشيخ تقي الدين: ما الذي ينبني على كونها فهمًا أو نطقًا؟**

ذكر الشيخ تقي الدين: {أنه ينبني على التفريق بينهما أن من قال: إنها من طريق المفهوم، وليست من باب المنطوق، فإنه يجعله في أعلى مراتب المفهوم، فيقول: هو أقوى المفاهيم مفهوم الحصر بـ(**إنما**) ونحوها.

⇦ من رأى أنه من باب المفهوم ويجعله أعلى من مفهوم الغاية الذي هو أعلى من مفهوم الشرط، الذي هو أعلى من مفهوم الصفة. هذا الأمر الأول.

⇦ ومن قال: إنها نطقًا. فيقول: لا، بل دلالة اللغة دلت عليه.

<u>**وبناءً على ذلك فيقول**</u>: إن من قال: إنه مفهوم، أو قال: إنه منطوق، فيجعلون الخلاف شاذًّا، ولكن لا شك أن الذي يقول: (منطوق) يجعل الخلاف أقوى عنده.

الخلاف سيأتي بعد قليل، وهو عند أكثر.

✍"وعند أكثر الحنفية وغيرهم: لا تفيد الحصر بل تؤكد الإثباتَ".

قوله: (**وعند أكثر الحنفية وغيرهم**) ممن وافق الحنفية في ذلك من أصحاب أحمد، طبعًا نقل ابن مفلح قال: {وقالها بعض أصحابنا} وسكت، ولم يبيِّن من هو ذلك الذي قاله.

والمراد بمن قال هذا القول هو الطوفي، فإن الطوفي في مختصره [الأصولي]، وفي كتابه الآخر التعيين] قال: {إن الحصر ليس له مفهوم، وليس بُحجة، وإنما يؤكِّد الإثبات} سأذكر معنى تأكيد الإثبات بعد قليل، ولكن الطوفي لما شرح مختصره تراجع عن هذا القول، وتبيَّن له بعد ذلك أن الصواب أن الحصر له مفهوم، وأنه يدل على نفي الحكم عن غير المذكور.

قول المصنف: (**بل تؤكد الإثبات**) معنى ذلك أنها لا تدل على الحصر؛ يعني النفي مثلما قلنا تمامًا تذكرون في مسألة الاستثناء من النفي هل هو إثبات أم لم ليس إثباتًا؟ وقلنا: أن الحنفية خالفوا هناك المسألة نفسها هنا، فأصولهم هناك، ومعنى كلامهم هناك هو نفسه هنا.

ينبني على ذلك عدد من المسائل:

- لما جاء حديث «**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**» قال الحنفية: {إنه ليس للحصر} وبناءً على ذلك فإنهم يصححون كثيرًا من الأعمال، ولو لم يَرِد النص بعدم اشتراط النية فيه وإن لم تك فيه نية، ولذلك يقولون: {إن الوضوء يصح بلا نية} وهو أشهر الأمثلة عندهم مع عدم ورود الدليل؛ لأنه يقولون: الأصل عدم وجود النية، والحديث لا يدل على اشتراط النية، فليس من باب الحصر، هو يثبت النية؛ ولذلك يقولون: الإثابة تكون بالنية.

- **من الأمثلة كذلك**: قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف:٣٣] هذه الآية استدل بها الحنفية فقالوا: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾[الأعراف:٣٣] ولم يذكر إلا أربعةً، والحقيقة أن المحرمات أكثر.

فنقول: لا، بل إنها على الحصر، وهي على وجهها، ولكن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ**﴾[الأعراف:٣٣] هذه يسمونها أشد المحرمات، فهذه المحرمات الأربع لا تجوز بحالٍ حتى في الضرورة، فهذه أشد المحرمات الأربع التي يقولون: لا تجوز بحال.

غيرها من المحرمات تجوز في موضعٍ دون موضع، وهذا نص عليه السلف جماعة من التابعين، وتكلم عنه أهل العلم في التفسير لما تكلموا عن هذه الآية.

- **أيضًا من الاستدلال بالحصر**: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ **[التوبة:٦٠]** نصَّ أحمد على أنها تدل على الحصر، قال عبد الله بن أحمد: {أملى عليَّ أبي لما قرأ الآية ثم قال: هي لهم، ولا يُعطى غيرهم -أي من الزكاة}.

- أيضًا حديث أشكل هل هو يفيد الحصر أم لا «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَة» هذا الحديث أشكل عليهم على قاعدتهم، فكيف يقال: إنما الربا في النسيئة؟

فبعضهم يقول: إن هذا يدل على أن ربا الفضل جائز، وقد انعقد الإجماع على أن ربا الفضل ليس جائزًا، وإنما هو محرم، أجاب الجمهور بإجابات ضعيفة وإجابات قوية.

من الإجابات الضعيفة قالوا: إنه اللفظ ليس فيه إنما، وإنما من قول الراوي، والحديث «الرِّبَا النَّسِيئَة» قيل ذلك، فهي من باب الرواية بالمعنى.

وقيل: إن هذا الحديث منسوخ بتحريم الفضل.

والقاعدة عندنا أصلًا تضييق باب النسخ. كما سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم.

والصواب: أن الحديث محكم، وأعلم الناس بلفظ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أصحابه، وقد نطقوا به، نطق به أسامة، ونطق به ابن عباس.

وبناءً على ذلك فنقول: الحديث مُحكَم، فالربا المحرم في كل حال هو ربا النسيئة الذي هو ربا الجاهلية، وربا الفضل إنما هو محرَّم تحريم وسائل؛ ولذلك يجوز الفضل أحيانًا.

العرايا لماذا أجيز مع أنه ربا فضل، لكن ليس نسأ؟ ولذلك من شرط العرايا أن تُجزَّ بعد خرسها، وبعد التبايع مباشرة؛ لكيلا يجمع فيه النسأ، فربا النسأ هذا ربا الجاهلية أخطر ربا، «رِبَا الْجَاهِلِيَّة بَيْنَ قَدَمَي»، «أَلَا إِنَّ رِبَا الجَاهِلِيَّة مَوْضُوع تَحْتَ قَدَمِي» كما قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-. فتكون «إِنَّمَا الرِّبَا النَّسِيئَة» مثل الآية ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:٣٣].

المحرمات العظيمة الأربع مثلها تمامًا، من جهة أنها التي لا يجوز بحال، فالربا النسيئة لا يجوز بحال، بخلاف ربا الفضل فإنه يجوز أحيانًا، وهذه من أجود من تكلم عنها الشيخ تقي الدين في تفسير آيات أشكلت على كثيرٍ من الناس. والأصل عندنا إعمال الأحاديث.

الأحاديث أمثلة كثيرة جدًّا يعني آخر حديث نختم به، أو خلاص ننتقل.

"والصحيح أن (أَنما) بالفتح تفيد الحصر كالمكسورة".

قوله: (**والصحيح**)؛ أي عند الأصوليين واللغويين كذلك (**أن (أَنَّمَا) تفيد**)؛ أي بفتح الهمز (**تفيد الحصر كالمكسورةِ**).

جاءت (**أَنَّما**) و(**إِنَّما**) في آية واحدة هي قوله –عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[الأنبياء:١٠٨] فذكر الزمخشري في تفسيره وأقره كثيرٌ من اللغويين خلافًا لأبي حيان الأندلسي: أن (**أَنَّما وإِنَّمَا**) واحد، وإنما فرعٌ عنها، وقد رجح ابن هشام اللغوي صاحب [مغني اللبيب] وغيره كلام الزمخشري، وضعَّف قول أبي حيان في المسألة.

فقوله: (**الصحيح**) إشارة لكلام أبي حيان.

"مسألة: مثل قوله: «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِير وَتَحْلِيلها التَّسْلِيم» ولا قرينةَ عهدٍ، يفيد الحصر".

هذه المسألة أيضًا من صيغ الحصر.

مَرَّ معنا أن من صيغ الحصر: هو الحصر المبتدأ في الخبر، وذلك إذا كان المبتدأ عامًّا، وكان عمومه لكونه معرَّفًا بـ(**ال**) التي تفيد الاستغراق، وهي (**ال**) للجنس، دون (**ال**) للعهد، أو لكونه معرَّفًا بالإضافة.

وبناءً على ذلك –انتبهوا معي- يكون لهذه الصورة من الحصر صيغتان:

الصيغة الأولى: أن يكون المبتدأ مفردًا معرَّفًا بالإضافة وقد تقدم على خبره، مثل أن تقول في اللغة العامية بيننا أن تقول: (صديقي زيدٌ). فإنك تحصر صداقتك بزيدٍ دون ما عداه هذا (صديقي زيدٌ) هذا الحصر، وسيورد المصنف بعد قليل المثال أو الأمثلة.

الصيغة الثاني: أن يكون المبتدأ مفردًا معرَّفًا بـ(**ال**) التي تفيد الاستغراق دون (**ال**) التي تكون للجنس.

مثاله في الكلام المعتاد: أن يقول: (الصديق زيدٌ). فقالوا: هذه من صيغ الحصر.

قال: (**مثل قوله**).

"نطقًا".

قال: (**مثل قوله**)؛ أي مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- «**تَحْرِيمُهَا التَّكْبِير وَتَحْلِيلها التَّسْلِيم**» هذه من صيغ الحصر، فلا تحريم إلا بالتكبير، كأنه قال: لا تحريم إلا بالتكبير، أو قال: إنما تحريم الصلاة بالتكبير، أو كأنه قال: إنما تحليلها بالتسليم، فـ(**تفيد الحصر**)، معنى (**تفيد الحصر**) يعني أنها تفيد إثبات الحكم للمذكور، ونفيه عما عداها.

وبناءً على ذلك فنقول: لا يكون الدخول في الصلاة بغير التكبير خلافًا لأبي حنيفة، حينما قال أبو حنيفة: {إنه يمكن الدخول في الصلاة بغير التكبير} فأبو حنيفة يرى أنك لو دخلت بأي لفظ غير التكبير {الله العظيم، الله الجليل} فإنه تنعقد الصلاة، نقول: الحديث يدل على نفيه نطقًا. كما سيأتي عندما نتكلم عن النطق بعد قليل.

وكذلك («**وَتَحْلِيلها التَّسْلِيم**») نقول: لا خروج من الصلاة إلا بالتسليم، فلا بد من التسليم، وأما قول أبي حنيفة: {إنه ينقضي من الصلاة بمجرد النية، وأن التسليم سنة مطلقًا} نقول: يرد عليه الحديث، فإن قوله: («**وَتَحْلِيلها التَّسْلِيم**») يدل على أنه لا خروج من الصلاة إلا بالتسليم.

وتعرفون القصة المشهورة أو المثال المشهور عندما يقولون: مسائل المشنعات، وقد ذكر الغزالي في آخر [المنخول] المسائل المشنعة على الحنفية في الصلاة، وقال: {إذا لبس جلد كذا، وفعل كذا، وتطهر، ونقر الصلاة}، قال: {وفي آخرها وأحدث قبل سلامه صحَّت صلاته}؛ لأن الحنفية يرون أن السلام ليس بواجب، وأن الصلاة تنقضي بفعل أركانها القولية والفعلية، وأن السلام ليس منها. والحديث دلالة المنطوق والمفهوم منه يدل على ذلك.

إذن قول: (**ولا قرينةَ عهدٍ**) معنى قوله: (**ولا قرينة عهد**)؛ أي وليست (**ال**) عهدية، أو قرينة عامة تدل على العهد، فإنها تفيد الحصر، ومعنى كونها (**تفيد الحصر**)؛ أي أن المبتدأ لا يكون متصفًا بذلك إلا بوجود ذلك الخبر دون ما عداه. هذا معنى الحصر فيها.

(**نطقًا**) قوله: (**نطقًا**) هذا القول الأول أنه الدلالة اللغوية دلت على اللفظ، فيستوي العالِم والعامي فيها.

قال: (**على كلام القاضي في التعليق**)؛ أي صرح بذلك القاضي في التعليق، التعليق هو كتاب [التعليقة]، كتاب [التعليقة] هو كتاب [التعليقة أبي على]، وقد قال القاضي أبو يعلى هذا الكلام في أكثر من موضع منها؛ أي من كتابه ذلك منها قال: {السلام إذا أُطْلِق عُقِل منه الذي يتحلل به من الصلاة، ألا ترى أنه قال: «**تَحْلَيلهَا التَّسْلِيم**» فعُقِل منه السلام المعهود وهو الذي يقع به التحلل منها}.

قال: (**على كلام القاضي في التعليق، واختاره المقدسي**) يعني به ابن قدامة، ونص عليه في [الروضة]، (**وأبو البركات**) في [المسودة]، (**والمحققون**) ومن هؤلاء المحققين أبو الخطاب، والشيخ تقي الدين، والمرداوي، وكثيرٌ من المحققين.

قال: (**وقيل: فهمًا**) أي أنها من باب دلالة المفهوم، وليست من باب دلالة المنطوق، وهذا القول قال به الغزالي، وبعض الفقهاء، ولكن أغلب الحنابلة على الأول.

قال: (**وعند ابن الباقلاني وأكثر الحنفية**) طبعًا أبو بكر الباقلاني أحيانًا يسمونه ابن الباقلاني، وأحيانًا يسمونه الباقلاني، موجود هكذا وهكذا وليس هو ابنًا للأول بل هو واحد.

قال: (**لا تفيد الحصر**) يعني أنها مطلقًا لا أثر لها، وهذا غير صحيح.

الأمثلة كثيرة جدًّا، منها:

- المثال المتقدم الذي أورده المصنف.
- **ومنها** المثال الذي ورد قبل ذلك وهو «**الْأَعْمَال بِالنِّيَّة**» بدون لفظة «**إِنَّمَا**»، فإن بعض الحنفية يقول: هذه ليست من صيغ الحصر، وليس ذلك كذلك، بل إنها تفيد الحصر، وتقدم الحديث عنها.

✍ **منها**: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**الشُّفْعَة فِيمَا لَمْ يُقْسَم**»، «**الشُّفْعَة**» مفرد عُرِّف بـ(**ال**) فحينئذٍ لا يوجد الشفعة إلا فيما لم يُقسم، فكل ما يمكن قسمه كالجدر يعني كالبيوت كالجدر وغيرها، فإنه حينئذٍ لا شفعة فيها؛ ولذلك قال فقهاؤنا: {إنه لا شفعة في الجوار} لا يثبت بالجوار؛ يعني الجار مع جاره لا شفعة له، وهذا هو ظاهر الحديث كما ذكرت لكم، بل نطقًا كما قالوا.

وأما حديث «**الْجَارُ أَحَق بِسَقَبِهِ**» فالفقهاء يوجهون هذا الحديث بأن الجار هنا بمعنى الذي يكون مختلطًا غير مقسومًا به، ويستدلون بقول الأعشى عن زوجته: (أجارتنا بيني فإنك طالقة) وذلك أن الرجل يختلط بزوجه، فيكونان كالشيء الواحد.

✍ **أيضًا أمثلة كثيرة جدًّا، منها** قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مَطْلُ الْغَنِي ظُلْم يُحِل عُقُوبَتَهُ وَعِرْضَه**»، فقوله: «**مَطْلُ الْغَنِي**» هذا ليس من باب التعريف بـ(**ال**)، وإنما بالإضافة «**مَطْلُ الْغَنِي ظُلْمٌ**» وهذا يدلنا على أن مطل غير الغني وهو الفقير ليس بظلم، فلو أن شخصًا كان فقيرًا لا يجد يسدد ويقضي دينه، فإنه في هذه الحال نقول: لا يكون ظالمًا بمطله؛ لأن عاجزٌ، لكن الحديث يدل أيضًا كذلك عليه نُطْقًا.

نكون بذلك بحمد الله أنهينا الدرس المفهوم في يومٍ واحد، وهو يستحق الأكثر حقيقةً.

لكن يعني ملخصه: أن جميع أنواع المفاهيم في الجملة حُجَّة لكن بشروطها، مع بقاء ذائقةٍ ينميها طالب العلم بقراءته في اللغة، وقراءته في كلام أهل العلم، وبفهمهم للنصوص الشرعية، فإنه سيجد حينئذٍ إجادةً في تطبيق هذه المفاهيم مع مراعاة النصوص الشرعية الأخرى؛ لكيلا يكون هناك تعارض بين نصٍّ آخر، فيكون من باب ضرب النصوص بعضها من بعض.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ أخونا يقول: ذكرت أنه ستشير إلى ما يترتب على اشتراط ألا يكون قد خرج مخرج الغالب، ما الذي يترتب على هذا الشرط؟

ج/ يترتب على اشتراط أنه إذا كان القيد قد خرج مخرج الغالب أمران:

➢ **الأمر الأول**: أننا لا نعمل بمفهوم هذا القيد وهو واضح.

➢ **هناك أمر ثاني: وهو أنه إذا لم نعمل بمفهوم هذا القيد فالعام الذي ورد قبل القيد هل يثبت حكمه للمسكوت عنه أم لا؟**

نقول: فيها قولان:

القول الأول: أنهم يقولون: إن مفهوم القيد الدليل لم يدل على إثبات الحكم فيه، ولا نفيه عنه، فلا نعمل بالمنطوق، ولا نعمل بالمفهوم. وهذا الذي عليه أكثر أصحاب أحمد كما قاله المصنف في كتاب [القواعد].

وقيل، وهذا القول الثاني: أخذه أبو الفتح بن منِّي شيخ الشيخين المجد ابن تيمية، والموفق ابن قدامة، فنُقِل عنه أنه يقول: {يستدل بالعموم}.

مثال ذلك: لما قال النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، والحديث عند أبي داوود: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَت مِنْ غَيْرِ إِذْنِ وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا باطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ».

منطوقه: أن المرأة إذا نكحت بغير الإذن فالنكاح باطل، فلا ينعقد النكاح. هذا منطوقه.

مفهومه: أنها إذا نكحت بإذنه فنكاحها صحيح؛ أي إذا نكحت بإذنه ولو لم يكن هو الموجب، فهذا هو المفهوم، هي نكحت بإذنه، أَذِنَ لها أن تُزوِّج نفسها، فنقول: هذا المفهوم لا نعمل به لأنه خرج مخرج الغالب.

➤ **لكن هل نستدل بهذا الحديث –انظر معي، هذا محل الاستشكال– هل نستدل بهذا الحديث على أن المرأة إذا تزوجت بدون إيجاب وليِّهَا ولو كان وليُّهَا قد أذن أن نكاحها باطل، هل نستدل به أم لا؟**

استدل به جماعة من أصحاب أحمد منه ابن منِّي، وتبعه ابن المنجى، فاستدلوا به بناءً على القاعدة الثانية، وهو أن القيد إذا خرج مخرج الغالب إنه لا يُنظَر لمفهومه، ويكون مخالف القيد على العموم السابق، فيأخذ حكم العموم السابق. فقط هذه هي المسألة، وهي ثمرة مهمة جدًّا، وتظهر في بعض الأدلة.

س/ يقول: هل من كتابٍ يسترشد به الخطيب لكتابة خطبة الجمعة؟

ج/ شوف، خطبة الجمعة الحديث عنها مهم جدًّا ويحتاج إلى حديثٍ طويل.

لكن من أهم المسائل المتعلقة بخطبة الجمعة:

➢ أن من أهم مسائل خطبة الجمعة أن تعلِّم الناس أحكام دينهم، احرص على تعليمهم أحكام دينهم من معرفة الله -عَزَّ وَجَل-، ومن معرفة أحكام الله -عَزَّ وَجَل-، معرفة الله بأسمائه وصفاته، ومن معرفة أحكامه التي شرعها للناس سواءً الأحكام الفقهية، أو أحكام الآداب. هذه أهم الأمور، فلو أن كل امرئٍ، فلو أن نصف المسجد يخرجون بفائدةٍ لا يعرفونها قبل ذلك، فإنك حينئذٍ تكون قد أحسنت؛ ولذلك انظر في أهلِك أهل مسجدك، واحرص على أن تُعلمهم شيئًا لم يكونوا قد علموه قبل ذلك. هذه واحدة.

➤ **وكيف تعلمهم ذلك؟**

أن تعرف مستواهم، فما الذي لا يعرفونه تعلمهم إياه، وما هي اللغة التي تناسبهم لتكلمهم بها.

➢ والأمر الثاني: أن تذكرهم ما نسوه.

بعض الناس قد يأتي بالمبدأ الذي يختصر في دقيقتين، ويجعله في نصف ساعة من باب التأكيد. هو المقصود حتى يقول المتخصصون في ذلك يقولون: أصلًا الذي معك لا يقبل معك إلا أول خمس دقائق أو أربع دقائق، ثم بعد ذلك أصلًا يقل يقل حتى يأتيه كثيرٍ من اللحظات فاقد الإدراك معك، أو فاقد التركيز معك. هذا طبيعة بشرية.

والشباب الذين يدرسون في دبلوم التربوي مدرسو المناهج وطرق التدريس يقولون: أعطِ مادتك في أول المحاضرة، آخرها لن يقبلوا معك، نحو معنا درس الأصول، أول الدرس ماشي مضبوط، آخر الدرس لما جاءت المفاهيم الحصر ما معك أحد؛ يعني أغلب الشباب، هذا طبيعة بشرية، طبيعة في كل الناس، وقالها المختصون في التربية والتدريس.

ولذلك إيتي بالفكرة مباشرة التي ترى أنها مهمة تعليمًا أو تفهيمًا.

كذلك من الأمور المهمة التي احرص عليها: احرص على أن ما لا فائدة منه اتركه، فإذا كان الفكرة فيها مثلًا نقلٌ ونص اكتفي بالنص عن النقل، ليش أقول: قال، قال، قال؟ أنت اِئْتِ بالنص الشرعي، واِئْتِ بفكرة مباشرة، كثرة المؤيدات لأمرٍ واحد هذه تنفع في الحجاج والمناظرة، وأما باب الوعظ والخُطَب إيتي بالدليل، لا أقول: تترك الدليل، بل إنما جاء الأصل أنه لا بد من الأدلة من الكتاب والسنة، وكلما كان الخطيب يورد الأدلة من الكتاب والسنة كلما كان على خطبته نور، وهي السنة لا شك، وانظر في خُطُب الصحابة كلها آيات، بل كلها نصوص شرعية، لكن ما لا فائدة منه يعني دعه.

حتى إن بعض الإخوان يقول: حتى لا تقل: جاء من حديث فلان بن فلان، يقول: هذه تأخذ وقت تجعل الذي معك يستغرق وقتًا في التركيز فيما لن ينتفع به، ليس طالب علم، بل أغلب الناس عوام، بل بعض الخطباء أسمعهم، حضرت خطبةً: روى البخاري في الصحيح من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه (١:٤٣:٣٩) يبدأ يعرض لي أنه يحفظ الأسماء أو يذكرها، وهكذا، فلذلك مثل هذه الأمور تتركها، فاءت بالمباشر، والأنفع للناس قدر استطاعتك، والبيان من الله -عَزَّ وَجَل- «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا» البيان من الله -عَزَّ وَجَل-.

س/ يقول: ما ذُكِر في المفاهيم في السنة والآثار ما يدل عليه، فهل يكتفى بدلالته عن العمل بالمفهوم؟

ج/ شوف يا شيخ، كل حكم لا بد أن يكون له أكثر من دليل، وكلما كان الحكم أدلته متعددة اثنان، ثلاثة، أربعة، كلما كان أقوى، بل أحيانًا تَترك بعض الأدلة للأدلة الأقوى، بل لا يكاد يوجد مسألة الدليل فيها قطعي إلا قليل، والمسائل التي يكون فيها الدليل قطعي لا يحتمل تأويلًا إذا كان واحدًا، أو لا يوجد تعارض بين الأدلة هذه التي يقولون: الخلاف فيها غير سائغ؛ ولذلك معرفة الأدلة والاستنباطات هي التي تقوي عندك، ولربما كنت مترددًا في مسألة حتى وقفت على مفهوم حديثٍ ما، فإنه حينئذٍ يتقوى عندك ترجيح أحد القولين؛ ولذلك العناية بالمفاهيم مهم، صح أنت لا تُغرِق في كلام الأصوليين خذه فترة ثم يصبح سجيةً عندك وتفهمه مباشرة. هذا هو المراد لأنه موجود عند العرب، وعند الفقهاء، ومسالك الفقهاء الأوائل.

س/ يقول: كتاب التجريد لقواعد ابن اللحام هل يكفي؟

ج/ يعني هو مختصر، هذا كتاب مختصر للقواعد لابن اللحام، وهو جيد.

س/ هل أفرد أحد المفهوم بالتأليف؟

ج/ كثير من المتقدمين والمتأخرين لأنه مهم، والمتأخرون عُنوا بالمفاهيم كثيرًا.

س/ هل الجمهور يرون عدم إعمال مفاهيم المخالفة بكل أنواعها حتى الشرط؟

ج/ لا، قلت لك: أن الشرط كثير من الأصوليين يثبتونه مع إنكارهم مفهوم الصفة؛ ولذلك المصنف عندما ذكر مفهوم المخالفة لم يذكر خلافًا، وإنما قال: نذكر كل نوع ومَن خالف فيه على سبيل الانفراد.

وعلى العموم الأصوليون ينكرون المفاهيم، الفقهاء في التطبيق لا بد أن يُعمِلوا المفاهيم، لا بد، الحنفية يُعملون المفاهيم ويسمونها غير ذلك، وهم أشد الناس تركًا للمفاهيم تأصيلًا.

يعني من أهم كتب الحنفية في الاستدلال عندنا كتابان، أهم كتابين عند الحنفية في الاستدلال من الأحاديث: الأول: كتاب الطحاوي، كتب الطحاوي [شرح المشكل]، و[شرح المعاني] و[المعاني] أكثر في الفقه [شرح معاني الآثار] هذا يعتبر من أهم كتب الحنفية في الاستدلال، كيف يستدل من النص مباشرةً.

الثاني كتاب مهم جدًّا وهو كتاب [التجريد] للقدوري، هذا الكتاب يبين لك كيف يستدل فقهاء الحنفية من النصوص الشرعية، ومع ذلك تجد في هذين الكتابين وهما رجلان من متقدمي الحنفية، ومن أصحاب الإمامة في مذهب الحنفية لو تأملت ستجد إعمالًا للمفاهيم.

كما أن بعض الباحثين ومن أولهم محمد أبو زهرة لما نظر في كلام ابن حزم وأنه ينكر القياس استخرج مسائل من [المحلى] فيها قياس، ولكن ابن حزم سماها بغير اسمها، ولذلك الطريقة الوسط حسنة، يعني طريقة أُعمِل المفاهيم، وأُعمِل القياس، وأُعمِل أقواها دلالة وآخذ به، وهو الأقرب، بدل من أن تسمي الشيء، ثم تحتاج أن تسميه بغير اسمه بعد ذلك، أو تمنع الشيء ثم.

يعني هذا اليوم الدرس طويل، اعذروني ألا أجيب سؤالًا خارج الدرس.

س/ يقول: هل من ضابط لما خرج مخرج الغالب؟

ج/ الضابط الفقهاء قالوا: بناءً على معرفة الحال، حال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- والصحابة، وحال العرب، والحال عمومًا الذي هو العرف العام؛ ولذلك قلت لكم: أن مسألة ما خرج مخرج الغالب بهذه دائمًا يكون فيها نزاع في القيود يأتي القيد فيقول لك أحد الفقهاء: أرى أنه خرج مخرج الخارج فلا عبرة بمفهومه، ويقول آخر: بل خرج مخرج الغالب.

هنا تأتي مسألة (١:٤٨:١٥)، أو أغلب تطبيق القواعد الأصولية فيها فن كما قال علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: **"إلا فهمًا يؤتاه الرجل"** يعني قد الشخص يعرف الآلات لكن لا يُحسِن التطبيق، وكم من شخصٍ أخذ الآلات وطبقها تطبيقًا غير دقيق.

س/ هذا آخر سؤال: أخونا يقول: جاءني سؤال من أخت في بريطانيا: أريد تبني طفلة في بيتي ما هي علاقة الفتاة في الشريعة بزوجي عندما تبلغ الفتاة البلوغ، حيث لا يوجد لدينا حليب ثديٍ إلا من أختي؟

ج/ طيب، أولًا: نقول: إن هذه المرأة التي تريد أن تأخذ بنتًا وتجعلها في بيتها خلينا نأخذها بالتدريج وأذكر لكم خلافًا، ولو أُخِذَ بالخلاف الضعيف في المسألة، فقد يقال به للاحتياط:

الرضاع ينشر الحرمة ما في إشكال.

➤ **لكن ما شرط اللبن الذي ينشر الحرمة؟**

المشهور عند فقهائنا: أن من شرطه أن يكون اللبن ثاب من حملٍ، أن يكون قد ثاب من حملٍ، بمعنى أن المرأة تكون حاملًا في أثناء حملها، أو بعد وضعها حيًّا أو ميِّتًا، ولو سِقطًا ابن ثمانين يدر اللبن بسبب الحمل، فكل ما ثاب بسبب حملٍ فإنه يكون ناشرًا للحرمة.

وفي روايةٍ في المذهب قال بها قوية في المذهب: أنه لا يشترط أن يكون اللبن قد ثاب من حملٍ، وهذا اختاره بعض المشايخ المتأخرين منهم الشيخ محمد بن عثيمين، وهو قول وإن كان على خلاف المشهور، لكن قد يُفتى به لأجل الضرورة العامة.

➤ **ما معنى ذلك؟**

أن هذه المرأة إذا جاءتها بنتٌ في الحولين، وقد احتاجت لأن تكون في بيتها مع زوجها، فعلى القول الثاني فإنها تذهب لأقرب صيدلية وتشتري الهرمونات المدرة للحليب أو اللبن سمِّه ما شئت، ثم بعد ذلك إذا ثاب هذا الحمل تُرضِع هذه البُنية، فتكون هذه البُنيَّة بنتًا لها، وبنتًا لمن هي في ذمته، وهي فراشٌ له، فيكون هو أبوها، وهذه ابنتها. هذا قول لبعض أهل العلم، ولكن المشهور وقول الجمهور على خلافه.

إن أرادت أن تحتاط وتأخذ بقول الجمهور وهو المذهب وهو ظاهر الحال، فإن المقصود بالرضاعة إنما هي الرضاعة التي تكون ثائبة من حمل؛ لأنه هو الذي يغذي، وقد جاء في الحديث: «**إِنَّمَا الرَّضَاعُ مَا أَنْشَزَ العَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْم**».

وعلميًّا أن اللبن الذي يكون قد ثاب بسبب حملٍ تركيبته مختلفة عن تركيبة اللبن الذي يخرج بسبب الهرمونات، فيكون نافعًا؛ ولذلك يقولون: إن الصبي إذا كان على أمه حدٌّ لا يجوز إقامة الحد على أمه حتى تسقيه أيش؟ اللبأ، وهو أول لبنٍ يخرج من ثديها إذا ولدت، أول رضعة، هذا يسمى اللبأ، هذا يقولون: مفيد جدًّا للصبي، فائدة عظيمة جدًّا جدًّا جدًّا، حتى أنه يُؤَخَّر الحد لأجله اللبأ، يسمى اللبأ غير اللبن الذي يأتي بعده.

المقصود من هذا: أنه على القول الثاني فنقول سهلة جدًّا: تُرضِعه محرَمًا، تبحث عن محارمه.

هي بنت ولَّا ولد؟

أحد الحضور: بنت.

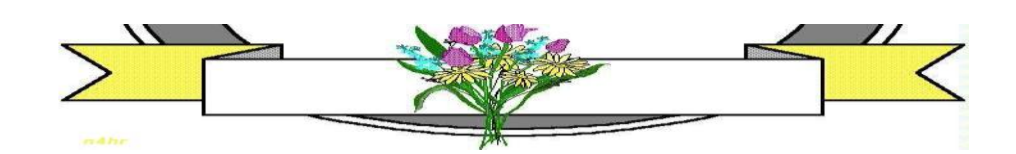
الشيخ: بنت.

تبحث عن محارمه، تبحث عن أخ أو أختٍ له، أو بنتٍ له إن كان له كذا ثم ترضعها من محارمه، هذا من المحارم.

ولكن قد يقال بالقول الضعيف لحاجةٍ أحيانًا، وخاصةً إذا كان هذه البنت ليس لها مَحْرَم، إذا كانت هذه البنت التي يعني ربتها في بيتها، لا نقول: تبنتها، نقول: ربتها في بيتها، ولا مشاحة في الاصطلاح

لو لم يكن لها محرَم، فقد يقال بالقول الضعيف، ومن قواعدنا أنه يجوز الفتوى بالقول الضعيف للضرورة التي يقدِّرها المختص، لا كل أحد. هذه من الضرورات التي تُقدَّر من باب المفتي.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه الله
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثاني والثلاثون

- ثم تكلم بعد ذلك عن دلالة المنطوق منها، فبيَّن الظاهر والنص والمؤوَّل.
- ثم بيَّن بعد ذلك دلائل مفهوم المنظوم.
- ثم ختم الحديث عن النص بدلالته بالحديث عن نسخه؛ أي رفع حكمه بالكلية.

ومبحث النسخ من المباحث المهمة التي يختلف فيها أنظار أهل العلم، وقد يكون اختلاف العلماء في ثبوت الحكم ونفيه اختلافهم بسبب هل هذا الدليل منسوخ أم ليس بمنسوخ؟ ولذلك بيَّن جمعٌ من أهل العلم أن لأحمد وأصحابه -رَحِمَهُمْ اللهُ تَعَالَى- وهي طريقة فقهاء الحديث قواعد خاصة في باب النسخ قد يتوسَّع غيرهم فيها، وأما هم فإنهم يُعملون هذه القواعد.

فمن ذلك: ما نبَّه عليه شمس الدين الزركشي المصري صاحب شرح الخِرَقي، فقد نبَّه في شرحه للخرقي أن الأصل والقاعدة: "التقليل من الحكم بالنسخ ما أمكن"، ولذلك يقول الزركشي: "النسخ خلاف الأصل، فالواجب عدمه أو تقليله ما أمكن"، وهذه القاعدة التي أوردها الزركشي تتابع على ذِكرها جمعٌ من أهل العلم، ومنهم الشيخ تقي الدين وغيره.

ومن قواعد فقهائنا -رَحِمَهُمْ الله تَعَالَى- في النسخ أنهم يقولون: "إن النسخ إلغاءٌ لدلالة النص، فما دام كذلك فإنه لا يُصار لهذا الإلغاء بالنسخ إلا بأمرٍ قوي، ولا يُقبَل فيه دليلٌ محتمل، بل لا بد أن يكون الدليل دليلًا صريحًا على ذلك"، وقد نبَّه على ذلك أيضًا جماعة منهم الزركشي حينما قال: "النسخ لا يثبت بالاحتمال، بل لا بد من الدليل الصريح الذي يُثبت النسخ، وأما مجرد الظن والخرس والتوقُّع ورد النصوص الشرعية بحُجَّة النسخ فهذا ليس بصحيح".

ولذلك سيأتينا إن شاء الله من القواعد ربما في هذا الدرس أو في الدرس القادم قواعد ما الذي يُعرَف به النسخ؟ وكيف أن من أهل العلم من ضيَّق هذه القواعد ومنهم من وسَّعها، والصواب: تضيقيها على الصريحة دون المحتملة، سيأتينا أيضًا إن شاء الله اليوم أو الدرس القادم في قضية أن من أصول أحمد نبَّه عليه أبو البركات المجد بن تيمية قال: "أن من أصول أحمد أن النص لا يُنسَخ بالقياس، قال: "وكثيرٌ من الفقهاء من الحنفية وغيرهم يردُّون نصوصًا شرعيةً بحُجَّة أنها منسوخة لما يُعارضها من قياس نصوصٍ أخرى"، وأما طريقة فقهاء الحديث فإن النص لا يُنسخ بالقياس، وسيأتينا إن شاء الله تفصيله في محله.

هذا ما يتعلق عمومًا بأن هذا المبحث مهم وله قواعده التي قد يتوسع فيها بعض أهل العلم وقد يُضيّقون، وطريقة فقهاء الحديث ومنهم الحنابلة وغيرهم من الأئمة -عَلَيْهِم رَحْمَةُ اللهِ- وهو تضييق هذا الباب ما أمكن.

قبل أن نبدأ بتعريف النسخ في اللغة والاصطلاح أود أن أُبيّن ملحظًا مهمًا: وهو قضية أن لفظة النسخ؛

- لها إطلاقٌ عام.
- ولها إطلاقٌ خاص.

فالمراد بهذه المباحث والمسائل التي يتكلم عنها المصنف إنما هو المعنى الخاص، وأما المعنى العام فإنه يُستخدم في كلام العلماء بل ولربما ورد في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-؛

فمن المعنى العام: إطلاق النسخ على كل ما كان فيه صرفٌ للفظ الظاهر عن دلالته الظاهرة، وبناءً على ذلك فيكون التخصيص للعام والتقييد للمطلق يُسمى ذلك نسخًا، وهذا الذي مشى عليه الأثرم في كتابه المطبوع باسم [ناسخ الحديث] أو [الناسخ والمنسوخ]، فإنك إذا تأملك هذا الكتاب وجدت أن أحمد والأثرم تلميذه كذلك فإنه كان كثيرًا ما يحكم على أحاديث قيَّدت نصوصًا أخرى بأنها ناسخة، فمراد أحمد والأثرم بل مراد كثيرٍ من متقدمي السلف من التابعين وغيرهم، مرادهم بذلك إنما هو التقييد للمطلق والتخصيص للعام.

إذا عرَفت ذلك انحل عندك إشكال كثير جدًّا فيما يُسميه بعض المتقدمين من أهل العلم بالنسخ وهو في الحقيقة ليس نسخًا بالمعنى العام وإنما هو نسخٌ بالمعنى العام، **هذا المعنى العام الأول**.

المعنى العام الثاني: وهو أن النسخ أحيانًا يُطلَق بمعنى نفي الظن الفاسد، فيُقال: نُسِخ الفَهم المظنون الفاسد من الآية بكذا، ومن ذلك: ما جاء عن بعض السلف -رَحِمَهُمْ اللهُ تَعَالَى- أنهم يقولون: إن قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦] أنها ناسخةٌ لقوله -جَلَّ وَعَلَا-: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران:١٠٢] فإن قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران:١٠٢] محكمَة وليست منسوخة بمعنى رُفِع حكمها، ولكن لما ظنَّ بعض الناس أن الاتقاء بالاستطاعة وعدمها أو قد يُوهِم هذا اللفظ هذا الظن الفاسد جاءت الآية الأخرى مبيِّنةً لهذا الظن الفاسد.

وهذا أمثلته كثيرة وقد جاءت في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-؛ منها قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج:٥٢] هنا ﴿يَنْسَخُ﴾ بمعنى أنه يُلغِي الظن الفاسد ويكون ذلك بالبيان، إذا عرَفت ذلك عرَفت أن هذين المعنيين مستخدمان في كلام أهل العلم المتقدمين في الحكم على بعض الآي أنها منسوخة، وليس مرادهم بذلك النسخ بمعنى رفع الحكم الذي سيتكلم عنه المصنِّف بعد قليل.

"لُغَةً: الرَّفْعُ".

قول الصنِّف: (لُغَةً) أي أن النسخ يُفسَّر في اللغة بالرفع وبالنقل، ولذلك يقول أهل اللغة: إن النسخ له معنيان:

المعنى الأول: الرفع، ومنه أن يُقال: (نسختْ الشمسُ الظلَّ) أي رفعته ولم يوجد له أثر وأزالته.

والمعنى الثاني: النقل، ومنه: (نسختُ الكتاب) ومعنى النقل أي بقاء الأصل في مكانه، وفيه معنى الرفع فهو رفعٌ لصورته، ورفعٌ لهيئته لمكانٍ آخر لمن نسخ الكتاب.

إذن عندنا معنيان:

- الرفع.
- والنقل.

وهذان المعنيان موجودان في اللغة:

- فالرفع في معناه الإزالة.
- والنقل هو نقل الشيء من مكانه إلى مكانٍ آخر.

وقد مثَّل المصنِّف للرفع بقول الشخص: (نسختْ الشمسُ الظلَّ) أي رفعته وأزالته فلم يبقى له أثر.

ومثلَّ للنقل بقوله: (نسختُ الكتاب) أي إذا نقلته نقلت الشيء عن موضعه إلى موضعٍ آخر قد يبقى في موضعه الأول مثل نقل الكتاب، وقد لا يبقى لكنه يُنقَل من مكانٍ إلى آخر.

"يقالُ: (نسختْ الشَّمْسُ الظِلَّ)، وَالنَّقْل نَحو: (نَسَخْتُ الْكِتَابَ)".

قوله: (وَالنَّقْل) وهو المعنى الثاني للنسخ في اللغة.

"وَهُوَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا فِي الأول مَجَازٌ فِي الثاني".

قوله: (وَهُوَ) أي والنسخ (حَقِيقَةٌ عِنْد أَصْحَابنَا فِي الأول) كلمة الأول يعني لمعنى الرفع، (مَجَازٌ فِي الثاني) فهو لا يُصار إليه بمعنى النقل إلا بقرينةٍ تدل على هذا المعنى، وينبني على كون أن النسخ حقيقةٌ في الرفع مجازٌ في النقل: أننا نقول: إن كل ما جاء في الشرع بمعنى النسخ فإنه بمعنى الرفع، ولا يوجد شيءٌ جاء فيه بمعنى النقل، هذا هو الأصل، صرَّح بهذا البناء الموفق ابن قدامة.

كما أنه ينبني على قولهم: إن النسخ حقيقةٌ في الرفع مجازٌ في النقل ينبني عليه مسائل أصولية:

من هذه المسائل: أنهم قالوا: إن المسألة ستأتينا إن شاء الله وهي مسألة الزيادة على النص هل هي نسخٌ أم ليست نسخًا؟ فإن بعضًا من الأصوليين بناها على قاعدة اللغة: هل النسخ في اللغة حقيقةٌ في الرفع فقط، أم أنها حقيقةٌ في الرفع والنقل معًا، أم العكس؟ هذا بُنيت عليه.

كذلك أيضًا: نصَّ بعض الأصوليين ومنهم البرماوي على أنه ينبني على هذا الخلاف في قضية معنى الحقيقي للنسخ أهو الرفع أم النقل؟ بنى عليه مسألة جواز النسخ بلا بدل، فنقل عن بعض الأصوليين ذلك ولكنه نظَّره وقال: فيه نظر أن هذا ينبني عليه.

"وعند الْقَفَّال عَكسه".

قوله: (وَعند الْقَفَّال) قفَّال الشاشي من كبار الشافعية، وهو الذي تُنسَب له الطريقة المراوزة، فإذا قيل: المراوزة فهو القفَّال وتلاميذه وهم من طريقة الخرسانيين من أصحاب الشافعي.

قوله: (عَكسه) أي أنه في الحقيقة هو النقل، وفي المجاز هو الرفع.

"وعند ابْن الباقلاني وَغَيره مُشْتَرك بَينهمَا".

قوله: (وَعند ابْن الباقلاني) أي صاحب التقعيد، (وَغَيره) وغير الباقلاني أو وعند غيره هو الغزالي، فإن الغزالي وافق الباقلاني في هذه المسألة، قال: (مُشْتَرك بَينهمَا) أي أنه حقيقةٌ فيهما معًا، أي في النقل والرفع معًا، وقد مال لهذا القول من الحنابلة الطوفي، فقد قرَّر الطوفي في مختصره القول الأول: وهو أنه حقيقةٌ في الرفع مجازٌ في النقل، فلما جاء في الشرح اختار بعد ذلك أن الأولى عنده أن النسخ حقيقةٌ في المعنى المشترك بين الرفع والنقل معًا، وهذا قريب من قول ابن الباقلاني.

"وشرعًا: رفعُ الحكم الثَّابت بخطابٍ مُتقدمٍ بخطابٍ مُتَأَخّرٍ عَنهُ، ذكره في الرَّوْضَة".

قوله: (**وَشرعًا**) أي في استخدام الشرع في قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، وكذلك ما ذكرت لكم في المقدمة أن النسخ أحيانًا يأتي بمعنى رفع المعنى المظنون الفاسد هو بمعنى ذلك لكنه مقيَّد، قوله: (**وَشرعًا**) عرَفنا هذا وهو استخدام الأصوليين والفقهاء كذلك.

قال: (**رفع الحكم الثَّابِت بخطابٍ مُتَقَدمٍ**):

(**رفع الحكم**) أي إزالته، والمراد بالحكم أي إزالة التشريع المتعلق بأفعال المكلَّفين؛ لأن الحكم هو المتعلق بأفعال المكلّفين.

وقوله: (الثَّابِت بخطابٍ مُتَقَدمٍ) نستفيد من ذلك مسألتين:

المسألة الأولى: في قوله: (**الثَّابِت بخطابٍ**) عبَّر صاحب [الروضة] وتبعه المؤلف وكثيرٍ من الأصوليين بأنه يلزم أن يكون الحكم ثابتًا بخطابٍ، لا بد أن يكون ثابتًا بخطاب، قالوا: لأن كلمة الخطاب هذه:

- تشمل النص.
- وتشمل التنبيه الذي هو الفحوى.
- وتشمل المفهوم.

فكل هذه داخلةٌ في عموم الخطاب، ولذلك قالوا: عبَّرنا بالخطاب ولم نُعبِّر بالنص لكي تشمل المفاهيم وما في معناها، **هذا واحد**.

ثانيًا: قالوا: ولكي يكون الحكم الأول المرفوع إذا كان ثابتًا بدليل البراءة العقلية فإن تغييره ليس نسخًا، إذ مرَّ معنا أن دليل البراءة العقلية الأصلية هو أن الأصل في الأفعال الإباحة، فإذا غُيِّر هذا الحكم للحظر أو لغيره فإن هذا التغيير لا يُسمى نسخًا؛ لأن الحكم الأول ليس ثابتًا بالنص وإنما ثبت بدليل العقل وهو دليل البراءة الأصلية والإباحة الأصلية.

إذن هذا فائدة تعبيرهم (**بخطابٍ**).

الأمر الثاني: في قوله: (**مُتَقَدمٍ**) يدلنا على أنه لا بد من أن يكون المنسوخ متقدمًا على الناسخ؛ فمن شرط النسخ:

- أن يكون بخطابٍ متراخٍ، ولا يصح أن يكون النسخ في خطابٍ واحد، فلا يجتمع بين ناسخٍ ومنسوخٍ في خطابٍ واحد.
- ولا يكون الناسخ أيضًا متقدمًا على المنسوخ وسيأتي تفصيلها إن شاء الله في محله.

إذن (**رفع الحكم الثَّابِت بخطابٍ مُتَقَدمٍ**) قال: (**بخطابٍ مُتَأَخِّرٍ عَنهُ**) ذكر ابن عقيل وغيره أن فائدة التعبير (**بخطابٍ مُتَأَخِّرٍ**) الثانية التي هي أن الناسخ يكون خطابًا كذلك، قال: إن فائدته كذلك لكي يشمل فحوى الخطاب مثلما قلنا سابقًا؛ لأنه سيأتينا إن شاء الله أن فحوى الخطاب تنسخ، وسيأتي الخلاف في قضية المفهوم هل هو ناسخٌ أم لا، ولذلك عبَّر بالخطاب ولم يُعبِّر بالنص.

قال: (**ذكره فِي الرَّوْضَة**) وعليه أغلب الأصوليين الحقيقة، أغلب أصحاب أحمد على هذا التعريف؛ يعني أغلبهم مشوا على هذا التعريف الذي ذكره المصف.

"وَقَالَ بعض أَصْحَابنَا: منع اسْتِمْرَار الحكم إِلَى آخِره".

قوله: (**منع اسْتِمْرَار الحكم إِلَى آخِره**) يعني أن التعريف يكون هكذا: (**منع اسْتِمْرَار الحكم**) استمرار حكم خطابٍ شرعيٍّ متقدِّمٍ بخطابٍ متأخرٍ عنه، هكذا يكون التعريف، وقول المصنف: (**قَالَ بعض أَصْحَابنَا**) أبهمه المؤلف، وقبله ابن مفلح أبهمه، ولكن ذكر ذلك المرداوي والجُرَّاعي أن المراد بهذا هو ابن حمدان صاحب [المقنِع] في أصول الفقه، والحقيقة أن ابن حمدان ربما يكون ناقلًا لهذا التعريف والحد عن غيره، وليس موجودًا في أغلب كتب أصول الفقه عند الحنابلة.

وقد انتقد أبو الوفاء ابن عقيلٍ هذا التعريف وما في معناه، وذكر أن هذا التعريف إنما يقول به القدرية؛ لأن القدرية يرون أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- لا ينهى عن شيءٍ أمر به، فلا يجتمع في الشيء أمرٌ ونهيٌ عنه، فلا يُنهى عنه بعد أمره، وذكر أبو الوفاء ابن عقيل أن هذا مردُّه إلى ما يعتقدونه -يعني غُلاة القدرية- وهو مسألة البداء وإثباته، ويرون فيه نوعًا من الشبه بالبداء وسيأتي أن هناك فرقًا بين البداء وبين النسخ.

يهمني هنا تعليق لأبي الوفاء ابن عقيل: أنه قال: إن هذا التعريف أو هذا الحد أخذ به بعض الفقهاء، ثم قال: "فمن اتبعهم -أي القدرية في هذا الحد- انساق به تحديده إلى هذا الأصل، وإنما سلكه من الفقهاء من نقل من صحيفة، أو أعجبه بالبادرة صورة اللفظ واختصاره من غير رويةٍ ولا معرفةٍ بما يُفضي إليه".

هذا الكلام نقلته من ابن عقيل؛ لأن فيه نُكتة جميلة وهو أن كثيرًا من الفقهاء وربما أيضًا من الأصوليين بل وكثيرٌ من الأصوليين كذلك هم ينقلون كلام من قبلهم ويُعجبون به بداءة الأمر، ولا يعني ذلك أنهم يتبنونه ويتبنون مضمونه بل ربما لم يلتزموا ذلك".

وهذه الإشارة اللطيفة جدًّا من ابن عقيل لهذه المسألة ابن حمدان بضاعته في علم الكلام ضعيفة، ولذلك وقع منه الكثير من الأخطاء في علم الكلام ونسبها لأحمد ولأصحابه من هذا الباب، هو من الفقهاء الكبار الأجلَّاء -عليه رحمة الله- وهو من تلاميذ المجد، ولكن ربما لعدم علمه في هذا الباب وقد ألمح لعدم علمه بعلم الكلام الطوفي في بعض كتبه.

"مَسْأَلَة: أهل الشَّرَائِع على جَوَاز النّسخ عقلًا ووقوعه شرعًا".

شرع المصنف في هذه المسألة في الكلام عن مسألة جواز النسخ عقلًا ووقوعه شرعًا، قال المصنف: **(أهل الشَّرَائِع)** مراده بأهل الشرائع أي شرائع الأديان؛ كالنصارى والمسلمين وغيرهم، فالمسلمون مقدَّمون على غيرهم، ولكن النصارى بعدهم وهكذا.

قال: **(على جَوَاز النّسخ عقلًا)** أي يمكن بالعقل أن يأمر الله بشيءٍ ثم ينهى عنه، أو أن ينهى عنه ثم يأمر به بعد ذلك، وهذا هو النسخ ويكون ذلك بخطابٍ متراخٍ.

قال: **(ووقوعه شرعًا)** أي أن الشرع جاء بالنسخ، فالنصارى يقولون: إن شريعة عيسى النصرانية التي جاء بها عيسى ناسخةٌ لشريعة اليهود، والمسلمون يقولون: إن الإسلام ناسخٌ للأديان قبله، هذا باعتبار الأديان وهي الكليات، وأما باعتبار الجزئيات: فقد انعقد الإجماع على أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- ينسخ بعض أحكامه، وينسخ بعض آياته، بل هو المنطوق في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

"وَخَالف أَكثر الْيَهُود فِي الْجَوَاز وَأَبُو مُسلم الأصفهاني فِي الْوُقُوع وَسَماهُ تَخْصِيصًا".

ثم قال المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: **(وَخَالف أَكثر الْيَهُود فِي الْجَوَاز)** اليهود خالفوا في جواز النسخ يُريدون أن يصلوا إلى أمر: وهو أن شريعة اليهود التي جاء بها موسى، أو أوحاها الله -عَزَّ وَجَلَّ- إلى موسى باقية، وقول المصنف: إن الذين خالف أكثر اليهود فقد نقل بعض أهل العلم وهو ابن الزاغوني في كتابه [الإيضاح] ونقله عنه أيضًا تلميذه ابن الجوزي في أكثر من كتابٍ من كتبه أن اليهود على ثلاثة طوائف:

- فمنهم من يقول: إنه لا يجوز عقلًا.

- ومنهم من يقول: إنه يجوز عقلًا ولا يقع شرعًا.
- ومنهم من يقول: إنه يجوز عقلًا وشرعًا ولكن لا يجوز النسخ بالأخف، وإنما يكون النسخ بالأشد بناءً على أن شريعتهم أشد من الشرائع التي جاءت بعدهم، فإن النصرانية والإسلام وضع الله فيها من الآثار والأغلال ما كانت مشروعةً عند اليهود.

وفي كل الأحوال الثلاثة يُريدون إبطال الأديان التي بعدهم.

يهمنا هنا مسألة: وهي قضية أن إيراد قول اليهود هنا عِيب على الأصوليين؛ كابن الحاجب وغيره لما يريدون كلام أهل اليهود، فالأصول الأصل فيها إنما هو بين أهل الإسلام وللقواعد التي لها فروع فقهية، ولكن هذا من الأمر الذي اشتهر بينهم.

ثم قال: (**وأبو مُسلم الأصفهاني في الْوُقُوعِ**) أي أن أبا مسلمًا الأصفهاني خالف في الوقوع، جوَّزه عقلًا وخالف في وقوعه، وهذا أبو مسلم الأصفهاني اختلفوا من هو؟ حتى أن بعضهم قال: هو الجاحظ وخُطِّئ، قاله بعض الأصوليين من الشافعية، والصواب: أنه أحد المفسرين الذين كانوا في أوائل القرن الرابع، وقد كان على طريقة أهل الاعتزال وله تفسيرٌ كبير.

وقد ذكر ابن السمعاني في [القواطع] أن أبا مسلم الأصفهاني هذا كان على طريقة الاعتزال ثم تركها، أو كأنه أومأ لهذا المعنى، وقد أثنا على أبي مسلمٍ الأصفهاني هذا أثنا عليه ابن القيم في [مفتاح دار السعادة] وقال: "إنه من الفضلاء"، فيبدو أنه آراءً كان عليها ثم رجع عنها بعد ذلك.

قول المصنف: (**وأبو مُسلم الأصفهاني في الْوُقُوعِ**) أي أن أبا مسلمًا إنما خالف في الوقوع لا في الجواز العقلي، ثم قال: (**وَسَمَاهُ**) أي وسمَّى أبو مسلم الأصفهاني النسخ (**تَخْصِيصًا**) يعني جعله من باب التخصيص ولم يُسمه نسخًا، وهذه الطريقة التي لأبي مسلم الأصفهاني بتسميته نسخ الحقيقة خالفه الجمهور، فإن الجمهور يُفرِّقون بين النسخ والتخصيص من جهات.

فعلى سبيل المثال من الفروقات بين النسخ والتخصيص:

- أنهم يقولون: إن الناسخ يجب أن يكون متراخيًا، بينما المخصص لا يلزم أن يكون متراخيًا فقد يكون متصلًا، ومرَّت معنا قبل قليل.
- كذلك إنهم يقولون: إن النسخ لا يكون إلا بخطابٍ شرعي، بينما التخصيص يجوز أن يكون بمخصصٍ عقلي، وقد يكون بمخصصٍ عادي.
- كذلك النسخ لا يكون بالإجماع، بينما التخصيص قد يكون بالإجماع.

وهكذا من الأمور التي تكلم عنها أهل العلم في ذلك الباب.

"فقيل: خالف فالْخِلَاف إذن لفظيٌّ".

قول المصنف: (**فقيل**: **خالف فَالْخِلَاف إذن لفظيٌّ**) هذه العبارة من أولها إلى آخرها، من قوله: (**فقيل**) إلى آخرها أخذها المصنِّف من كلام ابن السبكي في [جمع الجوامع] بالنص، ولذلك فإن هناك إيرادات على كلمة (خالف) وما ينبني عليها، سأختصرها في الحديث عنها.

قول المصنف: (**فقيل**) تبعًا لابن السبكي، الذي قال هذا الكلام الذي يظهر والعلم عند الله – عَزَّ وَجَلَّ–: أنه ابن دقيق العيد، فإن لابن دقيق العيد كلامًا نقله ابن بهادر الزركشي في [البحر المحيط] بمعنى الكلام الذي أوردوه هنا، وممن نُقِل عنه أنه قال: إن الخلاف لفظيٌّ هو ابن السمعاني كما نقله أيضًا في [البحر المحيط].

قوله: (**خالف**) معنى قوله: (**خالف**) أي خالف في تسميته نسخًا، (**خالف**) أي في تسميته، ولذلك قال: وسمَّاه نسخًا، فخالف: أي في التسمية، هذا هو معنى قوله: (**خالف**)، إذن فأبو مسلم الأصفهاني يرى أن النسخ موجود لكن لا يُسميه نسخًا وإنما يُسميه تخصيصًا، هذا القول الذي قاله ابن دقيق العيد وعلَّله بتعليلات.

قال: (**فَالْخِلَاف إذن لفظيٌّ**) أي ليس معنويًّا، والسبب في قولهم ذلك قالوا: لأن هذا القول في غاية السقوط، فإنه مصادم للنصوص الشرعية، فقد ذكر ابن السمعاني في [القواطع] أن هذا القول لازمه كفر؛ لأن الله –عَزَّ وَجَلَّ– يقول: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦] فهو نصٌّ في ذلك، وإن ثبت خلافه فإنه خلافٌ لا يُعتَد به، حتى أن الشوكاني في [إرشاد الفروع] قال: "هذا قولٌ لا يقوله إلا جاهدٌ موغرٌ في الجهل".

وعلى العموم: فإن قول أبي موسى الأصفهاني لأهل العلم في فهمه أقوال، وأقوله: لفهمه؛ لأن كتاب أبي مسلم الأصفهاني وهو [التفسير] غير موجود، ولربما كان كلامه هذا في غير كتابه التفسير، لكن طبعًا بعض الباحثين حاول أن يجمع آراءه من التفاسير وأخرجها في بحث، لكن الناقلون لهذا القول لهم اتجاهات:

– مثل طريقة المؤلف ابتداءً أنه يكون قد خالف في الوقوع مع تجويزه للنسخ عقلًا، وهذه الطريقة هي طريقة أبي يعلى في [العُدَّة] وغيره.

- وقيل: إن أبا مسلم الأصفهاني إنما يُخالف فقط في وقوع النسخ في القرآن، وأما النسخ في السنَّة فلا يُخالف فيه، وهذا الفَهم هو الذي نقله أبو إسحاق الشيرازي عنه، وهذا الكلام الذي قاله أبو مسلم أنه لا يوجد مسخٌ في القرآن تبنَّاه كثيرٌ من المعاصرين في القول الماضي، ومن أشهرهم محمد عبده في أكثر من كتابٍ له، وتبنَّاه بعض المتأثرين بآرائه، ولكن الكتاب واضح جدًّا ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦].

الأمر الثالث: التوجيه الذي ذكره المصنف أن الخلاف لفظي، وأنه إنما نازع في التسمية.

خَالف فَالْخِلَاف إِذن لفظيٌّ)

"مسْأَلَة: لَا يجوز على الله تَعَالَى البداء وَهُوَ تجدُّد الْعلم عِنْد عَامَّة الْعلمَاء،وكفرت الرافضة بِجَوَازِه".

هذه المسألة وهي مسألة البداء أوردها المصنف عطفًا على المسألة السابقة؛ لأنها هي حُجَّة اليهود، فاليهود الذين يرون عدم النسخ حُجتهم أن النسخ بداء، بدأ المصنِّف تكلم على البداء، ثم بعد إيراد كلام المصنف سنتكلم ما الفرق بين البداء والنسخ.

يقول المصنف: (**لَا يجوز على الله تَعَالَى البداء**) ثم بيَّن معنى البداء قال: (**وَهُوَ**) أي البداء (**تجدُّد الْعلم**) بمعنى أنه يعلم شيئًا لم يكن قد علمه قبله عند عامة العلماء، قوله: (**عِنْد عَامَّة الْعلمَاء**) عائدٌ لعدم الجواز عقلًا، فكلمة: (**عِنْد عَامَّة الْعلمَاء**) عائدٌ ليس للتفسير، وإنما هو عائدٌ لعدم الجواز.

قال: (**وكفرت الرافضة بِجَوَازِه**) الحقيقة أن الإمامية ليس وحدهم هم الذين قالوا بذلك، طبعًا ليس كل الإمامية بل كثيرٌ من الإمامية، وقد شُهِر هذا الرأي عنهم ولهم كلام جدًّا مشهور، ونُقِل عنهم كلام متعلق به كثير، ولكن من أكثر من يقول به: هم غُلاة القدرية، ولذلك فإن الإمامية الغالب عليهم أنهم قدرية في باب الإيمان، والقدرية هم الذين جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «إِنَّهُمْ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ»، وقد جاء عن السلف أنهم قالوا: "حاججوا أهل القدر بالعلم؛ فإن أقرُّوا به خُصموا، وإن أنكروه كفروا".

ولذلك كل من قال: أن البداء جائزٌ على الله -عَزَّ وَجَلَّ- بأن يعلم ما لم يكن قد علمه قبل ذلك، فهذا الذي قال عنه أهل العلم: "فإن جحدوا" أي علم الله -عَزَّ وَجَلَّ- السابق قبل الوجود كفروا، وهذا معنى قولهم: "كفرت الرافضة"؛ أي وغلاة القدرية، والكلمة فيها مشهورة عند أهل العلم، حتى

أنها تكون بمثابة المستقر عندهم "حاجحوا أهل القدر بالعلم؛ فإن أقرُّوا به خُصموا، وإن أنكروه كفروا" طبعًا لا يقول بالبداء إلا غلاة القدرية، وإن كان بعضهم يأتي بألفاظٍ قد توهم ذلك.

ما الفرق بين البداء وبين النسخ؟

- **البداء كما مر معنا**: هو تجدُّد العلم بعد أن لم يكن عالما به.
- **أما النسخ**: فهو رفع حكم الشيء، وقد علِم الله -عَزَّ وَجَلَّ-:

أولًا: أنه سيرفعه -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- فإن الله عالمٌ ما هو كان، وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف سيكون.

والأمر الثاني: أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- إذا قيل: بالمصلحة والتحسين والتقبيح العقليين فإن الله -عَزَّ وَجَلَّ- وإن رفعه فإن في رفعه مصلحة، وهذا معنى قوله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة:١٠٦] وهي المصلحة، والخيرية متعددة ومنها أمور كثيرة ستأتينا إن شاء الله في قضية الأثقال في محلها.

"مَسْأَلَة: بَيَان الْغَايَة المجهولة كَقَوْله تَعَالَى: ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٥] اخْتلف كَلَام أَصْحَابنَا وَغَيرهم هَل هي نسخ أم لَا؟

بدأ المصنف في هذه المسألة بذِكر بعض الصيغ هل هي نسخٌ أم لا؟ فقال:

أولًا: (**بَيَان الْغَايَة المجهولة**) قبل أن نبدأ بهذه المسألة لا بد أن نُبيِّن بيان الغاية وأنها تنقسم إلى قسمين، يذكر أهل العلم أن بيان الغاية نوعان، أو قبل ذلك الغاية نوعان، ليس بيان الغاية وإنما الغاية نوعان، وحينئذٍ هل البيان يكون نسخًا أم لا فتُصبح مسألتين.

الغاية نوعان:

الغاية الأولى: تُسمى الغاية المعلومة، ومعنى كونها معلومةً: أي أن تكون بيّنةً بنفس الخطاب، واضحةً بنفس الخطاب، ثم يأتي خطابٌ بعد ذلك يزيدها توضيحًا، فهذه بإجماع أهل العلم أنها لست بنسخ.

ومثالها: قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧] فهذا اللفظ فيها غاية معلومة إلى الليل، فبُيِّن الغاية: الصيام إلى الليل، ثم جاءت السنَّة في حديث عدي بن حاتم حين بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن غروب الشمس هو حد الليل فزادتها بيانًا فلا يكون ذلك نسخًا،

وهذا باتفاق، ممن حكى الاتفاق عليه الشيخ تقي الدين في الرد على النصارى [الجواب الصحيح على عُبَّاد المسيح] حكاه اتفاقًا بين أهل العلم.

النوع الثاني: التي تُسمى الغاية المجهولة أن يُؤتى بحرف الغاية (إلى) أو (حتى) ولكن لم يُبيَّن نهايتها، فيمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- في الحكم من غير تبيين، ثم يُبيِّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهايتها.

مثَّل لها المصنِّف قال: **كَقَوْلِه تَعَالَى**: ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٥]، ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ هذه غاية معلومة، لكن المجهولة: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ ما هو السبيل؟ علمها عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، فجاء النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً، خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ الرَّجْمُ، وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ».

يقول المصنف: (**اخْتلف كَلَام أَصْحَابنَا وَغَيرهم**) أي في هذه المسألة هل هي نسخٌ أم لا؟ وفيها قولان:

القول الأول: أنها نسخ، وقال بهذا القول القاضي أبو يعلى، ووافقه أبو الوفاء بن عقيل، وممن وافقه على ذلك الطوفي في تفسيره للإشارات، فقد نصَّ على أن بيان الغاية المجهولة كذلك تكون نسخًا.

القول الثاني: أنها ليست بنسخ وهو قولٌ أيضًا للقاضي آخر غير القول الأول، فإن للقاضي قولين في هذه المسألة أُخِذت من تعليلاته لا من نصِّه، وهذا القول استظهره جمعٌ من المحققين كابن مفلح فقد استظهره، وكذلك الجُرَّاعي استظهره، وصححه وجزم به الشيخ تقي الدين، وقال المرداوي: "إن أكثر أصحاب الإمام أحمد عليه" وهو كذلك؛ لأنه سيأتينا إن شاء الله أن المعتمَد أن السنَّة لا تنسخ القرآن وِفاقًا للشافعي، وهذه الآية ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٥] كان بيان الغاية المجهولة بالسنَّة فلا يكون ذلك نسخًا، وهذا القول الثاني هو الأقرب للقواعد.

"**مَسْأَلَة: يجوز النّسخ قبل الْفِعْل بعد دُخُول الْوَقْت، ذكره القاضي وَابْن عقيل إِجْمَاعًا**".

شرع المصنِّف في هذه المسألة بذِكر نسخ الحكم قبل الفعل، وذلك في هذه المسألة ثلاثة صور:

الصورة الأولى: قال: نسخ الحكم قبل الفعل ولكن بعد دخول وقت الفعل؛ أي بعد وقت دخول الفعل الوقت الذي يُشرَع فيه الفعل بعد الدخول.

الأمر الثاني: نسخ الحكم قبل الفعل أيضًا ولكن قبل دخول وقت الفعل.

والصورة الثالثة: وهي نسخ الفعل قبل علم المكلَّف به، قبل العلم.

بدأ بالصورة الأولى فقال: **(يجوز النّسخ قبل الْفِعْل بعد دُخُول الْوَقْت)** أي بعد دخول الوقت الذي يُشرَع فيه الفعل المأمور به، أو الوقت الذي يكون فيه منهيًّا عنه.

قال: **(ذكره القاضي وَابْن عقيل إِجْمَاعًا)** حكى ذلك القاضي في [العُدَّة]، وابن عقيل في [الواضح] فابن عقيل يقول: "هذا لا خلاف فيه"، وابن عقيل يقول: "لا يختلف الناس في جواز نسخه"، وممن حكاه إجماعًا أيضًا: أبو الخطاب، ولكن أبا الخطاب حكاه عدم اختلاف أصحاب أحمد فقال: "لا يختلف أصحابنا" ولذلك لم يجعله المصنِّف معهم؛ لأنه قال: لا يختلف أصحابنا، ولم يُذكر في هذه المسألة خلاف.

الصورة الثانية:

"وَكَذَا قبل وَقت الْفِعْل عِنْد أَصْحَابنَا وَغَيرهم خلافًا لأكْثر الْحَنَفِيَّة والمعتزلة".

قال: **(وَكَذَا)** نسخ الحكم **(قبل وَقت الْفِعْل)** يعني قبل دخول الوقت، قوله: **(عِنْد أَصْحَابنَا)** أي عند أصحاب الإمام أحمد وهذا الذي نصَّ عليه أكثرهم، منهم: أبو عبد الله بن حامد، والقاضي، وتلامذته كأبي الخطاب وابن عقيل، وبه قال أبو البركات، ونص عليه ابن القيم، وابن الحافظ، وأغلب أهل العلم، بل جزم ابن عقيل أنه ظاهر كلام الإمام أحمد، وأخذوا ذلك من قول أحمد قالوا: إن ذلك لجواز النسخ، وأن الله أخبر أنه إذا شاء نسخ من كتابه ما أحب، قال القاضي: "وهذا ظاهرٌ في جواز النسخ في عموم الأحوال"؛ أي قبل دخول الوقت أو بعده.

قال المصنف: **(خلافًا لأكْثر الْحَنَفِيَّة والمعتزلة)** فإنهم لا يرون ذلك، وممن وافقهم على هذا: أبو الحسن التميمي من الحنابلة، فقد وافق أكثر الحنفية في هذه المسألة.

من الأمثلة للنسخ قبل دخول الوقت أو بعد دخول الوقت أمثلة كثيرة عدُّوها؛

- منها: ما جاء في ليلة الإسراء والمعراج حينما فرض الله -عَزَّ وَجَلَّ- على نبيِّه خمسين صلاةً ثم نُسخت إلى خمسٍ.
- من أمثلة ذلك أيضًا: قالوا: لما أمر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بعض أصحابه أن يُحرِّق أقوامًا، فلما انصرفوا نهاه عن التحريق وقال: «لَا يَعَذِّبُ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ».

وهكذا كثير من الأمور التي أمر بها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في هذه المسألة.

بقي معي قضية أبو الحسن التميمي، أبو الحسن التميمي هذا الذي نُقِل عنه أن وافق القول الثاني هو الذي نقل عنه القاضي، ونقله عنه ابن عقيل وغيره، لكن أبا البركات في المسوَّدة نقل أن أبا الحسن التميمي له قولان:

- فقولٌ وافق قول أصحاب أحمد.
- والقول الثاني: أنه خالفهم فيه.

"وَلَا يجوز النّسخ قبل علم الْمُكلف بالمأمور لعدم الْفَائِدَة باعتقاد الْوُجُوب والعزم، وَجوَّزهُ الآمدي لعدم مُرَاعَاة الحِكم فِي أَفعاله".

يقول الشيخ: (وَلَا يجوز النّسخ) **هذه الصورة الثالثة:**

(**وَلَا يجوز النّسخ قبل علم الْمُكلف بالمأمور**) أي قبل علمه بالحكم الذي فُرِض عليه، والمراد بـ (**علم الْمُكلف**) أي علم جميع الناس أو آحادهم، قال: (**لعدم الْفَائِدَة باعتقاد الْوُجُوب والعزم**) إذ لو شُرِع الحكم ثم نُسِخ مباشرةً من غير علم المكلَّفين ولا واحدًا منهم فلا فائدة منه حين ذاك؛ لأن الفائدة عندهم من المشروعية ثم النسخ هو أنه يعزِم على العمل فيؤجر عليه، وهذا معنى قوله: (**لعدم الْفَائِدَة باعتقاد الْوُجُوب والعزم**) أي على الفعل قبل النسخ، وهذا القول الذي ذكره المؤلف هو الذي جزم به ابن مفلح وقد تبعه المصنِّف.

قال: (**وَجوَّزهُ الآمدي**) أي وجوَّز النسخ قبل علم المكلَّف (**لعدم مُرَاعَاة الحِكَم فِي أَفعاله**) أي لا يلزم وجود هذه المصلحة، مبني على عدم وجود هذه المصلحة ولزوم العزم، فلا يلزم مراعاة هذا الحكم في الأفعال، وإنما هي رفع الحكم بدون النظر إلى المصلحة. طبعًا هذه المسألة قلت: لم أقِف؛ يعني لم أرَ أنه وافقه إلا ابن مفلح، لم أجد أحدًا من أصحاب أحمد صرَّح بها غير ابن مفلح. (**لعدم مُرَاعَاة الحِكَم**) من الحِكمة.

"مسْأَلَة: يجوز نسخ أَمر مُقيد بالتأبيد، نَحْو: (صُومُوا أبدًا) عِنْد الْجُمْهُور".

بدأ المصنف في هذه المسألة بذِكر الأمور المتعلقة بالمنسوخ فقال: (**يجوز نسخ أَمر مُقَيّد بالتأبيد**) مراده بذلك: حكم الخطاب إذا كان جاء فيه لفظ التأبيد فهل يصح نسخه أم لا؟ فذكر المصنف أنه يجوز هذا النسخ لهذا الأمر المقيد بالتأبيد مثل قوله: (**صُومُوا أبدًا**) وقال: (**عِنْد الْجُمْهُور**) فجزم بأنه يجوز نسخه -أي عقلًا- ووقوعًا لم يذكروا أمثلةً.

وهذا القول الذي جزم به جزم به كثير من أصحاب أحمد؛ كأبي الخطاب، وأبي البركات، وقدَّمه ابن مفلح وقال أبو البركات: "إنه قول أكثر أهل العلم" وهو الجواز.

والقول الثاني الذي يُقابل قول الجمهور: عدم جواز نسخ الأمر المقيَّد بالتأبيد، وهذا هو الذي استظهره الجصَّاص في [الفصول]، الجصَّاص الحنفي المشهور الإمام أبو بكر الرازي استظهر هذا المعنى، فالذي خالف هذه المسألة إنما هو الجصَّاص من الحنفية.

"وأما نسخ الْأَخْبَار فَمنعه الْأَكْثر وَجوَّزه قومٌ".

شرح المصنِّف في المسألة الثانية: وهي نسخ الأخبار، ومعنى نسخ الأخبار يعني أن الخطاب الشرعي ينقسم إلى قسمين:

- إما أن يكون بصيغة الإنشاء والأمر فإنه يصح نسخه.
- وإما أن يكون بصيغة الخبر فهل يصح نسخه أم لا؟

المصنف هنا قال: **(مَنعه الْأَكْثَر وَجوَّزهُ قومٌ)** الحقيقة أن هذه العبارة التي أوردها المصنف تحتاج إلى بعض التقيدات الكثيرة جدًّا، فإن إطلاق المنع مطلقًا أو الجواز مطلقًا فيه نظر، والصواب أننا نقول: إن الأخبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الخبر الذي يكون بمعنى الإنشاء، مثل قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣] فهذا خبرٌ لكنه بمعنى الإنشاء، وهذا ذكر أهل العلم أنه يصح نسخه، ولم ينقلوا أن أحدًا منع منه؛ لأن المعنى فيه الإنشاء.

الحالة الثانية: أن يكون الخبر من باب الإخبار المحض، يُسمى الخبر المحض، فهذا الذي فيه الخلاف؛

فعامة الأصوليين على أنه لا يجوز نسخه مطلقًا، وممن نصَّ على ذلك: أبو يعلى في [العُدَّة] وسيأتي أن له تفصيلًا آخر في بعض كتبه، ومنهم ابن عقيل، وأبو الخطاب، وأبو البركات، وغيرهم، وابن الجوزي، وابن قدامة، وغيرهم، بل قال ابن الحافظ: "إنه قول أكثر الفقهاء"، وقال ابن مفلح: "جمهور الفقهاء والأصوليون عليه".

والذين خالفوا في هذه المسألة هم الذين قال عنهم المصنِّف: **(وَجوَّزهُ قومٌ)** أي أن بعضًا من الناس قد جوَّزوه وأبهمهم المصنف ولم يُبيِّنهم، وهؤلاء الذين جوَّزوه -أي يجوز نسخ الخبر المحض- ضعَّف قولهم

على سبيل الإطلاق ابن الجوزي، فقد ذكر ابن الجوزي في كتابه [المصفَّى] وهو مختصرٌ من كتابه [نواسخ القرآن] وكلا الكتابين مطبوع أن من أجاز نسخ الأخبار فإنه ممن لا يُعتُّد بخلافه، فنفى خلافه بالكلية.

والحقيقة أن بعضًا من أصحاب أحمد قد جوَّزوا نسخ بعض الأخبار المحضة، ومن هؤلاء: ما نُقِل عن أبي عبد الله بن حامد شيخ القاضي أنه يجوز نسخه في الماضي دون المستقبل؛ يعني أن الخبر إذا كان عن أمرٍ ماضٍ جاز نسخه، وأما في المستقبل فيقول: لا يجوز نسخه لكيلا يكون إكذابًا في علم الغيب، هكذا قال.

ونقل الشيخ عبد الحليم بن تيمية والد الشيخ تقي الدين: "أن القاضي أبا يعلى وابن عقيل لهم تفصيلٌ في ذلك، وتفصيل القاضي هو في كتابه الثاني [الكفاية]، وأن ضابط تفسيره -هذه عبارة عبد الحليم- أنه:

- إذا كان الخبر مما لا يجوز أن يقع إلا على وجهٍ واحد كصفات الله وخبر ما كان وما سيكون لم يجُز نسخه.
- وإن كان مما يصح تغيره وتحوله؛ كالإخبار عن زيدٍ بأنه مؤمنٌ وكافرٌ، وعن الصلاة بأنها واجبةٌ جاز نسخه".

فيقول: إن الأخبار ليست واحدة، بل بعضها تقبل التغيير، وبعضها لا يقبل التغيير، وهذا الذي جعل ابن حامد ربما لم يتصورها كاملةً جعل فرَّق بين المستقبل والماضي لقضية الإخبار عن شخصٍ بأنه كافرٌ أو لكونه مؤمنًا، وهذا الضابط الذي أورده عبد الحليم ابن تيمية عن القاضي أو لخصه فهمه من كلام القاضي في [الكفاية] جوَّده وقال: هذا قولٌ جيِّد.

"وَلَو قيد الْخَبَر بالتأبيد لم يجُزْ، خلافًا للآمدي وَغَيره".

قوله: (**وَلَو قيد الْخَبَر بالتأبيد لم يجُزْ**) يعني لو وُجِد، (لو) للتقليل أو للتصور الذهني، لو وجِد خبرٌ بأن هذا الشيء على سبيل التأبيد سيكون قال: (**لم يجُزْ**) أي لم يجُز نسخه مثل: تأبيد الكفار في النار ونحوهم، قال: (**خلافًا للآمدي وَغَيره**) والقول الثاني الذي هو قول الآمدي مال إليه أبو الخطاب، فرأى أنه يمكن نسخ الخبر ولو كان مقيدًا بالتأبيد.

"مسْأَلَة: الْجُمْهُور على جَواز النّسخ إلى غير بدلٍ، وعلى جَوَاز النّسخ بأثقل، خلافًا لبعض الشَّافِعِيَّة والظاهرية".

نبدأ بها مسألةً مسألة: بدأ المصنف في هذه المسألة بذِكر المنسوخ به؛ أي الحكم المنسوخ به؛

فبدأ بأول المسائل فقال: **(الْجُمْهُور على جَوَاز النّسخ إلى غير بدلٍ)** الحكم المنسوخ باعتبار نوع الحكم المنسوخ به ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إما أن يُنسَخ بأشد أو أثقل.
- وإما أن يُنسَخ بأخف.
- وإما أن يُنسَخ بمساوٍ.

فإن نُسِخ بأخف أو نُسِخ بمساوٍ فهو باتفاق أهل العلم أنه جائز، وإنما تنازعوا في النسخ بالأثقل، ومعنى النسخ بالأثقل كأن يكون الحكم مأمورًا به على سبيل الندب ثم يؤمر به على سبيل الوجوب، لا نقول: المباح يُؤمر به، فإن المباح على البراءة الأصلية والأمر به ليس نسخًا، وإنما نقول: أُمِر على سبيل الندب ثم نُسِخ بالوجوب، فهل يكون ذلك منه أم لا؟

- المصنف ذكر أن الجمهور على هذا.
- والذين خالفوا في هذه المسألة طبعًا قول نقله أبو الخطاب عن بعضهم ولم يُسمِّ هذا القائل، قال: "وقال بعضهم: إنه لا يجوز..." عفوًا أنا انتقلت إلى البدل وغير بدل، شرحت المسألة الثانية، عفوًا أنا أدَّى ذهني إلى المسألة الثانية.

شرع المصنف إلى المسألة الأولى: وهي النسخ إلى غير بدل، وهي باعتبار المنسوخ به نوعان:

- إلى بدلٍ.
- وإلى غير بدل.

فما كان لبدلٍ فهو جائزٌ يقولون: باتفاق.

وما كان إلى غير بدلٍ: فهذا الذي فيه خلاف ذكره المصنف، والذي إلى غير بدل الجمهور على جوازه وإنما خالف في ذلك بعض الأصوليين كما نقله عنهم أبو الخطاب ولم يُسمهم.

مثال النسخ إلى غير بدل: قالوا: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- كان قد أوجب على المرأة الإحداد سنةً كاملة ﴿مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة:٢٤٠] ثم بعد ذلك نُسِخت العدَّة إلى أربعة أشهرٍ وعشرة أيام، فما زاد عن الأربعة وعشرة أيام منسوخةٌ إلى غير بدل فهو عفو، فهذا يقولون: باب النسخ إلى غير بدل فسقطت العدَّة عنها، وهذا المثال المشهور الذي يوردونه.

من الأمثلة التي أوردوها أيضًا: قالوا: إن الشرع كان يوجب الإمساك في صدر الإسلام إلى حين النوم، فإذا نام لزمه الإمساك، ثم بعد ذلك نُسِخ إلى غير بدل، وإنما هو تخفيفٌ من أحد الأوقات وهو الفجر.

المسألة الثانية التي بعدها: قال: **(وعلى جَوَاز النّسخ بأثقل)** وأنت لما قرأتها قبل قليل تداخلت عليّ، **المسألة الثانية**: وهي **(جَوَاز النّسخ بأثقل)** هي المسألة التي ذكرناها قبل قليل أن المنسوخ باعتبار ما نُسِخ به ثلاثة:

- مساوٍ.
- وأخف وهي باتفاق يجوز النسخ إليه.
- وبأثقلٍ هو الذي يورده المصنف.

قال المصنف: **(وعلى جَوَاز النّسخ بأثقل)** الجمهور على جوازه، وهذا الذي نص عليه أحمد كما قال القاضي: "إنه ظاهر كلام أحمد"، بل قال المرداوي: "هو ظاهر كلام أحمد"، والأثرم: "أنه يجوز ذلك".

قال: **(خلافًا لبَعض الشَّافِعِيَّة والظاهرية)** حيث قالوا: إنه لا يجوز ذلك، والذي قاله من الظاهرية: هو أبو بكر محمد بن داود كما نقله عنه أبو الخطاب.

"ومنعه قوْمٌ شرعًا وَقوم عقلًا".

أي أن بعضًا من الأصوليين منعوا النسخ بأثقل من باب الشرع فقط من هؤلاء الشافعية والظاهرية، وبعضهم منعه عقلًا؛ لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- يقول: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦] قوله: ﴿بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ يدل على أنه لا يُنسَخ بأثقل وإنما يؤتى بالأسهل، فلذلك قالوا: يُمنَع منه، فنقول: هذا غير صحيح بل إن الأثقل أحيانًا قد يكون من باب زيادة التكليف فيه عِظَم الأجر، فإن الابتلاء يكون فيه أجر ويكون فيه المثوبة.

"وَعلى جَوَاز نسخ التِّلَاوَة دون الحكم وَعَكسه خلافًا لبعض الْمُعْتَزلَة".

بدأ يتكلم المصنف في المسألة الثالثة: وهي مسألة الخلاف في نسخ التِّلَاوَة دون الحكم وَعَكسه هل فيها خلافٌ أم لا؟ فقال:

أولًا: الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذلك؛ أي أنهم على هذا الخلاف خلافًا لبَعض الْمُعْتَزِلَة، فقوله: (**خلافًا لبَعض الْمُعْتَزِلَة**) يعود إلى المسألتين المتقدمتين وهي: نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة.

العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: إن النسخ ثلاثة صور:

- إما نسخٌ للتلاوة والحكم معًا.
- وإما نسخٌ للتلاوة فقط دون الحكم.
- وإما نسخٌ للحكم دون التلاوة فقط.

بدأ المصنف الأول وهو: نسخ التلاوة دون الحكم، (نسخ التلاوة دون الحكم) جماهير أهل العلم على وجوده؛

ومثَّلوا لذلك: بالآية المشهورة بآية الرجم، فإن آية الرجم قالوا: إنها منسوخة التلاوة باقية الحكم؛ فهي باقية الحكم ولم تُنسَخ.

ومن أمثلته أيضًا: قول عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا-: "**إن مما نُسِخ من القرآن عشر رضعاتٍ محرِّمات فنُسخن بخمسٍ محرِّمات**"؛

- الآية الثانية: وهي (خمسٍ محرِّمات) نُسخِت تلاوةً لا حُكمًا.
- وأما الآية الأولى: (عشر رضعاتٍ محرِّمات) قد نُسخِت تلاوةً وحكمًا معًا.

إذن هذا مثال نسخ التلاوة دون الحكم، وهذا الذي جزم به جماهير أهل العلم والذي خالف فيه بعض المعتزلة.

عكسه: وهو نسخ الحكم دون التلاوة بحيث تبقى الآية ويُنسَخ حكمها، وهذا النوع من الآيات كثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَلَّ- وهي التي عُنِي العلماء بتأليف كتب ناسخ القرآن ومنسوخه لأجله، فأغلب ما أُلِّف في باب ناسخ القرآن ومنسوخه فيعنون به هذا، وهو ما نُسِخ حكمه دون تلاوته، ولا يُردون فيه النوع الأول ولا الثالث الذي سيأتي بعد قليل.

إذن قول المصنف: (**خلافًا لبَعض الْمُعْتَزِلَة**) أي في المسألتين:

- في نسخ التلاوة دون الحكم.
- ونسخ الحكم دون التلاوة.

عندنا هنا مسألة: خلاف المعتزلة لما قلنا: إنها منسوخة تلاوةً هل ينبني عليه حكم، أم لا ينبني عليه حكم؟

نقول: ذكر أبو البركات أنه ينبني على نسخ تلاوة الآية أنه على الصحيح لا يجوز مسُّها، فلو كُتِبت في رقٍّ وكان هناك محدِثٌ فأراد مسها فنقول: إنه يجوز مسُّها؛ لأنها منسوخةٌ بالتلاوة، فكل ما نُسِخ تلاوته فإنه يجوز مسُّه للمحدِث.

"ولم يخالفوا في نسخهما مَعًا".

هذا النوع الثالث من النسخ: وهو نسخ التلاوة والحكم معًا، ذكر المصنف أن المعتزلة لم يُخالفوا فيها بل هي باتفاق أهل العلم، وهذا الذي قاله المصنف حكاه جماعه من أهل العلم أنه بإجماع، وقد تقدَّم أن كل من حكى الإجماع في ورود النسخ في القرآن فإنه يقصد به هذا الموضع وهو نسخهما معًا.

"خلافًا لما حَكَاه الآمدي عَنْهُم".

قوله: (**خلافًا لما حَكَاهُ الآمدي عَنْهُم**) الآمدي حكى أيضًا أن المعتزلة يُخالفون في هذا، وقد ذكر شُرَّاح [جمع الجوامع] أن عبارة ابن الحاجب وعبارة ابن السبكي توهِم ما قاله الآمدي، وهو أن من المعتزلة من خالف في ذلك، والصواب: ما ذكره المصنف ولا شك أن المسألة إجماعية: أنه يجوز نسخ التلاوة والحكم معًا، وإنما الخلاف في نسخ أحدهما؛ إما التلاوة، أو الحكم، والخلاف في بعض المعتزلة ولا يُنظر إليه.

"مسْأَلَة: يجوز نسخ كلٍ من الْكتاب ومتواتر السّنّة وآحادها بِمثْلِهَا".

هذه المسألة متعلقة بمسألةٍ مهمة: وهي مسألة الدليل الناسخ، وهل يلزم أن تكون قوته بقوة الدليل المنسوخ أم لا؟ وهنا يتعلق العلاقة بينه وبين القوة، وهذه المسألة من المسائل المهمة جدًّا، ولذلك كانت أصول كثير من أهل العلم ومنهم الحنابلة تضييق هذا الباب، وقد بناه الشيخ تقي الدين على ما تقدَّم قبل أنه لا يصح النسخ بالمرجوح، فمن باب أولى أنه لا يصح بالمحتمِل، ولذلك قال: الأصل أنه يُضيق هذا الباب فلا يُنسَخ القوي إلا بمثله، ولا يُنسَخ القوي بالضعيف.

ومن آثارهم خلافًا لبعض الأصوليين أنهم إذا قالوا: بنسخ بعض دلالة الحكم أبقوا دلالته الأخرى، فعلى سبيل المثال: إذا جاء أمرٌ فإنهم إذا قالوا: إذا صُرِف عن الأمر إلى غيره قالوا: تبقى دلالته، وتكلمنا عنها في قضية اللفظ المشترك إذا انتفى عن أحد معانيه بقي الاستدلال بالحكم الثاني.

أول جملة ذكرها المصنف قال: (يجوز نسخ كلٍّ من الْكتاب ومتواتر السّنَّة وآحادها بِمِثْلِهَا) يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والمتواتر من السنَّة بالمتواتر من السنَّة، وآحاد السنَّة بآحاد السنَّة، فقوله: (**بِمِثْلِهَا**) يعود لكل واحدٍ من هذه الكلمات الثلاث، وقد حُكِي الإجماع عليه، ممن حكى الإجماع عليه: ابن الحافظ في [التذكرة]، ومرعي في كتابه النواسخ الذي أسماه [قلائد المرجان] حكاه إجماعًا، **هذه المسألة الأولى.**

المسألة الثانية:

"وَكَذَا نسخ السّنة بِالْكتاب عِنْد الْأَكْثَر، وَلأَحْمد والشافعي قَولَانِ".

قول المصنف: (**وَكَذَا نسخ السّنة بِالْكتاب عِنْد الْأَكْثَر**) يعني يجوز نسخ السنَّة بالكتاب، إذا جاء عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أمرٌ أو حكمٌ عام فيجوز أن يُنسَخ بالسنَّة.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**عِنْد الْأَكْثَر**) أي عند أكثر أهل العلم، جزم بهذا القول أغلب أصحاب الإمام أحمد؛ منهم: القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وابن الجوزي، وأبو البركات وغيرهم، وقالوا: إن أحمد أومأ إليه ويكون ذلك مثالًا: عبد الله يقول: سألت أبي عن رجلٍ أخذ منه الكفار عهد الله وميثاقه أن يرجع إليهم، فقال أحمد: فيه خلاف، قال عبد الله: فقلت لأبي حديث أبي جندل حينما عاهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قريشًا أن يرد إليهم من أسلم منهم، فقال أحمد: ذلك صالحٌ على أن يردُّوا من جاءهم مسلمًا، فردَّ النبي الرجال ومنع النساء ونزل فيهم: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة:١٠]".

قال القاضي أبو يعلى: "وظاهر هذا أنه أثبت نسخ السنَّة بالقرآن" فصلح النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نسخه القرآن في عدم جواز إرجاع النسوة إلى الكفار" هذا هو قول الجمهور ومنصوص أحمد، وهذا مثال، والأمثلة أوردوها كثيرة جدًّا على نسخ الكتاب بالسنَّة.

بقي عند مسألة: في قوله: (وَلأَحْمد والشافعي قَولَانِ):

قوله: (**للشافعي**) هذا واضح أن الشافعي له قولان حكاها جماعة من الشافعية أن للشافعي قولان.

وأما قوله: (**وَلأَحْمد**) ظاهر كلام المصنف أن أحمد هو الذي قال هذا القول، والحقيقة أن كثيرًا من متقدي أصحاب أحمد لم يحكوا ذلك، فإن القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل وهم المقدَّمون في حكاية الروايات الأصولية لم يذكروا في هذه المسألة خلافًا لا عن أحمد ولا عن أصحابه، والذي ذكرها رواية بعض المتأخرين وهو ابن الحافظ في [التذكرة].

ومن الفائدة -ولا أدري عن صحة ذلك-: لكن ذكر محقق كتاب [التذكرة] لابن الحافظ أن ابن اللحام قد استفاد منه، ولا أدري عن صحة ذلك؛ لأن ابن الحافظ قبل ابن اللحام بفترة، ولكن علمها عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، لكن ابن الحافظ هو الذي صرَّح بأنها رواية عن أحمد، وقوله: بأنها رواية فيها نظر؛ لأن الحقيقة هي تخريجٌ من أبي البركات في المسوَّدة؛ لأن أبا البركات قال: "ويتخرَّج لنا المنع إذا منعنا من تخصيصها به" فمن باب التخريج، وفرقٌ بين التخريج والرواية، والظاهر أنها تخريجٌ محتمل ولم يُجزَم به، ولذلك فإن نسبة هذا القول لأحمد أو لأصحاب أحمد فيه نظر حسب ما يظهر والعلم عند الله.

"فَأَما نسخ الْقُرْآن بِخَبَر متواتر فَجَائِز عقلًا، قَالَه القاضي".

بدأ المصنِّف يتكلم عن نسخ القرآن بالسنَّة، والأصل عند فقهاء الحنابلة على سبيل الجملة ثم سيأتي بتفصيله بعد قليل: أن كل نصٍّ في القرآن فلا تنسخه السنَّة، هذا الأصل، وقد أطال الإمام الشافعي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في كتابه [الرسالة] في تقريب هذا الأصل، وهو أن السنَّة لا تنسخ القرآن، وظاهر القرآن يدل عليه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦] والخيرية لا شك في القرآن أعلى من خيرية السنَّة.

أراد أن يُفصِّل في نسخ القرآن بالسنَّة فقال: (**نسخ الْقُرْآن بِخَبَر متواتر فَجَائِز عقلًا**) تكلَّم أولًا عن الجواز العقلي، وذكر أن القاضي قد نصَّ عليه وهو كذلك؛ فقد نصَّ عليه القاضي وأبو الخطاب، كلهم نصُّوا على أن نسخ القرآن بالخبر المتواتر من السنَّة جائزٌ عقلًا، ولكن فقط زيادة على كلام المصنِّف أن المصنف لم يورِد خلافًا في المسألة، وظاهر كلامه أنه قولٌ واحد.

ولكن المسألة فيها خلاف؛ فقد نقل أبو الخطاب روايةً عن أحمد نه قد يُقال: بعدم جوازه عقلًا، فقال أبو الخطاب: "إلا أن أحمد قال في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث: لا ينسخ القرآن إلا قرآنٌ يجيء بعده، والسنَّة تفسِّر القرآن، قال أبو الخطاب: فظاهره أنه منع من نسخه شرعًا وعقلًا، قال: وهذا قول الشافعي"، الشافعي يمنع منه شرعًا وعقلًا، فقط هذا من باب التقييد لكلام المصنِّف في مسألة الجواز العقلي، فإن هناك رواية كما استظهرها أبو الخطاب أنها ممنوعٌ عقلًا.

"وَيجوز شرعًا فِي رِوَايَة اخْتَارَهَا أَبُو الْخطاب، ثمَّ قيل: وَقع اخْتَارَهُ ابْن عقيل، وَقيل: لَا وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخطاب، وَلَا يجوز فِي أُخْرَى وَاخْتَارَهُ ابْن أبي مُوسَى والقاضي والمقدسي".

ثم شرع المصنف في ذِكر هل يجوز شرعًا أن تنسخ السنَّة المتواترة القرآن أم لا؟ فذكر قولين:

القول الأول: أنه يجوز شرعًا.

والقول الثاني: أنه لا يجوز شرعًا.

بدأ بالقول الأول فقال: (**وَيجوز شرعًا**) معنى الجواز الشرعي أي الوقوع أو فرعه وأثره الوقوع، قال: (**في رِوَايَة اخْتَارَهَا أبو الْخطاب**) هذه الرواية التي سمَّاها المصنف رواية حكاها أبو الخطاب وابن عقيل، وأُخِذت من قول أحمد: "بعث الله نبيَّه وأنزل عليه كتابه وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصِّه وعامه، وناسخه ومنسوخه"، فقوله: (جعل رسوله الدال ناسخه ومنسوخه) يقول أبو الخطاب: "هذا يدل على أنه ينسخه بقوله" فدل على أنه يُمكن ذلك. إذن هذه الرواية اختارها أبو الخطاب، وقال: إنها الأقوى عنده.

ثم فرَّع على هذه الرواية وهي: القول بالجواز الشرعي، قال: (**ثمَّ قيل: إِنَّهُ قَدْ وَقع**) أي وقع النسخ بعد ذلك؛ يعني هو جائزٌ شرعًا مع الوقوع؛ لأنني قلت لكم: أن الوقوع فرع الجواز، واختار ذلك ابن عقيل، قول المصنف: (**إِنَّهُ اخْتَارَهُ ابْن عقيل**) يعني فيه إشكال؛ لأن ابن عقيل في كتاب [الواضح] مرةً جزم ونظَّر في ابتداء كلامه أن السنَّة كلها متواترها وآحادها لا تنسخ القرآن، وهذا هو الذي ذكره في أول الفصل.

لكنه ذكر في آخر كلامه في المجلد الرابع أن الأصح جواز النسخ بالمتواتر من السنَّة، نسخ القرآن بالمتواتر من السنَّة، ومن إشكالات ابن عقيل في الواضح: أنه يبحث المسألة في موضعين وثلاثة ويبدو مع أنه ألَّفه في أول سنِّه أظن في أوائل الثلاثين من عمره إلا أنه يبدو أنه زال عليه أو نسي ما كتبه في أول كتابه، فيذكر في بعض المباحث مرتين وثلاثة، ويُشير لهذا الملحَظ صاحب [المسودة] كثيرًا فيقول: ذكره في الموضع الفلاني، وذكره في الموضع الفلاني، وذكره في الموضع الفلاني؛ فأبو الخطاب نصَّ الجواز في موضعٍ آخر.

قال: (**وَقيل**) أي وقال مَن يُجيزه شرعًا: (**إِنَّهُ لَا**) أي لا يقع أو لم يقع، قال: (**اخْتَارَهُ أَبُو الْخطاب**) قال أبو الخطاب: "لم يوجد ذلك وهو الأقوى عندي؛ فمن ادَّعى وجوده فعليه الدليل".

ثم قال: **القول الثاني**: (**وَلَا يجوز**) أي ولا يجوز شرعًا ليس عقلًا، عقلًا تكلم عنه ابتداءً المصنف، وذكر أن القاضي يُجوِّز العقل، وهنا نسب إلى القاضي عدم الجواز شرعًا، فقوله: (**وَلَا يجوز**) أي شرعًا

(فِي أُخْرَى) أي في روايةٍ أخرى عن الإمام أحمد، وهذه الرواية نصَّ عليها أحمد في أثر من رواية عن أحمد؛ منها قوله: "لا ينسخ القرآن إلا قرآنًا يجيء بعده" وهكذا.

قال: **(اخْتَارَهُ ابْن أَبِي مُوسَى)** وهذا الكلام موجود في [الإرشاد]، **(والقاضي)** في كتبه: [المجرَّد]، و[العُدَّة] وغيرها، **(والمقدسي)** والمراد بالمقدسي أبو محمد بن قدامة، وممن قال بهذا أيضًا: أغلب أصحاب أحمد كلهم على أنه لا يجوز شرعًا، أغلبهم على هذا الرأي؛ منهم ابن الجوزي، وأبو البركات، والشيخ تقي الدين، وغيرهم على عدم الجواز شرعًا، وكذلك الرسعني في تفسيره نصَّ على هذا وتفسيره مطبوع، فالرسعني من تلاميذ الموفق ابن قدامة كلهم على هذا الرأي أنه لا يجوز، بل قد جزم بعض المتأخرين بترجيحه بصيغةٍ قوية، فقال مرعي: "وهو الحق"؛ يعني لا يقبل الفصال وهو عدم جواز نسخ القرآن بالسنَّة ولو كان متواترًا.

"وَلَا يجوز نسخه بأخبار الْآحَاد شرعًا، وَجزم القاضي بِجَوَازِه".

قوله: **(وَلَا يجوز)** أي لا يجوز شرعًا وليس المراد العقل؛ لأنه ابتداءً تكلم عن مسألة العقل في أول كلامه، قال: **(وَلَا يجوز نسخه بأخبار الْآحَاد شرعًا)** فهذا أيضًا كلمة شرعًا تؤيد أن مراده بالجواز الجواز الشرعي، وهذا القول -وهو عدم الجواز- هو الذي عليه المعتمد من مذهب أحمد وقد نصَّ عليه أحمد، وقيل: إنه لم يُذكَر فيه خلاف كما ذكره في [المسودة].

قال المصنف: **(وَجزم القاضي بِجَوَازِه)** أي بجوازه شرعًا، وهذه المسألة مشكلة، لما؟ لأنه قال قبل قليل: إن القاضي يقول: إن القرآن لا يُنسَخ بالسنَّة المتواترة، ثم ذكر بعدها بسطر أن القاضي جزم بجواز نسخ القرآن بالآحاد وهو أضعف، فكيف يكون ذلك؟

والصواب: أن القاضي إنما جزام بالمنع، وإنما ذكر جوازه من باب الاستطراد في كتاب [العُدَّة] عند مبحث تخصيص السنَّة، فقد قال ما لفظه: "نتبعهم في النسخ كما فعلنا في التخصيص"، فقد يُفهَم من ذلك أنه يرى أن النسخ يكون بخبر الآحاد.

والصواب: أن قول القاضي أبي يعلى الذي قاله في باب التخصيص ليس مراد أن القرآن يُنسَخ بالآحاد مطلقًا، وإنما مراده أن ذلك خاصٌّ بزمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا بُلِّغ القرآن، فيجوز نسخ القرآن بنقل حكمه بالآحاد؛ فتحريم الخمر كانت مباحةً بالنص ليس بالدليل العقلي، ثم نُسخت بالقرآن، فبلغ الصحابة خبر النسخ بالآحاد، فنقول: يكون ناسخًا في حقهم هم لا مطلقًا أن كل خبر آحاد ينسخ، لكن حقيقة الناسخ هو قرآنٌ آخر.

ولذلك فإن بعض المحققين لما أراد أن يحكي قول القاضي أبو يعلى قال: وقال القاضي أبو يعلى: إنه يجوز ذلك في زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، نزيد: فيكون من باب التبليغ، وأما الناسخ في الحقيقة فهو القرآن ومثله، هذا هو تحقيق قول أبي يعلى لا كما يوهمه لفظه المتقدِّم.

"وَلَا يجوز نسخ الْمُتَوَاتر بأخبار الْآحَاد أيضًا".

قوله: (**وَلَا يجوز نسخ الْمُتَوَاتر بأخبار الْآحَاد أيضًا**) يعني أنه إذا جاء خبرٌ متواتر من السنَّة ثم جاء خبر آحادٍ فهل يجوز نسخه أم لا؟ ذكر المصنف أنه لا يجوز ذلك، وقد جزم بهذا القول القاضي في [العُدَّة] خلاف ما سيأتي عنه بعد قليل، فقد جزم بذلك صراحةً في [العُدَّة] بأنه لا يجوز نسخ الخبر المتواتر بالآحاد.

"وَجوزهُ دَاوُد وَغَيره، وَهُوَ قِيَاس قَول القاضي وَابْن عقيل".

ثم قال المصنِّف: (**وَجوزهُ دَاوُد وَغَيره**) أي من أهل الظاهر، فإنما يُنسَب هذا الخلاف لأهل الظاهر، ثم قال: (**وَهُوَ قِيَاس قَول القاضي وَابْن عقيل**) قوله: (**وَهُوَ قِيَاس قَول القاضي وَابْن عقيل**) الحقيقة فيه تأمُّل، نبدأ بابن عقيل؛ لأنه أسهل، أو نبدأ بالقاضي ترتيبًا:

الحقيقة أن قول القاضي الصريح خلاف ذلك كما نقلت لكم، فإن كلامه في [العدة] صريح جدًّا بأنه لا يجوز نسخ المتواتر بأخبار الآحاد، وإنما قال المصنف: (**هُوَ قِيَاس قَول القاضي**) بناءً على ما تقدَّم قبل قليل أنه يجوز نسخ القرآن بالآحاد، فقال على قياسه: بل من باب أولى نسخ المتواتر من السنَّة بالآحاد، وقد تقدَّم أن قوله المتقدِّم فيه نظر في حكايته له بهذه الطريقة، إذن فقوله: (**هُوَ قِيَاس قَول القاضي**) أيضًا فيه نظر؛ لأنه مبنيٌّ على قولٍ غير صحيح نسبته للقاضي.

قوله: (**وابن عقيل**) الحقيقة أن هذا ليس كلام ابن عقيل في الواضح، وإنما أخذه من كلام صاحب [المسودة] فقد ذكر الشيخ تقي الدين كلامًا طويلًا لابن عقيل في الفنون، وقال في آخره: "وهذا يقتضي أن من أصله أن بعض أخبار الآحاد تجري مجرى المتواتر"، هذا كلام صاحب [المسودة]، وفرقٌ بين كلام الشيخ تقي الدين وبين كلام المؤلف؛

- فالمؤلف أطلق أن كلام ابن عقيل يجيز أن كل خبر آحاد ينسخ المتواتر.
- والذي فُهِم من كلامه في [المسودة] أن بعض الآحاد لما يحُف به من قرائن؛ كاشتهارٍ، وإجماعٍ على العمل به كما تقدَّم معنا قبل عند مبحث الآحاد أن بعض أحاديث الآحاد

تحف بها قرائن تجعله مفيدًا للعلم، هذا الآحاد الذي تحتف به بعض القرائن هو الذي يُقال: أنه ينسخ المتواتر لا مطلقًا.

أنا قصدي من هذا: أن عبارة المصنِّف: **(وَهُوَ قِيَاس قَول القاضي وَابْن عقيل)** فيهما نظر في هذا الكلام بل لا بد من تقييد، وكما ذكرت لكم في البداية أن من أهم الأغراض عندي في هذا الشرح تبيين أقوال الحنابلة صريحةً لكي تكون صحيحةً، وألا يُنسَب لهذا المذهب أقوال قد لا تكون دقيقة.

نقف عند هذا القدر لتأخرنا، نُكمل إن شاء الله بإذن الله -عَزَّ وَجَلَّ- في الدرس القادم ما يتعلق بالنسخ بالإجماع؛ لأن النسخ بالإجماع يحتاج إلى أمثلة وشرح، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة:

س/ هذا سؤال خارج الدرس يقول: هل يجوز للمرأة لبس أسورةٍ على يدٍ واحدة تُخرِج أصواتًا بين الأجانب؟

نقول: إن هذه المرأة إذا كانت تلبسها من باب الزينة فإنما تُمنَع منها لأمرين:

إذا أظهرتها فإظهار الزينة منهيٌّ عنها ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] فالمقصود من هذا: أن إظهار الزينة حتى قالوا: إن اليد على قول كثيرٍ من أهل العلم يجوز كشفها الكف، لكن لو كانت عليها زينة؛

- ومثَّلوا للزينة بالخضاب، تُمثَّل للزينة بالخضاب الذي هو الحناء الرسوم والنقوش.
- ومثلَّوا للزينة أيضًا قالوا: لو كان عليه حليًّا كخاتمٍ يُجمِّله.
- والآن من الزينة التي تكون على اليد هذا الطلاء الذي يكون على الأظافر وغيرها.

فحينئذٍ يحرُم عليها على القول بجواز كشف الكف وأنها ليس عورة، **هذا واحد**.

الأمر الثاني: قالوا: إذا كان يوهِم زينةً مثل الأصوات؛ فالخلاخل التي ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] بعض أهل العلم نقلها ابن مفلِح في [الآداب الشرعية] لما تكلم عن لبس المرأة القبقاب الذي يُصدِر صوتًا، فتكلموا عنه وهي أوردها أيضًا الناظم في الدارية [دارية الآداب] فالنهي عنه؛ لأنه يُصدر صوتًا قالوا: ما لم يكن العادة قد جرت به كل الناس يلبسونه وانتهى الموضوع، لكن إن كان يُظهر صوتًا من باب التجمُّل فإنه منهي عنه، ولذلك فإن إطلاق حكم الكل يحتاج إلى تقيده بالعُرْف وعادة الناس فيه.

* * *

س/ يقول: حديث: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ» ألا يكون ناسخًا لقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة:١٨٠]؟

نقول: لا، بل الناسخ له القرآن؛ لأن الناسخ له إنما هي آيات الفرائض، فإن الله قد أعطى كل ذي حقٍّ حقه، آية الفرائض هي التي نسخته فـ«لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»، فحينئذٍ إنما كانت هذه قبل فرض المواريث، وقد بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في هذا الحديث أن الناسخ له إنما هو الآية.

* * *

س/ أخونا يقول: هل الفازلين يمنع وصول الماء للبشرة؟

الاستخدام المعتاد للفازلين لا يمنع، لكن لو كثَّر المرء طبقة الفازلين فأصبح لها جُرْم فإنه يمنع، وأما المعتاد حتى وإن كان الماء تجده ربما يجتمع على شكل دوائر وكور فإن هذا لا يمنع، الذي يمنع الذي يكون له جُرْم، ولذلك نصُّوا على أنه لا بد أن يكون له جُرْم.

* * *

س/ يقول: هل الميت يُحس بالزمن؟

أظنُّك لو تراجع كتاب [الروح] لابن القيم ستجد فيه كلامًا كثيرًا، واختصار كتاب [الروح] للبقاعي اسمه [سر الروح] طُبع أيضًا كذلك، لكن مما ذكروه أن المرء إذا وضع في قبره سواءً كان مؤمنًا أو كان كافرًا فإن الزمن يمر عليه مسرعًا أو سريعًا؛

- لأن المؤمن من باب التنعيم له وإفضال الله -عَزَّ وَجَلَّ- عليه يتشوَّق للجنة، فمن باب التنعيم يمر عليه الوقت سريعًا، حتى قيل: يكون كما بين الظهرين.
- وأما المنافق من باب تعذيبه؛ لأنه يقول: ربِّ لا تُقِم الساعة، يمر عليه الوقت سريعًا. جاءت في ذلك آثار لا أدري عن صحتها، لكنها موجودة في الكتب.

* * *

س/ يقول أخونا: هل يُوجَّه قول القائل: بجواز نسخ الأخبار بأنه من قبيل نسخ التلاوة دون مدلول الخبر؟

لا قصدهم بالنسخ ليس ذلك، صرَّحوا بأن قصدهم بنسخ الخبر أي نسخ الحكم والمعنى.

* * *

س/ أحد إخواننا يقول: حكم تعليق ورقة إعلان عزاء ونعي على باب المسجد؟

المشائخ وصدر فيها تعميم من قليل من المشايخ وعُممِّت المساجد:

- لو كان الباب الخارجي فإنه جائز.
- وأما إن كان الداخلي فلا يجوز ذلك.

لا الإعلان، ولا النعي، ولا غيرها، فإن المساجد لم تُجعَل لذلك.

* * *

س/ ما حكم مجالس العزاء العامة؟

مجالس العزاء نصَّ الفقهاء وهو الذي يُفتي به المشايخ هنا الشيخ ابن باز وغيره أنه يجوز جعل مجلسٍ للعزاء ويُحدَّد بثلاثة.

أما الدليل على أنه مجلس للعزاء:

- فقد ثبت في الصحيح من حديث عائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهَا- "أنها كانت إذا مات لهم الميت وخرج الناس [١:٢١:٢٥] يجتمعون أتت لأهلها فصنعت لهم تلبينة"، وهذا صريح على أنه يجتمعون، فإذا خرج يُعزّون.
- وأما حديث جرير بن عبد الله البجلي: "أنهم كانوا يعدُّون الاجتماع وصنع الطعام من النياحة".

فهو مجموع الأمرين: أي الاجتماع لأجل الطعام بأن يُصبح المكان لا يُعرَف أهو وليمة نكاح أم وليمة مأتم وعزاء، وبحيث أن الناس يتجمعون إن فلانًا عنده عزاء فلنذهب إليه لنأكل عنده طعامًا، فيُصبح الناس يتجمعون لأجل ذلك.

وأما إتيان الشخص لبيت المعزَّى لأجل تعزيته أو التعزية لأجل الأجر، أو لأجل التوسية مواساته فإن الشخص أول ما يموت له الميت يحس بفقده فيحتاج أن يكون بجانبه أُناس فهذا مباح، وقد نصوا عليه الفقهاء قالوا: يُقدَّر بثلاثة أيام لحديث أم حبيبة: "**لَا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى غَيْرِ زَوْجٍ فَوْقَ ثَلاثٍ**" فقالوا: الإحداد مقدَّر بثلاث فهذا حدُّ تُحَد إليه الأحكام الأخرى، هذا رأيهم وقدَّروه ونصُّوا عليه في كتب الفقهاء، ويُفتي به المشايخ -عليهم رحمة الله- فهو جائز.

المنوع: جمع الناس، وضع الزينات لا يُفرَّق بين الزواج وغيره، أن تُذكر محاسن الميت، ولذلك يقولون: ذِكر محاسن الميت بعد وفاته مباشرةً من النياحة لذا قدَّروه مباشرةً، تجتمع كان وكان وكان وكان، نقول: هذه نياحة.

أيضًا من الممنوع: صُنع الطعام لأجل الناس، وأما إن صُنِع الطعام لأهل الميت فهذا أمره سهل، لكن من أجل الناس فيصبحون يتكلَّفون إن لم يأتِ أحد تجد أصحاب الميت يقولون: ما جاءنا أحد بطعام، اذهبوا وائتونا بطعام فيخسرون طعامًا.

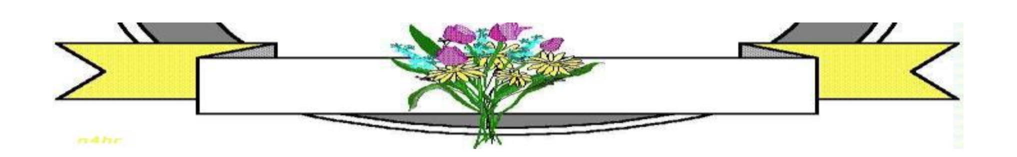
ولذلك في بعض الناس الذين يتوسعون في هذه المآتم قد يوصي الميت بمبلغٍ ما لعزائه، وقد يشترط شرطًا معينًا في عزائه، فيشترط أن يكون فيه الصفة الفلانية، وأن يكون فيه سرادقٌ والسرادق الخيمة الكبيرة مثلًا بالشيء الفلانية، وأن يأتي فيه الشخص الفلاني المقرئ الفلاني وهكذا، لو اجتمعوا ورأى أهل الميت أنهم يسكتون قالوا: يقرأ منا واحد، قراءةً القرآن جيدة بالعكس أحسن من سكوتهم.

لكن لو كان الناس يدخل ويخرج فلا يكون في قراءة قرآن؛ لأن الله -عَزَّ وَجَلَّ- أمر بالاستماع إليه والإنصات، ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف:٢٠٤] طبعًا هو على العموم نزلت في الصلاة ولكن على عمومها والعبرة بعموم اللفظ، هذا كلام أهل العلم في قضية الاجتماع، فحيث جاز؛ جاز الحضور.

بعض المشايخ ممن يحتاط في هذا الباب كان يقول: أذهب فأُعزِّي، وهو من شُهِر عنه هذا الرأي وبقوة كان يقول: أذهب وأُعزِّي ولكن لا آكل شيئًا، فأمتنع من الأكل لكيلا أجمع بين الذهاب الاجتماع والأكل، فتجده يحضر ولا يشرب قهوةً ولا شاي، وأنت كذلك كلما أمكنك في عزائك ألا تُقدِّم للحضور شيئًا فهو حسن، أما كل من دخل لا بد أن نُعطيه فنجان قهوة أو فنجان شاي كما لو كان ضيفًا فقد يكون فيه بعض الحرج، فكلما قُلِّل كلما ابتعدت عن الغلو، الغلو هو المذموم، والحد الأدنى مسموح، وبينهما مفاوز بعض الناس مقِل وبينهما ومكثِر، وأنت كالراعي يرعى حلو الحِمَى يوشك أن يقع فيه.

وصلَّ الله وسلَّم بارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثالث والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسألة: الجمهور أن الإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسَخ به".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

في هذه المسألة سيتكلم المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن النسخ بالإجماع، ونسخ الإجماع، والنسخ بالقياس، ونسخ القياس.

فقول المصنف: (**الجمهور**) هذا يعود للإجماع والقياس معًا؛ لأن كلمة (**الجمهور**) تعود للمسألتين معًا، مما يدل على أن في المسألتين خلافًا، والحقيقة أن تعبير المصنف هنا تبع فيه ابن مفلح، وفي ذلك نظر، فإن مسألة النسخ بالإجماع حُكِيَ فيها إجماع، فقد نقل ابن عقيل: {أنه لا يجوز نسخ الإجماع ولا النسخ به}، قال: {ولا عرفت مخالفًا فلا أحكي قوله}، وما ذكره ابن عقيل في محله، وذلك أنه لا يُعرَف أن أحدًا من أهل العلم قال: إن الإجماع ينسخ، أو أنه يُنسَخ كذلك.

وقد تكلم الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن أن التعبير بأن الإجماع ينسخ يؤتى به لأحد معنيين، وأحد المعنيين صحيح، والآخر باطل، بمعنى أنه منفي:

فأما المعنى الصحيح: فهو أن يقال: إن الإجماع ناسخٌ لا بنفسه، وإنما بمستنده، فيكون الإجماع حينئذٍ كاشفًا عن الدليل الذي يدل على هذا النسخ، وحينئذٍ لا يتصور إلا في أخبار الآحاد فقط دون ما عداها؛ لأن القرآن لا ينسخ إلا بقرآنٍ، والقرآن موجودٌ، فلا يحتاج إلى إجماع، ولكن خبر الآحاد قد ينسخه خبر آحادٍ آخر، ولكن الخبر الناسخ قد لا يبلغ لكثيرٍ من الناس، فحينئذٍ نقول: إن الإجماع كاشفٌ لخبر الآحاد الذي نَسَخ الخبر الأول. وهذا المعنى صحيح.

المعنى الثاني الباطل: هو أننا نقول: إن الإجماع بنفسه يكون ناسخًا للدليل الشرعي، سواءً كان خبر آحادٍ، أو قرآنٍ، أو سُنَّة.

وهذا الذي قلت لكم: إن ابن عقيل قال: {إنه لا يُعرَف فيه مخالفٌ ليُحْكَا خلافه}.

✍ وقد ذكر الشيخ تقي الدين في بعض كلامه أنه قال: {كنت أظن أن كل من قال: إن الإجماع يُنسَخ إنما مراده المعنى الأول الصحيح؛ بمعنى أن الإجماع كاشفٌ لدليل النسخ، لا أنه دليلٌ بنفسه على النسخ}.

✍ قال: {ثم وجدت في كلام النظَّام ما يدل على قصده المعنى الثاني: أن الأمة لو أجمعت على خلاف دليلٍ، فإن إجماعها حينئذٍ يكون ناسخًا} وهذا القول كما قال الشيخ: {هو قولٌ في غاية الفساد، إذ مآله إلى أن الأمة يجوز لها أن تبدِّل دينها وأن تغيره بعد نبيها محمد -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وهذا باطل}، ولكن كما قلت لكم: كان يتأوَّل للنظَّام، ثم بان له أن للنظَّام كلام قريب الصريح في هذا المعنى وهو في غاية البطلان.

يقول الشيخ: (**الجمهور**) عرفنا كلمة (**الجمهور**) أن تعلقها بالمسألتين، والأقرب أن تعلقها بالثاني دون الأول أن (**الإجماع لا يُنسَخ**).

قوله: (**لا يُنسَخ**) هذا الذي جزم به عامة أهل العلم، ومعنى كونه لا يُنسَخ؛ يعني بأنه إذا اتفقت الأمة في عصرٍ من الأعصار على حكمٍ شرعي، ثم بعد انقضاء ذلك العصر جاء آخرون فأجمعوا على خلافه أن هذا لا يتصور أولًا، فإن وُجِدَ فإنه لا يكون ناسخًا، {لا يتصور}؛ يعني يُمنَع منه عقلًا، ويُمنَع منه شرعًا، لكن إن وُجِدَ فلا يكون ذلك ناسخ، ولا يمكن أن يكون ذلك؛ لأنه يكون حينئذٍ تناقضٌ في الحكم.

قوله: (**ولا يُنسَخ به**) أي لا ينسخ الإجماع نصًّا آخر، فلا ينسخ الكتاب، ولا ينسخ السنة، وإنما يكون كاشفًا لوجود ناسخٍ لم يصلنا في بعض الأحيان.

وقد ذكرت لكم: أن من الأمثلة على كونه كاشفًا: الأحاديث الأربعة التي أوردها الترمذي في سننه، فقد ذكر الترمذي: {أن كل ما أورده في كتابه [السنن] أو [الجامع] أنه عليه العمل إلا أربعة أحاديث لم يعمل بها أحدٌ من الفقهاء، ومنها: «**أَنَّ شَارِب الْخَمْر فِي الثَّالِثَة أَوْ الرَّابِعَة يُقتَل**»، ومنها «**أَنَّ مَنْ غَسَّل مَيتًا فَلِيَغْتَسِل**»، ونحو ذلك من الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وقد أطال ابن رجب في كتابه [شرح العلل] للترمذي في بيان هذا المعنى والزيادة عليها.

✍ "وكذا القياس".

قوله: (**وكذا القياس**)؛ أي وكذا القياس لا ينسخ ولا يُنسَخ به، والمراد بـ(**القياس**) قياس العلة وقياس الشبه، وليس المراد بـ(**القياس**) القياس الأولوي، نبَّه على هذا المعنى ابن رجب، فقال: {ليس مرادنا بالقياس الذي لا يَنسَخ ولا يُنسَخ به القياس الأولوي، ومنه فحوى الخطاب لمن سماه قياسًا جليًّا} عند من سماه قياسًا جليًّا، ومر معنا ذلك قبل درسين.

ومسألة النسخ بالقياس، والنسخ به: هذه من المسائل التي عبَّر عنها أبو البركات المجد ابن تيمية بأنها من المسائل العظيمة، وذلك أن فقهاء الحنفية –عليهم رحمة الله– خالفوا في هذه المسألة، بل قال أبو البركات: {إن الحنفية وغيرهم من الفقهاء يخالفون فيها، فيقعون كثيرًا في هذا الأصل، فيعارضون بين قياس أحد النصَّين والنص الآخر، وحينئذٍ يحكمون بأن القياس ناسخٌ للنص، أو أن القياس منسوخٌ بالنص الآخر} وهذا الكلام غير صحيح، ولذلك يقول أبو البركات لما ذكر خلاف الحنفية قال: {والإمام أحمد يخالفهم بذلك، بل هي طريقة عامة أهل الحديث –رحمهم الله تعالى–}.

إذن عرفنا قوله: (**وكذا القياس**)؛ أي يشمل النسخ به وعدم النسخ.

وقول المصنف: (**الجمهور**) قلنا: يعود للمسألتين، والمخالفة في القياس هو عند الحنفية، ووافقهم بعض الشافعية وبعض المالكية، فقالوا: {إن القياس يَنسَخ ويُنسَخ به} وهذا غير صحيح لأن القياس دلالته ضعيفة، والنص دلالته أقوى في المعنى، وحينئذٍ فلا يُنسَخ ولا يَنسَخ.

ثم ذكر المصنف قولًا ثالثًا فقال.

- طبعًا القول الأول صرَّح به في قوله: (**وكذا القياس**).
- والقول الثاني وهو أنه (**يَنسَخ ويُنسَخ به**) مفهوم من قوله: (**والجمهور**) مما يدل على أنه قوله: (**والقياس**) يدل على أن هناك قولًا مقابلًا فيه يرى عدم ذلك، وأما (**الإجماع**) قلنا: أنه لا خلاف فيه إلا ما حُكِي عن النظَّام.

"وفي [الروضة]: ما ثبت بالقياس أن نُصَّ على علته، فكالنص يُنسخ ويُنسَخ به، وإلا فلا".

قوله: (**وفي [الروضة]**) المراد بـ[الروضة] الروضة الأصولية؛ لأن فقهاء الحنابلة هم روضتان:

- روضةٌ فقهية.
- وروضةٌ أصولية.

والغالب إذا نُقِل عن الروضة في كتب الأصول فهو [الروضة الأصولية]، وفي كتب الفقه [الروضة الفقيهة].

قوله: (**وفي [الروضة]**) نقل المصنف هذا القول عن أبي محمد بن قدامة، وقد سبقه أبو الخطاب، فإن أبا الخطاب يرى هذا القول كذلك، ووافقهم كذلك الطوفي، فإنه نصر هذا القول كذلك.

يقول: (**وفي [الروضة] ما ثبت بالقياس إن نُصَّ على علته، فكالنص يُنسَخ ويُنسَخ به**) القياس إذا كان قياس علة فإن مسالك العلة متعددة، وسيمر معنا إن شاء الله ذلك بعد درسين.

فمن مسالك العلة:

- النص.
- ومن مسالك العلة مسالك عقلية كالسبر، والتقسيم، والدوران، ونحوه.

فإن كان مسلك العلة التي كُشِفَت بها علة القياس نصيةً، فحينئذٍ يُعَامَل القياس معاملة النص.

ومثَّلوا لذلك بمثال: فقالوا: لو أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: (نهيت عن النبيذ لكونه مسكرًا). فهذا يدلنا على أن العلة الإسكار فيه، فحينئذٍ نقول: فهذه تكون علةً منصوصة.

➤ **كيف يُنسَخ به ويُنسَخ هذا الحكم؟**

يقولون: لو أن الشارع قال: (حرمت الخمر المصنوعة من العنب لكونها مسكرةً). فهنا نص على العلة، فقسنا على الخمر المصنوعة من العنب النبيذ المصنوع من التمر، فهذا هو المقيس عليه، فلو فرضنا بعد ذلك أن الشارع قال: أَبَحْتُ نبيذ التمر. فحينئذٍ هل نقول: إن هذا النص نسخ القياس أم لا؟ هذا مثاله.

وعكسه يكون القياس هو الناسخ؛ بحيث لو تقدَّم الأول على الثاني، أو تقدم الدليل الثاني على الأول فإنه يكون حينئذٍ الناسخ هو القياس، وقلت لكم: إن هذه المسألة ذكر جد الشيخ تقي الدين وهو أبو البركات: أنها مسألة عظيمة كثيرة الوقوع في كتب الفقهاء، وخاصةً كتب الحنفية.

قال: (**وإلا فلا**)؛ أي وإن لم تكن العلة منصوصةً بأن كانت العلة مستنبطةً، (**فلا**) يَنسَخ ولا يُنسَخ به. هذا معنى كلامه.

✍ **"مسألة: ما حكَم به الشارع مطلقًا أو في أعيانٍ، لا يجوز تعليله بعلةٍ مختصةٍ بذلك الوقت عند أصحابنا والشافعية، خلافًا للحنفية والمالكية".**

هذه المسألة من المسائل الدقيقة جدًّا، والحقيقة أن هذه المسألة قد يَرِد فيها بعض الاستشكالات من جهات:

- من جهة التصور.
- ومن جهة التطبيق.
- ومن جهة موضع المسألة في هذا الباب.

هذه المسألة متعلقة بالحكم العام أو المطلق إذا ورد، ثم جاء المجتهد فخصه بعلةٍ تخصه بزمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا تتعداه لزمنٍ بعده، فهل هذا التعليل الذي يؤدي لتخصيص الحكم بزمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- جائزٌ أم ليس بجائز؟

هذه المسألة قد يكون في النظر الأولي يكون أن المناسب عنها إما في العموم؛ لأن اللفظ عام، ثم خُص بعلة تقصره على زمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، كما أنه يحتمل أن تورد في باب القياس كذلك؛ لأنها متعلقة بالتعليل، ولكن المصنف هنا أوردها في باب النسخ، وإيراده لهذه المسألة في باب النسخ الأصل فيها ما ذكره ابن مفلح، وابن مفلح تَبِع فيها الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، وأظنه هو أول من اقترح أن تورَد هذه المسألة في باب النسخ.

✍ فقد ذكر الشيخ تقي الدين لما ذكر هذه المسألة قال: {ينبغي أن يُذكر هذا في مسألة النسخ بالقياس} قال: {ويسمى النسخ بالتعليل، فإنه تعليلٌ للحكم بعلةٍ توجِب رفعه، وتُسقِط حكم الخطاب، فأصبح هذا التعليل بمثابة النسخ، ورفعٍ للحكم}.

إذن فإيراد المسألة في هذا الموضع هو من اجتهاد الشيخ تقي الدين، وتبعه المصنف، وتبعه قبل ذلك ابن مفلح.

الحكم إذا عُلِّل بعلةٍ، ثم زالت تلك العلة فإن لها ثلاثة أنواع لكي نعرف ما هي المسألة المبحوثة هنا:

الحالة الأولى.

أو خلينا نبدأ ب..، نقول: إن الحكم الذي يزول بزوال علته. نقول له ثلاثة أنواع، نُدْخِل تقسيمين في تقسيمٍ واحد.

❶ **الحالة الأولى**: أن يكون زوال الحكم بزوال نفسه، فحينئذٍ يكون نسخًا؛ لأن الحكم رُفِع بدليلٍ آخر، فزال نفس الحكم، فحينئذٍ يكون نسخًا.

❷ **والحالة الثانية**: أن يزول الحكم بزوال علته. فهذه هي مسألة الباب.

وزوال العلة له صورتان:

➢ **الصورة الأولى**: زوال العلة مع القطع بعدم رجوعها وعودها، وهو تعليل الحكم بعلةٍ لا توجد إلا في زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فتجعله مختصًّا بها. وهو مسألتنا هنا.

➢ **والحالة الثانية**: زوال الحكم بزوال علته التي قد تعود بعد ذلك. **مثل**: الحاجة، ومثل الضعف، أو القوة، وظهور الدين، وغير ذلك من الأمور التي قد توجد في زمانٍ، وترتفع في زمانٍ آخر. وهذا لا تعلق لنا بها لأن التعليل صحيح، فيرتفع عند ارتفاع العلة، ويوجد عند وجودها.

وأما مقصود المسألة: فهو زوال الحكم لا بنفسه، وإنما بزوال علته التي لا يمكن أن تعود بعد ذلك؛ لأن تعليله بتلك العلة يقصره على زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن عرفنا محل هذه المسألة في وضوحها على سبيل الإجمال، ثم سأشرح كلام المصنف على سبيل التفصيل.

هذه المسألة المتكلمون عنها قلة في الحقيقة، وقد أطال عليها الشيخ تقي الدين في [المسودة] في موضعين، وليس في موضعٍ واحد، وأطال إطالةً كبيرة، وقد ذكر في الموضعين الذي أطال فيهما:

- في أحد الموضوعين قال: {هذا أصلٌ عظيم}.
- وفي الموضع الآخر قال: {هذا فصلٌ كثير المنفعة}.

وأنه أخذ -فيما يظهر من كلامه- أخذ كلام العلماء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة أخذه من تعليلاتهم، ولم يأخذه من تصريحهم بذلك كما هو يظهر من كلام الشيخ في [المسودة].

يقول الشيخ: **(ما حكَم به الشارع مطلقًا أو في أعيانٍ)**.

قوله: **(ما حكم به الشرع)** يعني أن الشرع يأتي بحكمٍ، ثم إن ذلك الحكم يكون مطلقًا، أو في أعيان.

معنى كونه **(مطلقًا)**؛ أي مطلقًا في الأزمنة، فيكون عامًّا في الأزمنة، أو في الأحوال، أو في الأمكنة.

إذن قوله: (ما حكم به الشرع مطلقًا) يشمل ثلاثة أشياء:

- الإطلاق في الأحوال.
- وفي الأزمان.
- وفي الأمكنة.

وقوله: (**أو في أعيانٍ**) المراد به أن يحكم الشرع في عموم الأعيان، فيكون ذلك من باب عموم الأشخاص، وقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن الأول أعلى من الثاني، الحكم المطلق يكون أعلى من الحكم العام. نبَّه على هذا الشيء الشيخ.

قال: (**أو في أعيانٍ لا يجوز تعليله بعلةٍ مختصةٍ بذلك الوقت**)؛ يعني أن ما قدمه المصنف هو أنه لا يجوز تعليل ذلك الحكم بعلة لا توجد العلة إلا في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

أضرب أمثلةً لما عُلِّل به من العلل الموجودة في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- دون ما عداها:

- **نبدأ أولًا بما حكم به الشرع مطلقًا:** قلنا:

- **مما حكم به الشرع مطلقًا الإطلاق في الأزمنة:** مثل أن يأتي حكم عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فيعلل بعلةٍ تقتضي اختصاصه بزمن الشارع فقط دون ما عداه، ولا يتعدى ذلك لزمانٍ آخر، فيكون قاصرًا على زمانه.

- **ومثل الإطلاق في الأحوال:** أن يأتي الحكم مطلقًا، فيدَّعي المجتهد اختصاصه بناءً على العلة التي أوردها بحالٍ من الأحوال الموجودة في زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولا توجد بعده، ومثلوا لذلك.

طبعًا مثَّل لذلك ابن عقيل: أن الحنفية لما جاءهم الحديث الذي ورد فيه نهي النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن تخليل الخمر وما يترتب على ذلك من أنها لا تباح إذا خللها الآدمي بفعله وقصده، قالوا: إن هذا النهي كان نهي تغليظ؛ لأجل التغليظ في اجتناب الخمر، قالوا: وقد زالت هذه العلة باعتبار أن المسلمين قد تركوا شرب الخمر، وقد استقر حكمها، فحينئذٍ زال الحكم، فقالوا: إن الآدمي المسلم إذا خَلَّل الخمرَ بفعله وقصده أُبيحَت.

- **فعللوا هذا الحكم في هذا الحديث، بماذا؟**

عللوه بكونه خاصًّا بعهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتبار الإطلاق في الأحوال، فجعلوه خاصًّا بتلك التي هو حال التغليظ.

من أمثلة ذلك قالوا: ما كان عامًّا في الأمكنة: فيُخص بمكانٍ خاص بالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولا يوجد بعده، مثل: أن يأتي أبي سعيد وغيره في زكاة الفطر أنها من الأصناف الخمسة، فيأتي فقيهٌ ويقول: إنما قال النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذلك باعتبار أن المدينة التي كان فيها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يكن يقتات الناس فيها إلا خمسةً فقط، وحينئذٍ فنقول: إن كل ما يقتات في بلدٍ فإنه يجزئ، وهذه الخمسة لا تجزئ، -انتبه- هذه الخمسة لا تجزئ إن لم تكن مقتاتةً.

والرواية الثانية لم يقولوا بذلك، الرواية الثانية يقولوا: يقاس عليه المقتات، ولكن الخمسة مجزأةٌ وإن لم تكن قوتًا في بلد. فهذا نفى الحكم بالكلية يقول: لا يجوز إخراج الأقط، ولا يجوز إخراج التمر، ولا يجوز إخراج الشعير إذا لم تَكُ قوتًا في تلك البلد. وأغلب البلدان الآن التمر والشعير والأقِط ليس قوتًا عندهم. أغلب بلدان العالم الإسلامي، فحينئذ يقولون: لا يجوز حينئذٍ أن تخرجها زكاة فطر، فعطَّلوا الحكم لأنهم عللوه بعلةٍ قاصرةٍ بعهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قول المصنف: (**عند أصحابنا**) هذا الذي أورده المصنف عند الأصحاب جزم به الشيخ تقي الدين، وسبقه لهذا الجزم ابن عقيل فيما نقله هو عنه.

قال: (**والشافعية**) أيضًا كذلك بناءً على تعليلاتهم في هذه المسألة.

قال: (**خلافًا للحنفية**) أُخِذَ هذا من الحنفية كما قلت لكم: في تعليلاتهم، في مسألة التخليل وغيرها من المسائل، والحقيقة على قصور من البحث لم أجد أنهم صرَّحوا بذلك، وإنما استخدموا ذلك استخدامًا، بل إني قد وقفت أن السرخسي في أصوله قد صرَّح بخلاف ما نُسِبَ للحنفية هنا، فإن قال: {إن إثبات النسخ بالتعليل بالرأي لا يجوز} وهذا صريح جدًّا بأن إثبات النسخ بالتعليل بالرأي من غير دليلٍ يدل على هذا القصر لزمانٍ أو مكان أنه ليس بجائز.

ومثله أيضًا للمالكية كما ذكر المصنف، فإنه قد أخذه من تعليلاتهم. طبعًا هذا القول إن ثبت عنهم فهو في غاية البطلان لا شك؛ ولذلك يقول الشيخ تقي الدين بعدما نسب هذا القول للحنفية والمالكية، أو لبعضهم، قال: {وهذا عندي اسطلامٌ للدين، ونسخٌ للشريعة بالرأي، ومآله إلى انحلال من بعد رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن شرعه بالرأي} وهذا في غاية البطلان.

ولذلك الصواب أنه ليس قولًا للحنفية، ولا المالكية، فإن مثل هذا الأصل في غاية البطلان، وإنما يعني قد يقال: علل به بعض الحنفية، أو علل به بعض المالكية، وهذا قد يكون أدق في التعبير.

"مسألة: الفحوى يُنسخ ويُنسَخ به، خلافًا لبعض الشافعية".

شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- فيما يتعلق بالمفاهيم:

فقال أولًا: (**الفحوى**) والمرد بـ(**الفحوى**) كما تقدم معنا هو مفهوم الموافقة. وقد تقدم معنى قبل ذلك قلنا: أن (**الفحوى**) هو مفهوم الموافقة، وقد تقدم معنا كذلك أن (**فحوى الخطاب**) هي دلالة نطق في أحد قولي أهل العلم، وقيل: أنها دلالة فهمٍ وليست قياسًا، ولذلك فإنها يُنسخ ويُنسَخ بها، وكثيرٌ من أهل العلم يقولون: {إن دلالة النطق دلت عليه}.

وقوله: (**يُنسخ**)؛ أي يُنسَخ مفهوم الموافقة الأولوي.

(**ويُنسَخ به**)؛ أي وينسخ به الحكم.

☝ وهذا قول أكثر أهل العلم كما ذكره المصنف، وقد نسبه ابن الجوزي لعامة أهل العلم، قال: {إن عامة أهل العلم على أن الفحوى تنسخ وينسخ بها}.

قال المصنف: (**خلافًا لبعض الشافعية**) فإنهم قد خالفوا في هذه المسألة، وهذا بناءً على أن بعض الشافعية قد يتوسع في تسمية (**فحوى الخطاب**) قياسًا جليًّا، فتكون داخلة في القياس أنه لا يَنْسَخ ولا يُنسَخ به.

والحقيقة (**الفحوى**) ليست قياس كما قلت لكم، وإنما هي دلالة لغوية إما بالنطق، أو بمفهومه.

"وإذا نُسِخ نطقُ مفهوم الموافقة فلا يُنسخ مفهومه، كنسخ تحريم التأفيف لا يلزم منه نسخ تحريم الضرب. ذكره أبو محمد البغدادي، وعليه أكثرُ كلام ابن عقيل، خلافًا للمقدسي".

هذه مسألة النسخ بالتبع، يقول المصنف: (**وإذا نُسِخ نطقُ مفهوم الموافقة**) قوله: (**نُسِخ نطقه**)؛ أي نُسِخ حكم المنطوق، قال: (**فلا يُنسخ مفهومه**)؛ أي لا يلزم أن يكون مفهوم الموافقة؛ لأن قوله: (**مفهومه**) هنا مفهوم الموافقة الأولوي الذي هو الفحوى (**فلا يُنسخ مفهومه**).

ثم ضرب لذلك مثالًا فقال: (**كنسخ تحريم التأفيف لا يلزم منه نسخ تحريم الضرب**) في قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] **مفهوم الموافقة**: أنه يحرم ضرب الوالدين، لو نُسِخَت الآية فأبيح التأفيف للوالدين لا نقول: إنه نُسِخَ تحريم الضرب، فإنه ليس بلازمٍ، ليس بلازم

نسخ تحرير الضرب. وهذا (**ذكره أبو محمد البغدادي**) أبو محمد البغدادي هو الفخر إسماعيل أحد تلاميذ المجد ابن تيمية، وله كتبٌ كثيرة في الأصول يرون أنها يقولون: أنها جيدة، أو نحو ذلك مما ذكروه في الثناء عليها.

قال: (**وعليه أكثرُ كلام ابن عقيل**) صرَّح ابن عقيل بذلك في آخر المجلد الخامس من [الواضح]، وهذا القول الذي قال: (**إن عليه أكثر كلام ابن عقيل**) ذكر الشيخ شمس الدين الزركشي المصري في شرح الخرقي أن هذا هو الأشهر من مذهب أحمد، فقال: {إن نسخ الأصل لا يلزم منه نسخ الفحوى} هذا المثال الذي ذكره المصنف.

لها أمثلة أخرى أيضًا: بعضها فرضيّة، وبعضها واقعيّة إن صح التعبير بالواقعية.

◎ **أما الفرضية:** وردنا النهي أنه لا يقضي القاضي وهو غضبان، فحوى الخطاب منه أنه لا يقضي القاضي وهو جائعٌ، ونحو ذلك من الأوصاف التي تُفْقِدُه كمال الإدراك، فلو فرضنا أنه نُسِخ النص الشرعي، فأبيح القضاء حال الغضب، فإنه لا يلزم أن يُنسَخ الفحوى. هذا مثال.

◎ **لكن المثال الذي قد يكون أكثر واقعيةٍ وله ثمرة فقهية:** وهو ما ثبت عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الصحيح لما ذكر قال: «**مَا مِنْ صَاحِب إِبِلٍ وَلَا بَقَرٍ وَلَا غَنَم لَا يُؤَدِّي حَقَّهَا إِلَّا أُقْعِدَ يَوْم الْقِيَامَة بِقَاعٍ قَرْقَر تَطَؤُه الشَّاة بِظَلَفِهَا، وَتَنْطَحَه الْبَقَرَة بِقَرْنِهَا، لَيْسَ فِيهَا جماء وَلَا مَكْسُورَة الْقَرْن**» فقيل للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: وما حقها؟ قال: «**إِطْرَاقُ فَحلهَا، وَإِعَارَة دَلْوِهَا، وَحَلْبِهَا عَلَى الْمَاء، وَالْحَمْل عَلَيْهَا فِي سَبِيل الله**» هذه الأوصاف الأربع كانت واجبةً، ثم بعد ذلك نُسِخَت بوجوب الزكاة، فلا حق في المال واجبٌ بعد ذلك إلا الزكاة.

✍ استدل بعض الفقهاء وهو الشيخ شمس الدين الزركشي قال: {إن هذا الوعيد العظيم لما كان في هذا الحق فإنه يثبت في الزكاة من باب أولى، فيكون من باب الفحوى، فلما نُسِخَ المنطوق، نقول: بقي الفحوى، فيجوز أن نستدل بهذا الحديث لمن منع الزكاة، مع أن الحديث ليس في الزكاة، فنستدل به في الفحوى}. وهذا يعني ثمرة أجود من ثمرة جميع الأمثلة التي يوردها الفقهاء فإن أغلب الأمثلة التي يوردها الفقهاء قد لا تكون يعني هي فرضية إذا نُسخ اللفظ، لكن هذا قد يكون صريحًا فيه.

قول المصنف: (**خلافًا للمقدسي**) المراد بـ(**المقدسي**) هو الموفق -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- فقد جزم بذلك في [الروضة]، وتبعه الطوفي أبو سليمان. وهذا هو القول الثاني: **ومعنى هذا القول أو مؤداه:** أنه يلزم

من نسخ المنطوق أن يُنسَخ الفحوى وهو مفهوم الموافقة؛ لأن الفحوى تابعةٌ للمنطوق، والتابع تابعٌ، فإذا نُسِخَ الأصل نُسِخ تابعه.

"وإذا نُسِخَ حكم أصل القياس تبعه حكمُ الفرع عند أصحابنا والشافعية، خلافًا لبعضهم".

قول المصنف: (**نُسِخَ حكم أصل القياس**)؛ أي حكم المسألة المقيس عليها، فقوله: (**أصل القياس**) أي حكم المسألة المقيس عليها.

معنى هذه المسألة: انه إذا ثبت حكمٌ في عينٍ من الأعيان بعلةٍ معينة سواء كانت العلة منصوصةً، أو كانت مستنبطةً، ثم قيس على هذا الحكم شيءٌ ما، فرعٌ أو فروعٌ متعددة، فإنه يثبت للفرع حكم الأصل.

نقول: إذا ورد النص بنسخ المقيس عليه الذي سماه المصنف (**أصل القياس**) فإذا نُسِخَ المقيس عليه فإن الفروع المبنية عليه، والمقيسة عليه كلها تكون منسوخةً لأنه من باب التابع، ولا شك أن الفرع لا يستقيم إلا بأصله.

فهناك فرق بين الفحوى، وفرقٌ بين القياس:

- فالقياس إذا نُسِخَ الأصل نُسِخَ الفرع.
- وأما الفحوى فإذا نُسِخ اللفظ وهو الأصل لا يلزم منه نسخ الفحوى وهي التابعة له؛ لأنها معنًى مستقل بذاته.

وقد أورد المصنف في هذه المسألة قولين:

- بدأ بالقول الأول قال: (**تبعه حكمُ القياس**)؛ أي أن الحكم في الفروع المقيسة على هذا الأصل كلها تبطل، وتكون منسوخةً بالناسخ الأول، ولا تحتاج إلى دليلٍ آخر ينسخها.

قال: (**عند أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد، وقد جزم بهذا كثير من أصحاب الإمام أحمد منهم القاضي وكثير من تلامذته كأبي الخطاب، وابن عقيل، وممن جزم به أيضًا الشيخ تقي الدين وغيره.

قال: (**والشافعية**) جزم به جماعة من الشافعية، بل قد أورد ابن السبكي في [الأشباه والنظائر] هذه القاعدة في [الأشباه والنظائر] وجعلها من باب القواعد الفقهية، وبنى عليها فروعًا كثيرةً أوردها هناك، فقد أورد نحوًا من عشرة فروعٍ أو أكثر.

قول المصنف: (**خلافًا لبعضهم**) أبهم المصنف المخالفون في هذه المسألة.

والخلاف في هذه المسألة أن نسخ أصل القياس لا يلزم منه نسخ الفرع المقيس عليه.

وهؤلاء الذين أبهمهم المصنف سبب إبهامه للتردد فيهم ومن هم الذين قالوا هذا القول.

فقد نسب القاضي أبو يعلى في [العدة]، وابن السبكي في [الأشباه] وغيرهم هذا الخلاف للحنفية، وذكر أن الحنفية بعمومهم يقولون: أنه إذا نُسِخَ أصل القياس بقي حكم الفرع. كذا نسبه للحنفية.

والحقيقة أن نسبته للحنفية فيه نظر، فقد جزم كثيرٌ من الحنفية بخلاف ذلك.

✍ بل قال في [مسلم الثبوت] يقول بهذا النص: {إذا نسخ حكم أصل لا يبقى حكم الفرع}؛ يعني وفاقًا للجمهور، ثم قال: {وقيل: يبقى ونُسِبَ للحنفية} يعني أن أغلب كتب الحنفية لا يوجد فيها هذا القول، نسبه من الشافعية والحنابلة لهم؛ ولذلك فإن بعضًا من الفقهاء كابن عقيل نسب هذا القول لبعض الحنفية ولم ينسبه لجميعهم، والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل- أَهُم قال به أحد منهم أم لا. هذا ما يتعلق بالمذاهب التي نسبت لهم.

➤ **من قال بهذا القول من أصحاب أحمد؟**

ممن قال بهذا القول أبو يعلى في آخر [العدة] في المجلد الرابع، فقد ذكر في باب القياس من باب الاستطراد والرد على مخالفٍ في مسألة: {أنه لا يمتنع عندنا أن يبقى الحكم في الفروع مع نسخ حكم الأصل}، فذكر على أن ذلك لا يمتنع، مع أنه صرَّح في باب النسخ تصريحًا أن ذلك يرتفع؛ أي حكم الفرع إذا نُسِخَ حكم الأصل، ولذلك فقد نسب المرداوي لأبي يعلى هذا القول، والصواب أن أبى يعلى لا يرى هذا القول، وإنما هو عنده لا يمتنع عقلًا، وليس الامتناع الشرعي، وهذا هو الصواب بتصريح؛ لكي نجمع بين كلامه الأول والثاني.

➤ **ما هي ثمرة الخلاف في هذه المسألة؟**

قلت لكم: أن ابن السبكي أورد مسائل كثيرة نسيت عددها الآن، لكن ينبني عليها مسائل كثيرة ذكر ابن عقيل: {**أن من أهمها مسألتان:**

◎ **المسألة الأولى**: أن هذا الأصل استدل به بعض الحنفية على جواز شرب النبيذ. ووجه ذلك: قالوا: لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- جاء عنه في حديث ابن مسعودٍ أنه توضَّأ بالنبيذ، فلما توضأ بالنبيذ يدلنا على أنه طهورٌ، وما كان طهورًا فإنه يجوز شربه، ثم إنه نُسِخَ الوضوء بالنبيذ، فلا يصح

الوضوء إلا بالماء غير المتغير، الحنفية يقولون: فيقولون: إن الأصل نُسِخ وبقي حكم الفرع، وهذا طبعًا استدلال حتى على أصلهم غير صحيح، إن سلمنا بهذه القاعدة على قولهم، وذلك أن النبيذ الذي توضأ به النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ليس المراد به النبيذ الذي يُذهِب كثيره العقل، وإنما المراد بالنبيذ الذي تغير بعض طعمه بانتباذ التمر فيه، فذهبت المرورة التي توجد في المياه عادةً، فإن بعض المياه وبعض الآبار تكون فيها مرورة، فكانت العرب وإلى عهدٍ قريب يجعلون فيه نوعًا من التمر ليُذهب مرورته، فيطيب شربه، فهذا هو النبيذ، لا أنه نُبِذَ ثلاثة أيامٍ فأكثر حتى تغير أثره.

أيضًا استدلوا بهذا الأصل على صحة الصيام الواجب لمن لم ينوه إلا نهارًا، وقد ذكروا أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أرسل لبعض من في أطراف المدينة أن يُمسكوا يوم عاشوراء في نهاره، ولم يأمرهم بالقضاء، قالوا: فنُسِخ حكم وجوب صيام عاشوراء، لكن بقي الفرع الذي استنبطناه منه، وهو أننا قسنا على ذلك كل صومٍ واجب، ومنه صوم رمضان، ومنه صوم المنذور المطلق، فقسناه عليه، فنقول: إن القياس يقولون: لا يُنسَخ حكمه بنسخ أصله.

"مسألة: لا حُكْم للناسخ مع جبريلَ اتفاقًا".

هذه المسألة يقول فيها المصنف في أولها: (**لا حكم للناسخ مع جبريلَ**)؛ يعني أن الدليل الناسخ إذا بلغه الله -عَزَّ وَجَل- جبرائيل -عليه السلام- ولم يُبَلِّغه جبرائيل النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه لا حكم له؛ بمعنى أنه لا يترتب عليه أي أثرٍ مطلقًا.

وقول المصنف: (**اتفاقًا**) هذا الاتفاق قال ابن عقيل: {لم أسمع فيه خلافًا}، وقد جزم بأنه اتفاق ابن مفلح والمرداوي، والمصنف هنا وغيرهم، وأبو البركات كذلك.

"ومذهب الأكثر لا يثبت حكمه قبل تبليغه المكلف".

هذه مسألة ثانية وهي أذا بُلِّغ النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- الحكم الناسخ، سواءً بُلِّغ عن طريق جبرائيل أو سفاحًا كما يعني في ليلة الإسراء والمعراج.

يقول المصنف: (**ومذهب الأكثر**) يدلنا على أن المسألة فيها خلاف (**لا يثبت حكمه قبل تبليغه المكلف**) وهذا القول الذي نسبه المصنف للأكثر هو جماهير أهل العلم، وجزم به أكثر أصحاب الإمام أحمد كالقاضي وأبو الخطاب، وابن عقيل، وأبو البركات، ونسبه أبو البركات لأصحاب أحمد.

✍ وقال القاضي: إنه ظاهر كلام أحمد؛ لأنه أخذ بقصة أهل قباء لما بلغهم، **ويبنبي على هذا القول:** أنه لا يثبت حكم النسخ في حق من لم يعلمه، ويترتب على ذلك مسائل أشار إليها الموفق في [المغني].

ثم قال المصنف: (**وخرَّج أبو الخطاب لزومَه**) هذا القول الثاني، وذلك أن أبا الخطاب ذكر أنه يتوجه على المذهب أن يكون نسخًا، فقوله: {ويتوجه}؛ يعني تخريجٌ منه بذلك.

✍ يقول أبو الخطاب: {ويتوجه على المذهب أن يكون نسخًا لأنه قد قال في [الوكيل]}؛ يعني قال أحمد في [الوكيل] {أنه إذا عزله من غير أن يعلم العزل، وقال شيخنا في موضع}؛ يعني يقصد القاضي {إن حكم الخطاب يلزم المعدوم ومن لم يوجد} وهذا معنى قوله: (**وخرَّج أبو الخطاب لزومه**)؛ أي لزومه للمكلَّفِين ولو لم يعلموا به، (**وقاسه على انعزال الوكيل قبل عِلْمِه بالعزل**)؛ يعني أن أبا الخطاب قاس هذه المسألة على مسألة الوكيل إذا عزله الموكل، فإنه ينعزل بعزله وإن لم يعلم الموكل الذي هو الوكيل، وإن لم يعلم الموكل بالعزل، وحينئذٍ فلا ينعقد منه أي عقدٍ وُكِّلَ فيها وإن كان غير عالمٍ بذلك.

قال: فكذلك هنا إذا بلغ الخبر للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يُبلِّغه للمكلفين، فإن المكلفين إذا فعلوا هذا الفعل، فإنه لا يقع منهم لعدم تبليغهم.

✍ قالوا: {والجامع بين الوكيل وبين النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن كل واحد منهما تصرفه متعلق بالإذن، فالوكيل لا يصح تصرفه إلا بالإذن، والنبي ما كان له أن يُبَلِّغ شيئًا إلا بإذن ربه -جَلَّ وَعَلَا-}.

ثم قال المصنف: (**وفرق الأصحاب بينهما**) الضمير في قوله: (**بينهما**)؛ أي بين مسألة الباب، وبين مسألة انعزال الوكيل قبل علمه.

✍ وقد ذكر أبو البركات: أن القاضي أبا يعلى وابن عقيل فرقوا بين الوكيل، وبينه بفروقٍ جيدة. **فمن هذه الفروق التي فرَّقوا بها وهو تفريق ابن عقيل**، قال: إنه ما كان من حقوق الآدميين فإن فيه فرقًا بينه وبين حقوق الله -عَزَّ وَجَلَّ-، فإن حق الله -عَزَّ وَجَل- يترتب عليه الثواب والعقاب، وترتيب الثواب والعقاب ينبني على العلم، وأما حق الآدمي فإنه يتعلق به الغُرم. وهذا لا يختلف يعني على إحدى الروايتين بالعلم والجهل.

"مسألة: العبادات المستقلة ليست نسخًا، وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ".

هذه المسألة من المسائل المهمة جدًّا في أصول الفقه، وهي من المسائل الكبار حقيقةً بين الجمهور وبين الحنفية، وهذه المسألة هي التي يسميها الأصوليون بمسألة الزيادة على النص:

- **وهي هل الزيادة على النص تكون نسخًا للنص، أم ليست نسخًا له؟**

والحقيقة أن صعوبة هذه المسألة في كثرة أقسامها، فإنها ليست قسمًا واحدًا، أو صورة واحدة، وإنما هي صورٌ متعددة، ويَرِدُ الإشكال على كثير من طلبة العلم في مسألة الزيادة على النص لظنهم أن حكمًا واحدًا فيها أهو نسخٌ أم ليس بنسخ؛ ولذلك يجب أن نفرِّق بين الأحوال.

وقد فرق المصنف بينها، فنذكر بعضًا مما ذكره المصنف:

نبدأ أولًا فنقول: إن الزيادة تكون نوعان:

- إما زيادةً مستقلة.
- وإما تكون زيادةً غير مستقلة.

وغالب الزيادة على النص تكون في العبادات؛ ولذلك عبَّر المصنف بمسألة (**العبادات**) وإلا فإن هذه المسألة تَرِد أيضًا في الحدود والعقوبات، وتَرِد أيضًا في الكفارات كذلك، وترد في غيرها، لكن عبَّر بالعبادة لأنه الأغلب والأكثر.

نرجع لتقسيمنا نقول: **إن المزيد عليه والمزيد نوعان:**

- فقد يكون المزيد على المزيد عليه مستقلًّا عنه.
- وقد يكون غير مستقلٍّ عنه.

بدأ المصنف أولًا بالحديث عن الزيادة المستقلة، فقال: (**العبادات المستقلة ليست نسخًا**) فيقول المصنف: (**إن الزيادة إذا كانت مستقلةً عن المزيد عليه فإنها لا تكون نسخًا**) ومعنى كونها مستقلةً؛ أي أنها لا تتعلق به، فلا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، بل تكون مستقلةً، فليست جزءًا منه، ولا شرطًا له، ليست جزءًا ولا شرطًا.

قول المصنف: (**العبادة المستقلة ليست نسخًا**).

أيضًا لنقسِّم العبادات المستقلة التي هي الزيادة المستقلة، وقد أورد المصنف حكم القسمين، فنقول:

إن الزيادة إذا كانت مستقلة فلها حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون الزيادة من غير جنس المزيد عليه. **مثل:** أن يشرع الله -عَزَّ وَجَلَّ- صلاةً، ثم يشرع بعد ذلك صيامًا، فالصيام عبادة مستقلة، وهي ليست من جنس المزيد عليه، فهذه بإجماع ليست بنسخ لا خلاف فيها مطلقًا.

الحالة الثانية: أن تكون الزيادة المستقلة من جنس المزيد عليه الذي مثَّل له المصنف في الجملة الثانية وفي قوله: (**وعن بعضهم صلاةٌ سادسةٌ نسخٌ**).

فلو أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- أوجب علينا خمسًا، ثم بعد ذلك أوجب علينا سادسةً صلاة سادسة، فهل زيادة الصلاة السادسة يكون نسخًا لإيجاب الخمس؟

جماهير أهل العلم أنها ليست بنسخ، وذكر المصنف (**عن بعضهم**)، والمراد بـ(**بعضهم**) هؤلاء قولٌ لبعض العراقيين ولم يُسمَّى، قالوا: {قاله بعض العراقيين ولم يُسمَّى: إنها تكون نسخًا} وخلافهم هذا يعني ضعيف جدًّا.

بل قد حكى أبو الوفا بن عقيل في [الواضح]: {أن المذاهب لا تختلف بأن الزيادة إذا كانت مستقلةً عن المزيد سواءً كانت من جنسه أو من غير جنسه أنها لا تكون نسخًا} فقد حُكِيَ نفي الخلاف في مقابل قول هؤلاء البعض العراقيين.

إذن عرفنا الآن القسم الأول بصورتيه.

القسم الأول:

- هو أن تكون الزيادة مستقلةً عن المزيد عليه، ومعنى كونها مستقلةً؛ أي ليست شرطًا ولا جزءًا.

وعرفنا أن الزيادة المستقلة لها صورتان:

- **الصورة الأولى:** أن تكون من غير جنس المزيد عليه، فهذا بإجماع لا خلاف فيه ليست نسخًا.
- وإما أن تكون من جنسه كزيادة صلاةٍ سادسةٍ.

فعامة أهل العلم وحُكِيَ إجماعًا أنها ليست بنسخ، وخالف بعض العراقيين كما ذكروا ذلك.

ثم بدأ المصنف فيما سيقرأه القارئ بعد قليل في الحديث عن الزيادة غير المستقلة.

"وأمَّا زيادة جزء مشترط، أو زيادةُ شرطٍ، أو زيادةٌ ترفع مفهومَ المخالفة، فالأكثر ليس بنسخ".

شرع المصنف في الحديث عن الزيادة غير المستقلة، وقد فصَّل المصنف صورها، فذكر ثلاث صور:

❶ وهي زيادة جزءٍ من العبادة، فقال: (**وزيادة جزء مشترط**) وسأشرح الجملة بعد قليل.

❷ والصورة الثانية قوله: (**أو زيادةُ شرطٍ**)؛ أي شرط للصحة أو الإجزاء ونحو ذلك.

❸ قال: (**أو زيادةٌ ترفع مفهومَ المخالفة**) والثالثة سنتكلم عنها في الخلاف الذي سيورده المصنف.

قال: (**فالأكثر ليس بنسخ**) بدأ يكلم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- عن مسألة الزيادة غير المستقلة.

وتكون الزيادة غير مستقلةٍ بأحد ثلاثة أمور:

- إما بأن تزيد جزءًا، وذلك الجزء مشترطٌ للصحة؛ ولذلك قال: (**زيادة جزءٍ مشترط**) فيأتي نصٌّ ثانٍ بزيادة جزءٍ في العبادة يكون لازمًا فيها، بحيث أنه إذا لم يؤتى بذلك الجزء فإن العبادة لا تصح.

إذن فقوله: (**جزءٌ مشترط**)؛ أي مشترطٌ لصحتها، وليس لتكميلها فقط.

مثال ذلك: أنه قد فُرِضَت الصلاة ركعتين في الحضر والسفر، قالت عائشة: "**ثم زيدت في الحضر ركعتين**". فقولها: "**ثم زيدت**"؛ أي شُرِعَت "**في الحضر ركعتين**" هل يكون نسخًا، أم ليس بنسخٍ؟ هذه هي المسألة في مسألة زيادة جزءٍ مشترط هل هو نسخٌ أم ليس بنسخ؟

- الصورة الثانية قال: (**أو زيادة شرطٍ**) (**زيادة الشرط**) يعني زيادة شرط من شروط العبادة التي يُعَلَّق صحة العبادة عليها، وذلك مثل اشتراط الطهارة، واجتناب النجاسة بعدما لم تكونا مشترطتين، فإنه في هذه الحالة تكون كذلك.

من أمثلتها: قالوا: لو أن الرقبة لم يكن يُشترط فيها صفةٌ معينة كالإيمان مثلًا، أو السلامة من العيوب، ثم جاء دليلٌ بعد ذلك باشتراط هذه الصفة، فهل يكون ذلك نسخًا أم ليس بنسخٍ؟ هذه الصورة الثانية.

- بالنسبة (**لزيادة ترفع المفهوم**) سأرجع له بعد قليل.

قال المصنف: (**فالأكثر**) المراد بـ(**الأكثر**) أي الأكثر من جماهير أهل العلم، أكثر جمهور أهل العلم على أنها ليست بنسخ، ومعنى كونها ليست بنسخ يعني أنها إنما هي تبيين، فتكون من باب البيان للنص، أو التخصيص للواجب.

قال: (**خلافًا للحنفية**) وهذا القول قول الحنفية هذا يعني ذكر البرماوي: أنه اختاره بعض أصحابه من الشافعية، وادعى أنه مذهب الشافعي. وهذا ليس كذلك، بل الصواب أن مذهب الشافعي مع الجمهور خلافًا لما نُسِبَ هنا للحنفية.

ثم قال المصنف: (**وقيل**) انتبه معي في هذه المسألة لأن هذا الذي وعدت بالرجوع إليه.

قال: (**وقيل: الثالث نسخ**)، قوله: (**وقيل: الثالث**).

المراد بـ(**الثالث**) هو الصورة الثالثة من الزيادة غير المستقلة وهو قوله: (**زيادةٌ ترفع مفهوم المخالفة**)؛ أي أن الزيادة إذا رفعت مفهوم المخالفة كانت نسخًا، وإذا لم ترفعه فليست بنسخٍ، وأما زيادة شرطٍ، أو زيادةُ جزءٍ فإنها ليست بنسخ. هذا مؤدى القول الثالث، وهي قول لبعض أصحاب الإمام أحمد.

والمجزوم به في هذه المسألة ما قدمه المصنف؛ ولذلك قال الشيخ تقي الدين في [المسودة]: {والصواب إطلاق عدم النسخ في الثلاثة، وأنها ليست نسخًا}.

"مسألة: نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس نسخًا لجميعها عند أصحابنا وأكثر الشافعية، خلافًا للغزالي".

هذه المسألة عكس السابقة، فإن السابقة هي الزيادة عن النص، وهذه المسألة هي النقص من النص.

طبعًا فقط هنا فائدة: من أحسن من كتب على مسألة الزيادة بعلمي من المعاصرين هو الشيخ عمر عبد العزيز وهو من علماء الأكراد في العراق، وكان مدرسًا في المدينة ألف كتابًا جميلًا عن الزيادة على النص والنقص منه، وهو أحسن من كتب عنه، وقد حرر كثيرًا من التقاسيم في هذه المسألة، وهذه المسألة صعوبتها إنما هي في أقسامها، فليست صورةً واحدة، وإنما أقسامها كثيرة، وقد اختصرت في آخر أقسامها لأجل ضيق الوقت.

بدأ المصنف هنا في الحديث عن مسألة النقص من النص. عكس السابقة، وقبل أن نبدأ هنا فقط مسألة تحرير محل الخلاف، قبل أن نتكلم على محل الخلاف، نقول: **معني النقص من النص**: هو أن يكون النص الأول قد أوجب شيئًا، ثم جاء نصٌّ آخر بعده فأسقط بعض الواجب، وقد يكون بعض الواجب جزءًا منه، وقد يكون شرطًا له، فإسقاط شرط كان واجبًا، أو جزءًا من أجزاء الواجب هل يكون نسخًا للكل أم لا؟

لتحرير محل النزاع نقول:

⇦ **أولًا**: إن النص الثاني نسخٌ باتفاق للجزء الذي أُسقِط، فهو جزء للنص الذي أُسِقِط، وأما غير المسقَطِ فهو الذي سنأتي لنتحدث عنه بعد قليل. هذا واحد.

⇦ **ثانيًا**: أننا نقول: إذا كان النص الثاني نقص مسنونًا لا واجبًا، فقد حكى ابن قاضي الجبل الاتفاق على أنه ليس بنسخ إجماع أنه ليس بنسخ. هذه الصورة الثانية.

⇦ **الصورة الثالثة**: هي التي سينقلها المصنف بعد قليل في آخر المسألة عن أبي البركات وهو أنه إذا كان النقص لشرطٍ منفصل، فإنه ليس بنسخ، وعلى ذلك فيبقى محل النزاع في الجزء، وفي الشرط المتصل، وسيأتي إن شاء الله في كلام المصنف.

بدأ المصنف في المسألة فقال: (**نسخ جزء العبادة**) مر معنا أن معنى (**نسخ جزء العبادة**) يعني أنه يوجب الشارع عبادةً، ثم يأتي نص آخر بعده متراخٍ عنه فينسخ جزءًا منه، قلنا: باتفاق أن المسقط منسوخ، لكن الباقي هل يكون منسوخًا كذلك أم لا؟

➤ **يعني لو أن الصلوات أربع، ثم جاء الحكم بإسقاط ركعةٍ فهل يكون هذا نسخًا أم ليس بنسخ؟**

قال: (**نسخ جزء العبادة أو شرطها**)؛ يعني شرط العبادة سواءً كانت متصلة أو منفصلة في ظاهر الكلام، وسيأتي بعد قليل.

قال: (**ليس نسخًا لجميعها**) وإنما يكون نسخًا لما نُقِصَ منها فقط دون ما عداها، ولا يكون نسخًا للباقي.

قال: (**عند أصحابنا**)؛ يعني أصحاب الإمام أحمد جزم به أغلب أصحاب الإمام أحمد كالقاضي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، وأبي البركات، وابن مفلح، وابن الحافظ، والمرداوي وغيرهم.

قال: (**وأكثر الشافعية**) على هذا القول.

ثم قال المصنف: (**خلافًا للغزالي**) فإن الغزالي قال: {إنها تكون نسخًا للكل}، واختار قول الغزالي ابن قاضي الجبل، فقد قال ابن قاضي الجبل في كتابه في [الأصول]: {التحقيق أنه نسخٌ لعدم الإجزاء بالاقتصار عليها دونها، وهو مستفادٌ من الشرع وكذلك الشرط}.

قال الشيخ: (**وعند عبد الجبار: نَسْخٌ بنسخ جزئها**)؛ أي دون نسخ الشرط، فإن نسخ الشرط المنفصل والمتصل لا يكون نسخًا، فوافق الجمهور في نقص الشروط، ولم يوافقهم في نقص الأجزاء.

ثم قال الشيخ من باب تحرير محل النزاع:

"قال أبو البركات: الخلاف في شرط متصل، كالتوجه، فأما المنفصل، كالوضوء، فليس نسخًا لها إجماعًا".

قال: (**قال أبو البركات: الخلاف في شرطٍ متصل، كالتوجه**)؛ أي كالتوجه إلى القبلة، فإن التوجه إلى القبلة شرطٌ للصلاة ولكنه متصلٌ بها، فلا بد عند افتتاح الصلاة أن يكون متجهًا للقبلة، فحينئذٍ هذا الذي فيه الخلاف.

قال: (**فأما المنفصل، كالوضوء**) لو أنه أُسْقِطَ وجوبه، (**فليس نسخًا بإجماع**). هذا كلام أبي البركات، مع أن ظاهر كلام الغزالي خلاف ما ذكره أبو البركات الحقيقة أن ظاهر كلام الغزالي في [المستصفى] لم يفصِّل، وإنما جعل الجزء والشرط سواء، ولم يفصِّل بين أنواع الشروط المتصلة والمنفصلة.

"مسألة: قال أبو البركات: يجوز نسخ جميع التكاليف سوى معرفة الله تعالى على أصل أصحابنا بنا وسائر أهل الحديث، خلافًا للقدرية".

هذه المسألة تشمل أمورًا، من هذه الأمور في المسألة التي أوردها المصنف وقرأها القارئ:

- **الأمر الأول**: أنها تفيدنا أن النسخ متعلقٌ بالتكليفات دون الأخبار، فإن الأخبار لا تُنسَخ، وتقدَّم معنا الحديث عنها.
- **الأمر الثاني**: أن هناك أشياء لا يجوز نسخها.
- **الأمر الثالث**: أن يجوز نسخ جميع التكليفات غير ما لا يجوز نسخه.

يقول المصنف: (**قال أبو البركات**) هذا القول الذي اختصره المصنف من كلام أبي البركات أخذه أبو البركات بمعناه من ابن عقيل تمامًا، أخذ المضمون والمعنى أخذه من ابن عقيل، وأبو البركات كان معجبًا جدًّا بكتاب ابن عقيل [الواضح]، وأثنى عليها ثناءً عاطرًا غاية الثناء، وقال: إن فيه ما لا يوجد في غيره، فأبي البركات كان معجبًا بهذا الكتاب وهو [الواضح]، ولذلك فإن كثير من آرائه والمسائل التي أوردها أخذها من [الواضح].

قوله: (**يجوز**) المراد بالجواز الجواز العقلي، فالنزاع الذي يوجد بين القدرية وعامة أهل العلم إنما هو في الجواز العقلي، وأما الوجود الشرعي فقد ذكر جماعةٌ من أهل العلم: {أن هذا غير موجود، لا يوجد مطلقًا نسخٌ لجميع التكاليف}.

قال: (**يجوز نسخ جميع التكاليف سوى معرفة الله تعالى**).

هذه الجملة نستفيد منها أمرين:

الأمر الأول: أن معرفة الله -عَزَّ وَجَل- لا يجوز نسخها مطلقًا وهو توحيد الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، **والعلة في ذلك**: قالوا: لأنه إذا أوجب معرفة الله -عَزَّ وَجَل- ثم نُسِخَت فإن النسخ يكون بالنهي، اعرفوا الله -عَزَّ وَجَل-، ثم يقول: لا تعرفوه. وهذا غير ممكن، لا يمكن أن يأمر الله -عَزَّ وَجَل- بالشرك، ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾[النساء:٤٨] وهذا معناه استثنائه سوى معرفة الله، وما عدا ذلك من التكاليف كالصلوات وغيرها فإنه يجوز نسخها، بحيث لا يبقى واجبًا على العبد إلا معرفته الله -عَزَّ وَجَل- وهو التوحيد، **المراد بالمعرفة** هنا التوحيد، فتشمل الربوبية وتشمل الألوهية كذلك؛ لأنه من لوازمه.

قال: (**على أصل أصحابنا وسائر أهل الحديث، خلافًا للقدرية**) وهذا الأصل الذي أورده المصنف هو الذي وضحه ابن عقيل، وهو مسألة الاستصلاح، وهل تُبنى الأحكام على المصلحة أم لا؟

وقوله: (**خلافًا للقدرية**) قالوا: لأن القدرية يقولون: إن الأحكام التكليفية مصالح، والمصالح لا يجوز رفعها، فهذا من باب الإيجاب بعد الاستصلاح من باب الإيجاب.

يقول العلماء: إن هناك أحكامًا لا تنسخ في أي شريعةٍ من الشرائع.

وذكروا من هذه الأحكام: المحرمات الأربع المذكورة في (**الأعراف**) في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:٣٣] فهذه المحرمات الأربع هي أعظم المحرمات.

وقيل: إن عِظَمَها يأتي من جهتين:

- **الجهة الأولى**: أنها لا تُنسَخ.
- **والجهة الثانية**: أنها موجودةٌ في جميع الشرائع.
- **والجهة الثالثة التي ذكرناها في الدرس الماضي**: أنها غير مخصصةٍ، فلا تجوز بحالٍ، فليس لها استثناء؛ فلذلك هذه أشد المحرمات الأربع، وقيل: هناك غيرها أيضًا لكن هذه منها.

"مسألة: لا يعرف النسخ بدليلٍ عقلي ولا قياسي".

شرع المصنف بهذه المسألة وهي من أهم المسائل في الحقيقة من حيث الثمرة في معرفة ما الذي يُعرَف به القياس؟

فقال أولًا: (**لا يعرف النسخ بدليلٍ عقليٍّ ولا قياسي**) هذا الجملة جزم بها ابن عقيل في كتاب [الفنون] وتبعه جماعة، ومنهم المصنف والطوفي وغيرهم.

العقلي: هو الذي يكون يعرف ببداهة النظر كالضروري وغيره.

وأما القياسي فهو الذي يحتاج إلى نظر.

"بل بالنقل المجرد".

قوله: (**بل بالنقل المجرد**) وهو أحد الأمرين الذي يُعرَف به؛ لأن النسخ لا مدخل للأدلة العقلية فيه.

ومن النقل المجرد: نص النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- على شيءٍ أنه منسوخ، فهذا من باب النقل المجرد.

"أو المشوب باستدلالٍ عقليٍّ".

قال: (**أو المشوب باستدلالٍ عقلي**)؛ أي يكون نقلًا، لكنه مشوبٌ باستدلالٍ عقلي كأن يأتي حديثان متعارضان ولا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ، فيأتي المجتهد فيقدِّم أحد الدليلين على الآخر، ثم يعلل ذلك بأنه منسوخ، ويعلل هذا النسخ ببعض الأدلة العقلية التي تدل على تقدم أحد الحديثين على الآخر، وتأخر الثاني، وغير ذلك من المعاني.

ثم أورد المصنف فيما سيقرأه القارئ بعد قليل بعضًا من الأمور التي تدل على النسخ، فقال:

"كالإجماع على أن هذا الحكم منسوخ".

قوله: (**كالإجماع**) الكاف هنا من باب التشبيه لأن ما يعرف به النسخ أمور كثيرة وليست على سبيل الحصر التي أوردها المصنف وإنما هي أمثلة.

قوله: (**كالإجماع على أن هذا الحكم منسوخ**) اعتبار الإجماع كاشف هذا الذي سبق الحديث عنه، فالإجماع يُعرَف به النسخ، لا أنه هو الناسخ، هذا هو المعنى.

ومن جزم بأن الإجماع طريقٌ لمعرفة النسخ كثير من أهل العلم منهم ابن البنا في رسالته المختصرة في الأصول، ابن البنا تلميذ القاضي، ومنهم الطوفي، وكثيرون أيضًا نبهوا لهذا.

"أو بنقل الراوي نحو (رُخِّصَ لنا في المتعة ثم نهينا عنها)".

قال: (أو بنقل الراوي) وهذا هو السبب الثاني أو الطريق الثاني (بنقل الراوي) المراد بـ(الراوي) هنا هو الصحابي بتصريحه بأن الحكم نُسِخ، أو ينقل الراوي أنه أُذِن لنا بكذا، ثم مُنعنا منه.

ومثَّل لذلك المصنف بقول الراوي: (رُخِّص لنا في المتعة) والمراد بـ(المتعة) هنا متعة النساء، وليس متعة الطلاق؛ لأن متعة الطلاق ما زالت محكمةً لم تنسخ وهي التي في القرآن.

قوله: (ثم نهينا عنها)؛ أي ثم نهينا عن هذه المتعة، وهذا اللفظ الذي أورده المصنف إنما هو من باب المعنى، وليس من باب النص، هكذا ورد، فقد جاء بهذا المعنى في كثيرٍ من الأحاديث عن علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- وعن غيره من أهل العلم أنهم ذكروا ما يدل على أنه رُخِّص ثم نهينا عنه.

"أو بدلالة اللفظ، نحو «كُنْتُ نَهَيْتُكُم عَنْ زِيَارَة الْقُبُور فَزُورُوهَا»".

قوله: (أو بدلالة اللفظ)؛ أي يعرف النسخ بدلالة لفظ الحديث المروي عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- التي تدل على النسخ، وهذا الطريق يسميه بعض أهل العلم بدلالة النطق؛ أي منطوق الحديث.

ومثَّل له المصنف بقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «كُنْتُ نَهَيْتُكُم عَنْ زِيَارَة الْقُبُور فَزُورُوهَا» فقوله: «فَزُورُوهَا» هذا أمرٌ بعد حظرٍ، فيدل على نسخ حكم الحظر المتقدم.

وهذه أمثلته كثيرة جدًّا في القرآن وفي غيره، فمن أمثلته في القرآن:

- قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[الأنفال:٦٦] فبيَّن أنه خُفِّفَ الأمر وتغير.

- ومنه قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[البقرة:١٨٧] فدل ذلك على أن هذا جائزٌ بعدما كان محرمًا.

"أو بالتاريخ، نحو (قال: سنة خمس كذا، وعام الفتح كذا)".

أي ويُعرَف النسخ نسخ الحكم عن طريق معرفة تاريخ النصين، قال: (**نحو قال: سنة خمس كذا، وفي عام الفتح قال: كذا، أو فعل كذا**) وتعلمون أن عام الفتح متأخر كان في السنة الثامنة فيما قيل.

وهذا كثير جدًّا، وخاصةً في القرآن عندما يتعارض عند بعض العلماء آيتان، فتكون إحدى الآيتين مدنيةً والأخرى مكية، فيحكمون بأن الآيات المدنية تكون ناسخةً للآيات المكية، وعبرت بوجود هذا

التعارض؛ لأن كثيرًا من الناس قد يتوسع في هذا الباب وهو ليس كذلك، وقد ذكرته في أول الحديث عن النسخ.

مما أُسْتُدِلَّ به على هذه المسألة: قالوا مثلًا: إن الأحاديث التي يرويها متأخرو الصحابة إذا عارضت الأحاديث التي قالها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في صدر الإسلام، فإن أحاديث المتأخرين تكون ناسخةً مثل جرير بن عبد الله البجلي، ومثل أبو هريرة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما-، وإن كان أبو هريرة يروي عن غيره كذلك؛ ولذلك قد يورد وينقل أحاديث منسوخة لكن نقول: مثل جرير بن عبد الله البجلي، ودائمًا كان العلماء يعجبهم أحاديث جرير لأنه كان متأخر الإسلام، وقد أورد أحاديث عليها مدار الدين، وهي من عمومات الأحكام، فمثل هذا نقول: إن هذه الأحاديث متأخرة، فيُحكَم بأنها هي الناسخة إن حُكِمَ بالتعارض.

"أو يكون راوي أحد الخبرين مات قبل إسلام الراوي الثاني".

ويُعرَف بنسخ الحكم بكون راوي أحد الخبرين مات قبل إسلام الثاني، مثل ما جاء أن حمزة، أو مصعب بن عمير -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما-، أو سعد بن معاذ رووا حديثًا ونُقِل عنهم، ثم إن أحد الصحابة بعد وفاتهم أسلم، وكان إسلامه بعد وفاتهم فنقل حديثهم، فنقول: إن حديث الثاني متأخر الإسلام مُقَدَّمٌ على حديث أولئك لأنهم ماتوا قبله.

طبعًا مثَّلوا لهذا يعني مثَّل له القاضي أبو يعلى ويحتاج إلى مراجعة بأن طلق بن علي نقل عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه قال: «**لَا وُضُوء مِنْ مَسِّ الذَّكَر**»، وجاء حديث (وجوب الوضوء من مس الذكر)، وهذا الحديث رُوِيَ في بعض طرقه من حديث أبي هريرة، يقول القاضي أبو يعلى: {وخبر أبي هريرة متأخرٌ؛ لأن أبا هريرة أسلم بعد وفاة طلق بن عليٍّ، وقبل وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بأربع سنين} فهنا استدل القاضي أبو يعلى بهذه القاعدة على نسخ حديث «**لَا وُضُوء مِنْ مَس الذَّكَر**».

"وإن قال الصحابي: هذه الآية منسوخة، لم يُقْبَل حتى يُخبِر بما نُسِخت".

(**إذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة**) وهو كثير، وخاصةً عند ابن عباس -رضي الله عنهما- يقول: إذا قال: هذه الآية منسوخة، له حالتان:

- إما أن يذكر الآية التي نسخته.
- وإما أن قول: منسوخة ويسكت.

فإن ذكر الآية التي نسخته فهذه له حكم مختلف، وأما إن لم يذكر ذلك، فهو الذي تكلم عنه المصنف فقال: (**وإن قال الصحابي: هذه الآية منسوخةٌ لم يُقبَل**) أي لم يُقبَل منه ذلك (**حتى يخبِر بما نُسِخَت**)؛ أي بما نُسِخَت به، فإن أخبر فإنها تُقبَل.

قال المصنف: (**أومأَ إليه إمامنا**)؛ أي الإمام أحمد في رواية صالح، فإن أحمد قال: {إن الله بعث نبيه وأنزل عليه كتابه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من باطنه وظاهره، وناسخه ومنسوخه}.

قال: (**كقول الحنفية والشافعية**) أي وافقوا في ذلك.

ثم قال: (**وذكر ابن عقيل روايةً يُقْبَل**) أي يُقبَل قول الصحابي، وهذه الرواية عدها ابن عقيل رواية عن أحمد، وكذا أبو البركات عدها رواية عن أحمد.

قال: (**كقول بعضهم**) أنه يقبل منه ذلك مطلقًا؛ لأن قول الصحابي حجة، وهو أفهم بمواضع التنزيل.

(**وقال أبو البركات**) يعني المجد ابن تيمية (**إن كان هناك نصٌّ يخالفها قُبِل**) وإن لم يكن هناك نصٌّ يخالفها لم يُقْبَل، فكأنه رجع إلى القول الأول، فإذا وجدنا نصًّا يخالفها من القرآن قبلناه، وإلا لم نقبل ذلك إذا كان المنسوخ قرآنًا.

✍ **"وإن قال: نزلت هذه بعد هذه، قُبِلَ، ذكره القاضي وغيره".**

⮝ **قول الصحابي: إن هذه الآية نزلت بعد تلك، هل هذا من باب الرواية، أو أنه من باب الاجتهاد؟**

هذا هو سبب النزاع، فمن قال: إنه من باب الرواية فإنه يُقبَل، وحينئذٍ فإن المتأخر إذا لم يمكن إعماله مع الآية المتقدمة فإننا نقول حينئذٍ تكون المتأخرة ناسخة للمتقدمة، وهذا القول هو الذي (**ذكره القاضي**) يعني بـ(**القاضي**) أبا يعلى (**وغيره**)؛ أي كثير من أصحابه، وممن نص عليه ابن البنا من أصحاب القاضي، بل قد ذكر الشيخ تقي الدين: أن القاضي لم يذكر في هذه المسألة خلافًا؛ أي في المذهب، وإلا فإن فيها خلافًا.

⮝ **هل طريقة القاضي أصوب أم لا؟**

✍ ذكر بعض أهل العلم: أن طريقة البخاري –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى– أن قول الصحابي: إن هذه نزلت بعد تلك أن لها حكم المرفوع، وأما الإمام أحمد فظاهر كلامه أنها ليست لها حكم مرفوع، وإنما تكون

من باب الاجتهاد؛ لأنه لم يذكر شيئًا منها في المسند. نبه على هذا الملحظ الدقيق لمنهج البخاري وغيره الشيخ تقي الدين.

ثم قال: (**وجزم الآمدي بالمنع**)؛ أي بالمنع في هذه المسألة، وهذا يدل على أن الخلاف الذي نُقِل إنما هو عدم الخلاف في المذهب، لا مطلقًا.

قال: (**لتضمنه نسخ متواترٍ بآحاد**) والحقيقة أنه ليس نسخًا متواترًا بآحاد، وإنما هو إخبارٌ عن ناسخٍ، وإنما الآحاد إنما هو طريقٌ للعمل.

"وإن قال: هذا الخبر منسوخ، فكالآية، وجزم أبو الخطاب بالقبول".

يقول: (**وإن قال**) الصحابي، قوله: (**قال**)؛ أي قال الصحابي الراوي (**هذا الخبر منسوخٌ، فكالآية إن لم يذكر الناسخ لم يُقبَل، وإن ذكر الناسخ قُبِل**)؛ لأنه قد يذكر الناسخ، ثم يتبين لنا أنه ليس من باب النسخ بالمعنى الخاص، وإنما بالمعنى العام الذي هو المقيد.

قال: (**وجزم أبو الخطاب بالقبول**)؛ أي بقبول ذلك، وممن جزم به أيضًا القطيعي، فإنه قد تَبِعَ أبو الخطاب في هذه المسألة.

"وإن قال: كان كذا فنُسِخَ، قُبِل قولهُ في النسخ عند الحنفية. قال أبو البركات: وهو قياس مذهبنا. وقال ابن برهان: لا يقبل عندنا".

قوله: (**وإن قال: كان كذا فنُسِخَ**) يعني ذكر الحكم مع النسخ معًا، قال: (**قُبِل قولهُ في النسخ عند الحنفية. قال أبو البركات: وهو قياس مذهبنا**) ووجهه أنه قياس مذهب أحمد؛ لأن أحاديث كثيرة وردت عن الصحابة أنهم كانوا يقولون: {نُسِخ عن كذا، فقُبِل ذلك}.

قال: (**وقال ابن برهان: لا يقبل عندنا**)؛ أي عند الشافعية، أو عند المتكلمين.

<u>والحقيقة أن</u> ما نقله المصنف يعني هو اختصار لكلمة ابن برهان، فقد قال ابن برهان: (**قُبِل قوله في الإثبات دون النسخ عندنا**) فاقتصر المصنف على كلمة (**النسخ**) دون (**الإثبات**) فيُقبَل إثباته للحكم. وهو الجزء الأول كان كذا، ويلتغي قوله في النسخ.

"مسألة: ويعتبر تأخر الناسخ، وإلا فتخصيص".

بدأ المصنف بعد ذلك في هذه المسألة بذكر شروط النسخ، وقد أورد المصنف شرطين، وهناك شروطٌ أخرى لم يوردها المصنف تُفهَم من كلامه المتقدم وما بعده.

أول شرط: هو (**تأخر الناسخ**) وهذا باتفاق أهل العلم لا بد أن يكون الناسخ متأخرًا، وقد تكلمنا عنه في تعريف النسخ أنه لا بد أن يكون بخطابٍ متراخٍ، وهذا معنى تأخر الناسخ.

قال: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يكن الناسخ متأخرًا، (**فتخصيصٌ**) فيحكم بأنه مُخَصِّصٌ وليس بناسخ، وهذا من أهم الفروق بين المخصص والناسخ، هذا من أهم الفروق للمخصص والناسخ.

"**والتعارض، فلا نسخَ إن أمكن الجمعُ**".

قوله: (**والتعارض**) **هذا هو الشرط الثاني**: أنه لا بد أن يكون الحديثان متعارضين، أو متناقضين لا يمكن العمل بهما معًا، ولا رفعهما أيضًا كذلك، أو ضدين يمكن رفعهما. وهذا الشرط هو الذي يخطئ فيه كثيرٌ من الناس، وذلك أن كثيرًا من أهل العلم يحكمون بنسخ حديثٍ بآخر، أو نسخ آيةٍ بأخرى مع أنها ليست ناسخة، وإنما يمكن الجمع بينهما بأن يكون مقيِّدًا لإطلاقٍ فيه، أو مخصصًا لبعض عموم، أو لحمله على صور دون صور، وهكذا.

وبناءً على ذلك فإنه ما أمكن الجمع بين الأدلة، فإنه لا يجوز الصيرورة إلى النسخ، وهذا الشرط الثاني بالذات كثيرًا ما يعتني به فقهاء الحنابلة، ولذلك فإن من أقل المذاهب حُكمًا بالنسخ هم الحنابلة، وإذا أردت أن تطبق ذلك فارجع إلى كتاب [نواسخ القرآن] لابن الجوزي واختصاره وهو المصفى له، فقد ذكر كثيرًا من الآيات التي ادُّعِيَ نسخها، ثم نفى نسخها، وأهم أصلٍ رجع إليه في نفي نسخها هي هذه القاعدة فوات الشرط بأنه يمكن العمل بكلا الآيتين، فإذا أمكن العمل بكلا الآيتين، فإنه في هذه الحالة لا يكون منسوخًا؛ ولذلك فإن هذا الشرط مهم جدًّا، والتطبيقات عليه كثيرة الفقهية، ومن القرآن، وقد أشرت لك كتاب فيه عشرات الأمثلة، وليس مثال، بل عشرات الأمثلة.

ولذلك قال: (**فلا نسخ للمتقدم إن أمكن الجمع**)؛ أي إن أمكن الجمع بين المتقدم والمتأخر، والجمع يكون بأمورٍ متعددة.

"**ومن قال: نُسخ صوم يوم عاشوراء برمضان، فالمراد وافق نسخُ عاشوراء فرضَ رمضانَ، فحصل النسخ معه لا به، والله أعلم**".

هذه المسألة هي إن صح التعبير جوابٌ على سؤال اعتُرِض به على المسألة المتقدمة، فإنه إذا قيل: {لا نسخ إن أمكن الجمع} فكأن هذا الرجل يقول: إنكم تقولون: إنه لا نسخ مع إمكان الجمع، ومع ذلك تقولون: إن نسخ عاشوراء كان بوجوب الصوم، مع أنه يمكن أن نقول: يمكن أن يصوم

عاشوراء، ويمكن أن يصوم رمضان، فهذا في محرم، وهذا في رمضان، والمتقدم غير معارضٍ للمتأخر، فإنهما غير متعارضين، بل يمكن جمعهما، فلا يصح أن نسميه نسخًا. هذا هو السؤال.

ولذلك قال المصنف: (**ومن قال**)؛ أي ومن قال من العلماء (**نُسخ صوم يوم عاشوراء برمضان**) قوله: (**من قال**) يعني أن هذه العبارة ترد كثيرًا في كتب الفقهاء، كثيرًا ما يستخدمون هذه المسألة، وهو أن رمضان ناسخٌ لصوم يوم عاشوراء.

➤ **وقبل أن نذكر هذا التوجيه ذكر في [الإنصاف] أن في المذهب قولان: في هل وجوب عاشوراء نسخه وجوب الصيام في رمضان، أم نسخه غير ذلك؟**

فذكر أن الصحيح من المذهب أنه لم يجب صوم يوم عاشوراء ليُنسَخ، فلم يكن واجبًا لنقول: إنه منسوخ، بل إنه أُمِرَ به، والأمر عندنا حقيقةٌ في الندب وفي الوجوب معًا، فلم يُنسَخ بعد لك، وإنما بقي على أصله، فلا يكون منسوخًا.

قال: {وقيل: إنه كان واجبًا ثم نسخ} فحينئذٍ على القول الثاني يكون التوجيه الذي سأذكره بعد قليل.

والقول: {بأن صوم عاشوراء كان واجبًا ثم نُسِخ} هو اختيار الشيخ تقي الدين، والموفق ابن قدامة، وابن أخيه الشارح.

إذن على الرواية الثانية: بأن صوم عاشوراء منسوخ ابتداءً، فإذا قال: (**نُسِخ صوم يوم عاشوراء برمضان**) قال المصنف: (**فالمراد وافق نسخُ عاشوراء فرضَ رمضانَ، فحصل النسخ معه لا به**) هذه العبارة التي أوردها المصنف هي عبارة أبي البركات بن تيمية، فإنه قال بذلك، وسبقه لهذه العبارة ابن عقيل، وسبق ابن عقيلٍ لها القاضي أبو يعلى، فيقولون: {إن النسخ ليس بصوم رمضان بنفسه، وإنما النسخ بأمرٍ آخر صاحبه وجوب رمضان}. هذا كلامهم.

هذه المسألة الأخيرة فقط(١:١٦:٤٠) من باب التفريع؛ لأني قلت لكم: أن من الأغراض ذكر الفائدة.

➤ **هل ينبني عليها ثمرة أم لا؟**

ذكر الشيخ عبد الحليم بن تيمية أنه ينبني عليها ثمرة، فقال: {يشبه هذا في الأحكام ما إذا أوصى لرجلٍ بشيءٍ، ثم أوصى له بشيءٍ آخر، فإن الإيصَاءَ الثاني لا يتضمن رجوعه عن الأول، وكذا إن

أوصى لآخر به تحاصًّا} ثم قال: {وهذا أظهر من أن يدل عليه دليل، ولكنه مندرجٌ تحت هذه القاعدة}.

نكون بذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَل- انتهينا من الحديث عن النسخ وجزئياته، نبدأ بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- في الدرس القادم بالحديث عن القياس وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: إن جدته قد جاوزت الثمانين ولا تقدر على الطهارة دائمًا لنزول البول باستمرار فيصيب الثوب، وأحيانًا يشق عليها الماء لعلة المرض، فهل يجوز التيمم وإن كان فهل يُنخَل لها التراب في إناءٍ ليسهل لها التيمم لكبر السن والمرض أم لا؟

ج/ نقول: أولًا: هي يشق عليها أمران:

- يشق عليها أولًا الطهارة من الحدث.
- والأمر الثاني: يشق عليها الطهارة من الخبث، وهو إزالة النجاسة.

والقاعدة أن من شق عليه هذان الأمران فهو مخيرٌ بين أمور، طبعًا إن كان قادرًا على رفعهما في بعض الأوقات:

- **الخيار الأول**: إذا استطاعت أن ترفع الحدث، أو تزيل الخبث في أحد الصلاتين المجموعتين، والثانية لا تستطيع، فإننا في هذه الحالة نقول: يجوز لها أحد أمرين:

⇦ إما أن تجمع جمع تقديمٍ أو تأخير، فتصلي بطهارة ماءٍ مع إزالة نجاسة كما في قصة حمنة.

⇦ ويجوز لها أن تصلي كل صلاةٍ في وقتها، لكن تكون إحدى الصلاتين بطهارة ماءٍ، أو بإزالة نجاسةٍ، والثانية مع وجود النجاسة وبطهارة تيمم. إذن هذا ما يتعلق بالتخفيف على تلك المرأة أو غيرها لأجل التخفيف باعتبار الجمع.

- **التخفيف الثاني وهو الانتقال للبدل**: نقول: إنه حيث عجزت عن الوضوء، والعجز يكون بعدم القدرة بنفسها، **وعلى الصحيح** وهو الرواية الثانية لمذهب أحمد تدل عليها الأدلة أنه لا يلزمها أن تأمر خادمًا أو ابنًا أن يساعدها في خدمتها، لا يلزم، وحينئذٍ فنقول: ما دامت قد عجزت بنفسها فتنتقل إلى البدل وهو التيمم.

➤ **والتيمم يكون لماذا؟**

يكون التيمم عن طهارة الحديث للآية ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[النساء:٤٣] ما في إشكال، فمن فقدت الماء لرفع الحديث الأصغر أو الأكبر فتتيمم. هذا واضح للآية.

➤ **وهل يشرع التيمم لأجل إزالة النجاسة أم لا؟**

قولان لأهل العلم:

- **فالمشهور من المذهب**: أنه يُشرع التيمم لمن عليه نجاسةٌ لا يستطيع إزالتها قياسًا على التيمم لمن عليه حدثٌ لا يستطيع رفعه بالماء؛ لأن النجاسة إحدى الطهارتين، فتلحق بها.

- **والرواية الثانية وهو الذي عليه الفتوى، وإن كان الأحوط الأولى**: أنه لا يلزم؛ لأن التيمم رخصة، وحيث قلنا: إنه رخصة، **فالأصل** في الرخص عدم القياس، فالأصل عدم القياس، وإنما ورد في عدم القدرة عن الوضوء ورفع الحدث، ولم تَرِد في النجاسات، ولو كانت مشروعةً لوردت. هذه المسألة التي فيها خلاف، فحينئذٍ نقول: يجوز لها أن تتيمم، ويجوز لها أن تجمع بشرط ماذا تجمع؟

إذا كانت تستطيع إحدى الصلاتين بطهارةٍ كاملة بالماء ونحوه، ويجوز لها أن تجمع إن شق عليها لأجل علة المشقة.

➤ **هل يوضع الإناء في مِنْخَل؟**

نعم، ما في إشكال، يجوز أن يجعل التراب في إناء، أو يُجعَل الصناديق التي توزعها وزارة الصحة، وزارة الصحة توزع صناديق التيمم لكبار السن والمرضى، فيجوز.

وَنَقْلُهُ، يعني من تكلم من أهل العلم أنه لا يشرع نقله، قصده التكلف، لا أنه لا يجوز.

س/ يقول: ذكرت [الروضة في الفقه] ما هي [الروضة في الفقه]؟

ج/ هذا كتاب ينقل عنه كثيرًا، فبعضهم يقول: لا يعرف مؤلفه، وبعضهم ذكر اسم مؤلفه، وأنه لا ترجمة له، والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل- فيه، وأحد الباحثين تكلم في بحث كامل عن هذا الكتاب.

س/ يقول: كيف يُجمَع بين حديث «لَا صَلَاةَ لِمَن لَمْ يَقْرَأ بِفَاتِحَة الْكِتَاب»، وبين ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[الأعراف:٢٠٤] مع أنهما نصَّان عامان؟

ج/ نقول: إن قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[الأعراف:٢٠٤] هذا نازلٌ في الصلاة، قال أحمد: {أجمعوا على أنها في الصلاة} فهو مع عمومها، إلا أن السبب داخلٌ

دخولًا أولويًّا فيها، وقلنا: إن دخول السبب قطعي، مر معنا تتذكرون لما تكلمنا عن العموم، وأن السبب دخوله قطعيٌّ في دلالة العموم قطعيٌّ. هذا من باب دخول السبب القطعي، فحينئذٍ نقول: يجب الاستماع في الصلاة لأن الدخول قطعي.

وأما حديث: «لَا صَلَاةَ لِمَن لَمْ يَقْرَأ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» هذا عام، ولكنه مخصوصٌ بالآية؛ لأن الآية عمومها مقدمٌ لأجل أنه قد ورد بالسبب، ولأجل حديث جابر الذي جاء عند أحمد قال عنه ابن كثير: {إن رجاله ثقات لأن فيه إرسالًا من كان له إمام، فقراءة الإمام له قراءة، فدل ذلك على سقوطها عنه} والآثار عن الصحابة في سقوط قراءة الفاتحة عن المأموم كثيرة جدًّا.

س/ يقول: ما اسم كتاب ابن الجوزي في الناسخ؟

ج/ قلته، له كتابان مختصرٌ ومطول، المطول هو الكبير في رسالة في الجامعة الإسلامية وطُبِعَت في مجلدين أظن اسمه [نواسخ القرآن]، وأما مختصره فسماه [المصفى]، وابن الجوزي له طريقة يؤلف الكتاب ثم يختصره، أغلب كتبه يختصرها، بل له طريقة ثانية، يجمع هذه الكتب التي اختصرها، ثم يختصرها في كتابٍ يجمعها، فعنده كتاب مثلًا على سبيل المثال اسمه أظن [تلقيح الفهوم] أو قريب من هذا في مجلدٍ ضخم جمع فيه فنونًا كثيرًا، أغلب هذه الفنون هي مؤلفاتٍ له، فيجمع للكتابة، ثم يختصر، ثم يختصر المختصر في هذا الكتاب الذي يجمع فنونًا.

س/ هل يقاس عدم عقر الشماغ على عقر الشعر في الصلاة؟

ج/ لا أظن أنه مثله، بل أظن أن بينهما خلافًا، وتحتاج إلى تأمل.

س/ السؤال عن القياس الجلي؟

ج/ سنتكلم عن القياس الجلي الدرس القادم إن شاء الله.

س/ يقول: مسألة رهن المبيع بثمنه ما معنى هذه الصورة؟

ج/ مسألة رهن المبيع بثمنه يعني لو أن رجلًا اشترى من آخر عينًا مثل خلينا نقول: قنينة ماء، بكم اشتريتها؟ قال: اشتريتها بعشرة، ثم جعل هذه العشرة دَيْنًا في ذمة المشتري؛ لأنه لم يقبض منها شيئًا، أو بعض هذه العشرة، فأراد البائع أن يأخذ توثقةً، والتوثقة إما أن تكون برهنٍ أو بكفيل، فقال: إيتني بعينٍ أرهنها، قال: ارهن المبيع الذي اشتريته منك، فقَبِل، فنقول: يصح رهن المبيع بثمنه؛ يعني أنه في مقابل ثمنه.

➤ **طيب، ما ثمرته؟**

إذا حل الأجل ولم يفي المشتري بالثمن، فإن البائع يأخذ السلعة وهو المبيع هذا، ثم يبيعها في السوق، فإذا باعها في السوق أخذ منها الثمن الذي في الذمة عشرة أو ثمانية الباقي له، وما زاد رده لصاحبه، وهذا معنى قولهم: إن رهن المبيع بثمنه.

س/ يقول: ما هو الشرط الثالث الذي لم يصرح به المؤلف؟

ج/ هو صرح به، لكن ذكره قبل، مثل التراخي، قلنا، ومثل عندنا يعني شروط كثيرة أوردها مثل أن يكون غير محتملٍ، وأن يكون الناسخ نقليًّا لا عقليًّا وهكذا، شروط كثيرة جدًّا أكثر من ثلاثة.

س/ يقول: كتاب [التحبير] يسأل أخونا عن كتاب [التحبير] ما هو؟

ج/ كتاب [التحبير] هذا كتاب [التحبير] شرح [التحرير] الذي ألفه القاضي علاء الدين المرداوي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- المتوفى سنة ٨٨٥هـ هذا الكتاب طُبع في ست أو سبع مجلدات، ألَّف مصنفه الكتاب وألَّف الشرح، فالكتاب المشروح هو [التحرير] للمؤلف، والشرح هو [التحبير].

نبدأ بـ[التحرير]، [التحرير] للمرداوي أصله [مختصر ابن اللحام]، فقد جاء المرداوي لـ[مختصر ابن اللحام] تمامًا فأخذه واستفاد منه، ولكنه قدَّم أشياء قليلة وأخَّر أشياء وهو قليل مثل الحديث عن الصحة على سبيل المثال عندما تكلم عن الصحة والإجزاء جعلهما متواليتين، بخلاف المصنف فقد فرق بينهما في المسائل، ثم إنه أطال في ذكر من قال بكل قول، أطال إطالة كبيرة جدًّا، فالقول الأول قال به فلانٌ، وفلان، فأصبح يسميهم سواءً من الحنابلة أو من غيرهم، فأكثر من ذكر الأسماء، ثم إنه قد صحح بعض العبارات المشكلة، ليس جميع العبارات المشكلة، وإنما بعض العبارات مشكلة، وزاد مسائل لكن ليست كثيرة جدًّا، لو أردت أن تجمع المسائل التي زادها صاحب [التحبير] وخاصةً في الجزء الأول غير الأخير فهي ليست ذات النسبة الكبيرة، قد لا تتجاوز يعني لا أدري، لكن أقل من عشرة بالمئة بكثير، ثم شرحه في كتاب اسمه [التحبير].

هذا [التحبير] كتاب كبير جدًّا، أهم مراجعه:

أولًا: كتاب ابن مفلح، بل هو أهم مراجعه، فيكاد يكون نقل كل ما في كتاب ابن مفلح [الأصول] في كتابه [التحبير]، هذا أولًا.

وزاد عليه من كتب الحنابلة كتابين أو ثلاثة:

- أولها كتاب [المقنع] لابن الحمدان.

- والثاني كتاب [أصول الفقه] لابن قاضي الجبل.

وهما كتابان مفقودان، ولذلك هذان الكتابان المقنع وأصول ابن قاضي الجبل لما كانا غير موجودين، فإن أغلب النقولات الموجودة عندنا الآن هي بواسطة [التحبير]، أو بواسطة شرح الجراعي على كتابنا يعني كتاب [ابن اللحام]، هذا أهم الكتب التي في ذهني الآن أنه رجع إليها من كتب الحنابلة.

وأما غيرها ربما رجع لـ[المسودة] لكن قليل جدًّا، وأما غيرها فإنه ينقل بالواسطة [العدة]، و[الواضح] وغيره ينقل بالواسطة، والواسطة هي كتاب ابن مفلح فيما يظهر.

وأما كتب غير الحنابلة، فأهم الكتب التي رجع إليها ثلاثة:

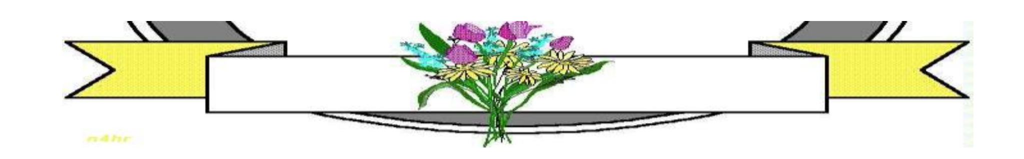
- شرح بدر الدين الزركشي على جمع الجوامع [تشنيف المسامع].

- وشرح ابن العراقي على جمع الجوامع واسمه [الغيث الهامع]، وابن العراقي قد ذكر أنه قد اعتمد في كثيرٍ من كلامه على بدر الدين الزركشي بـ[تشنيف المسامع] والكتابان مطبوعان.

- والكتاب الثالث: وهو شرح الألفية للبرماوي، وقد طُبِعَ مؤخرًا، فإن البرماوي ألف ألفيةً له في الأصول، ثم شرحها شرحًا جيدًا، ومن ميزة البرماوي أنه يشرح بأسلوبه؛ ولذلك من الميزات عنده بالذات أنه يكتب بأسلوبه، بينما تجد عند كثير من الأصوليين ينقلون العبارات ومنهم المرداوي ينقل، ويجمع النقولات، فميزة أنك تجد المسألة بأسلوبين توضح المسألة أكثر. هذا من جهة، صح أن الذي يأتي بأسلوبه قد يكون فهمه غير دقيق، فهنا يأتي الإشكال؛ ولذلك لكي تبرأ من الإشكال اِنقل الكلام كما هو، وخاصةً في بعض المسائل الأصولية التي يكون لها دقائق كلامية لا يحسنها كثيرٌ من الناس.

هذا هو ما يتعلق بكتاب [التحبير] للقاضي علاء الدين المرداوي -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- وسائر علماء المسلمين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه الله
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الرابع والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين، قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"الْقياس: لُغَةً التَّقْدِير؛ نَحو: (قِسْتُ الثَّوب بالذراع والجراحة بالمسبار).

وَشرعًا: حمل فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بِجامعٍ بَينهمَا".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في الحديث عن القياس، وأورد المصنِّف القياس بعد الكتاب والسنَّة؛ لأنه لا قياس بعد أن يثبت دليل الأصل بالكتاب والسنَّة كم سيأتي ذلك على سبيل الجملة، والقياس هو من الأدلة التي يُستدَل بها على الأحكام، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة جميعًا، وسيأتينا في الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن الخلاف عن الإمام أحمد في حُجيَّة القياس أنه خلافٌ غير صحيح؛

- فالمحققون من أصحاب أحمد يُوجهون الرواية التي نُقِلت عنه كما سيأتي بأنها محمولةٌ على القياس الفاسد لا على نفي مطلق القيام والاحتجاج به.
- لكن أهل العلم في استخدام القياس لهم مسالك متعدَّدة وطرائق متنوعة؛ فبعضهم أوسع من بعضٍ، وبعضهم أدق من بعض.

ويهمنا قبل أن نتكلم عن أحكام القياس في درسنا اليوم أن نذكر بعضًا من أصول أهل الحديث ومنهم الإمام أحمد والشافعي وغيرهم من أئمة المسلمين المتعلقة بمباحث القياس وصفة استعمالها؛

فمن هذه الأصول في القياس: أن أحمد وغيره من أهل العلم قد بيَّنوا أن القياس كالتيمُّم، ومعنى كونه كالتيمُّم: أي أنه لا يُسار إليه إلا عند فقد الماء، فلا يُسار للتيمُّم إلا عند فقد الماء فكذلك القياس لا يُسار إليه إلا عند فقد النص.

وهذا الكلام يدلُّنا على مسألة مشهورة وهي مسألة: هل يجوز الحكم بالقياس قبل البحث التام عن النصوص والطلب التام لها؟ وقد ذكر الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن هذه المسألة وهي مسألة الحكم بالقياس قبل البحث والطلب التام للنصوص أن فيها ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: الحكم بالقياس قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة، وهذه النصوص المعروفة هي في الغالب التي تكون هي الكتب الستَّة، فإنه قلَّما يخرج حديثٌ من أحاديث الأحكام عنها، وقد ذكر الشيخ تقي الدين أنه لا يجوز العمل بالقياس قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة بلا تردُّد، هكذا قال: "بلا تردُّد"؛ أي بلا نزاعًا بين أهل العلم.

الحالة الثانية: إذا أيس المجتهد من النص بحيث غلب على ظنِّه عدمه، فهنا يجوز له الحكم بالقياس بلا تردُّدٍ كذلك، بيَّن ذلك الشيخ تقي الدين ونصَّ عليه لهذه العبارة.

الحالة الثالثة: هي محل التردُّد بين المتوسعين في القياس من الأرأيتيين ومن أهل الحديث الذين يُضيِّقون باب القياس بعض الشيء؛ وهي مسألة: الحكم بالقياس قبل طلب نصوصٍ لا يعرفها مع رجاء وجود نصٍّ في المسألة لو طلبه.

إذن هناك احتمالٌ لأن يجد نصًّا في المسألة، فهذه قال الشيخ تقي الدين: "إن طريقة فقهاء الحنفية أو نقول: جماعة من فقهاء الحنفية قال: إن طريقتهم تقتضي جوازه، هكذا يقول: تقتضي جواز ذلك، وأما طريقة فقهاء الحديث فإنهم لا يُجيزون ذلك، قال: وهذا معنى جعلهم القياس بمنزلة التيمُّم؛ أي لا يجوز العمل بالقياس والحكم به قبل طلب النصوص التي لا يعرفها إذا رجى وجود نصٍّ فيها".

ثم بنى الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن الناس يتفاوتون في هذه المسألة؛ فإن أهل الحديث أنفسهم يتفاوتون في صفة طلب الحديث أو النص وفي صفة الحكم به، وهنا يتميَّز من كانت أصوله أصول حديثٍ وعلمه علم أهل الحديث باطلاعه على النصوص الشرعية، وسعة إدراكه لها ومعرفته بها. **إذن هذا الأصل الأول الذي تميَّز به أهل الحديث في القياس، ذكرت لكم من كلام الشيخ تقي الدين.**

<u>الأصل الثاني على سبيل الإيجاز</u>؛ لأن درسنا اليوم طويل، وهو: مسألة أن أحمد لما ذكر القياس قال: "الحديث الضعيف أحب إليَّ من القياس" وهذه الجملة عن أحمد تحتمل معنيين كلاهما صحيح:

المعنى الأول: أن يكون المراد بالحديث الضعيف الحسن الذي يكون دون درجة الصحيح، فبهذا المعنى يكون الحديث محتجًّا به ومقبولًا، وبناءً على ذلك تقدَّم معنا أن أحاديث الآحاد وإن كانت درجة

صحَّتها ليست في أعلى الدرجات من السلاسل المشهورة في الصحَّة إلا أنها يُعمَل بها وإن خالفت القياس، وهذه تكلَّمنا عنها في مباحث السنَّة.

المعنى الثاني لهذا القول لأحمد: أن يكون المراد بالحديث الضعيف الحديث الضعيف بمعنى الحديث الذي يكون قسيمًا للصحيح فليس صحيحًا، وحينئذٍ يكون توجيه هذا النقل عن أحمد أن القياس إذا وافق الحديث الضعيف في الدلالة، وكلاهما دلَّا على نتيجةٍ وحكمٍ واحد، فإن المرء يحكم بالحديث الضعيف ويستدل به أولًا، أو يذكره في استدلاله إن اقتصر على دليلٍ واحد، وهذا من باب تعظيم الأثر والنقل؛ لأن القياس يدلُّ عليه، فالنتيجة واحدة، فيكون فقط في الصيغة: هل تستدل بالحديث الضعيف أم أنك تستدل بالقياس؟

إذن كلمة أحمد هذه لها معنيان وكلاهما صحيح:

المعنى الأول: أن يكون الحديث الضعيف مخالفًا للقياس، فحينئذٍ نحمل الحديث الضعيف على معنى الحسن، وهذا اصطلاحٌ لجمعٍ من المتقدِّمين، نبَّه على ذلك الشيخ تقي الدين وغيره في توجيه كلام أحمد.

الحالة الثانية: أن يكون الحديث الضعيف موافقًا في الدلالة والحكم للقياس، فحينئذٍ نقول: إن المراد بالحديث الضعيف حتى الذي ليس نوعًا من أنواع الصحيح، بل هو مقابلٌ للصحيح، فيكون معنى كلام أحمد الاستدلال به.

وهذا يدلنا على مسلك: وهو أن بعض طلبة العلم يجد في بعض كتب الحديث استدلالًا بأحاديث ضِعاف فيعيب هذه الطريقة ويقول: إن العلماء هو يعجَب من إيرادهم لهذه الأحاديث الضعيفة، فكيف يكون ذلك كذلك؟ نقول: لا، بل إن هذا هو من هذه القاعدة؛ وهو أن القياس قد وافقها فيُحتَج بها لموافقة القياس لها، وكم من حديثٍ ضعَّف أحمد إسناده واحتج به.

ومن أشهر الأحاديث: الحديث الذي قاله في النبيذ، ومنها: حديث البسملة عند الوضوء، فقد قال أحمد: "لا يصح فيه حديث ولكن العمل عليه أن نعمل به" لما أخذ به أحمد؟ لا لأجل القياس، وإنما أخذ به أحمد لقول الصحابي؛ فقد ثبت عن عمر ذلك أنه «لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» فقال: إن العمل عليه؛ أي نعمل به لأجل ذلك؛ أي لأقوال الصحابة واتفاقهم عليه، أيضًا هناك فروقات أخرى، لكن لأن درس اليوم يأخذ منا بعض الوقت فإننا نوجز فيه.

بدأ المصنف بأول مسألة: وهو تعريف القياس لغةً، فقال: **(لُغَةً التَّقْدِير)** يعني تقدير الشيء بغيره، وهذا التقدير يشمل:

- تقدير المعين.
- وتقدير غير المعين.

كله يكون كذلك، ومنه كلام العرب قديمًا: **(إذا قاسَها الآسِي النِّطاسِيُّ)** بمعنى أنه قدَرها، قال: **(نَحْو: (قِسْتُ الثَّوْب بالذراع، والجراحة بالمسبار)** يعني عرَفت مقدار طول الثوب إذا كان منشورًا، ويكون قياسه بالذراع، **(والجراحة)** يعني الجُرْح هل غار وهل وصل إلى العظم أم لا؟ بالمسبار الذي يُدخَل في الجراحة حتى يُعرف إلى أين وصل؛ هل وصل إلى العظم فيكون فيه قصاصٌ وقوَد، أم أنه ما زال في اللحم ولم يصل إلى العظم، هل زاد عن العظم؛ فمقدِّر الشجاج يعرفها لا بالنظر فقط بل بالمسبار، فيعرف حينئذٍ نسبة الجرح ومقدار وصوله.

"وشرعًا: حمل فرْعٍ على أصلٍ في حكمٍ بِجامعٍ بينهما".

أورد المصنف هنا تعريفًا، وهذا التعريف موجود في كثيرٍ من كتب الفقهاء ومنهم ابن هُبيرة في رسالته المختصرة في الأصول، وهذا التعريف الذي أورده المصنف أورِد عليه اعتراضات كثيرة جدًّا؛

فقوله: **(حملُ)** فاعتُرض عليه كيف يُعرِّف القياس بالحمل والحمل هو فعل المجتهد والأصل أن يُعرَّف بالمساواة.

وقوله: **(فرعٌ على أصلٍ)** قالوا: إن هذا يستلزم الدور، فإن الفرع والأصل لا يُعرفان إلا بمعرفة القياس والقياس لا يُعرَف إلا بمعرفتهما فاستلزم الدور.

وقوله: **(في حكمٍ بِجَامِعٍ بَينهمَا)** أيضًا كذلك وهكذا من اعتراضات.

ولذلك فإن هذه التعاريف كثيرة جدًّا، وقلَّما يسلم في القياس تعريفٌ وحدٌّ من اعتراض، ومن آخر من ألَّف وتوسَّع في ذِكر تعاريف القياس والاعتراض عليها الشيخ عيسى منون أحد الشيوخ الشاميين الذين سكنوا الأزهر في القرن الماضي، وله كتابٌ طُبع من نحو أقل من مئة سنة، في أول ألف وثلاثمئة وأربعين اسمه [نبراس العقول] طُبِع المجلد الأول منه فقط ولم يُطبَع الباقي، جزء كبير جدًّا منه إنما هو في تعريف القياس والاعتراضات الواردة عليه، وعلى العموم فقد ذكر أبو عبد الله بن شهاب العكبري في رسالته في الأصول: "أن الأصوليين قد حدُّوا القياس بحدودٍ مختلفة ومعانيها متقاربة"، فالعبرة بالنتيجة.

"وأركانه: الْأَصْل وَالْفرع وَحكم الْأَصْل وَالْوَصْف الْجَامِع".

قال المصنِّف: **(وأركانه)** هذا أركان القياس التي لا يتحقق قياسٌ بدون وجودها، فلا بد من وجود هذه الأمور الأربعة، ولكل واحدٍ من هذه الأركان الأربعة شروط سيوردها المصنف بعد ذلك، أما الأصل والفرع فسيُفصِّل فيهما المصنِّف، وحكم الأصل كذلك، وأما الوصف الجامع فالمراد به العلَّة، وسيأتي الإشارة له بعد قليل.

"فَالْأَصْل عِنْد الْأَكْثَر: مَحل الحكم الْمشبه بِهِ، وَقيل: دَلِيله، وَقيل: حكمه.

قَالَ بعض أَصْحَابنَا: الْأَصْل يَقع عل الْجَمِيع".

بدأ المصنِّف أولًا بذِكر الركن الأول وهو: الأصل فقال: **(الْأَصْل عِنْد الْأَكْثَر)** أي أكثر الفقهاء؛ لأن الفقهاء يستخدمون لفظ الأصل على المحلِّ المشبَّه به، وهذا هو استخدام أغلب الفقهاء في كتب الفقه، فإنهم إذا أطلقوا والأصل في ذلك -أي في القياس- وهو المحل الذي شُبِّه به الشيء. إذن عند الأكثر قوله: (أكثر) الفقهاء.

قال: **(وَقيل: دَلِيله)** أي الدليل الذي دلَّ على الأصل، وهذا القول الذي ذكره المصنف أنه دليله هذا قول المتكلمين، وكأنه هو كلام ابن شهاب العكبري حينما قال: "الأصل ما ثبت به حكم غيره" فكأن يرى أو يميل لهذا الاستخدام.

قال: **(وَقيل)**: أي في الاستخدام: **(حكمه)** هذا القول الثالث نسبه ابن عقيل لقومٍ ولم يُسمِّهم، وإذا قيل: إنه الحكم الأصلي فحينئذٍ يكون داخلًا في الركن الثالث فيكون معناهما واحدًا.

مثال ذلك: استخدام الأصل على المحل المشبَّه، وعلى الدليل، وعلى الحكم؛ ما ثبت أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة وسائر الأعيان الستة؛

- فإنه إذا قلنا: الأصل على القول الأول وهو أنه المحل المشبَّه به فإنها الأعيان الستة: الذهب، والفضة، والبُرُّ، والشعير، والمِلْحُ، والتمر، فحينئذٍ هذا هو الأصل وهو الأعيان المشبَّه بها.
- وإذا ذهبنا للقول الثاني: بأن الأصل هو الدليل، فحينئذٍ نقول: الأصل هو حديث عُبادة الوارد في التحريم.
- وإن قلنا: إن الأصل هو الحكم فحينئذٍ نقول: إن الأصل في هذه المسألة هو الحكم الثابت في الأعيان الستة وهو حرمة التفاضل وحُرمة النسء؛ أي حُرمة ربا الفضل وربا النسيئة.

وأغلب استخدام الفقهاء إنما هو على الأول.

ثم قال الشيخ: **(قَالَ بعض أَصْحَابنَا)** مراده بذلك: الشيخ تقي الدين فقد ذكر ذلك، قال: **(الأَصْل يَقع عل الْجَمِيع)** يعني أنه يقع على المحل المشبَّه به، وعلى الدليل، ويقع كذلك على الحكم.

وهل ينبني على هذه المسألة خلافٌ أم لا أو ثمرةٌ أم لا؟

ذكر ابن القاضي الجبل أن النزاع فيها لفظي والنتيجة واحدة، وإنما هي بيان ما هو اصطلاح الفقهاء إذا أطلقوا كلمة (الأصل)، وكذلك الأصوليين إذا أطلقوا؛

- فإذا وجدته في كتب المتكلمين فإن مراد بالأصل الدليل، أصل القياس أي دليله.
- وأما في كلام الفقهاء فمرادهم به إنما هو المحل المشبَّه به.

"وَالْفرع: الْمحل الْمشبَّه، وَقيل: حكمه"

هذا الركن الثاني: وهو الفرع، وهذا مقابلٌ للسابق؛ فمن قال: إن الأصل هو المحل المشبَّه به فالفرع يكون هو المحل المشبَّه، مثل: الأرز والدُّخن هل يُقاس على الستة أم لا؟ فيكون هو المحل، فيكون هو الفرع. قال: **(وَقيل: حكمه)** وهو نفس الحكم المنقول فيكون الحكم المنقول، والفقهاء كم مرَّ معنا يُطلقون الفرع على المحل المشبَّه مثلما أطلقوا الأصل على المحل المشبَّه به.

"وَالْعِلَّة وَالْحكم مضى ذكرهمَا".

نعم مضى ذِكرهما في أول الكتاب حينما تكلَّم المصنِّف عن الأحكام الوضعية.

"وهي فرع في الأَصْل لاستنباطها من الحكم، أصلٌ في الْفَرْع لثُبوت الحكم فِيه بهَا".

قوله: **(وَهِيَ)** الضمير هنا عائدٌ إلى العلَّة؛ أي أن العلة فرعٌ في الأصل، قال: **(لاستنباطها من الحكم)** أي أن العلَّة تكون فرعًا للأصل؛ لأنها لما كانت العلَّة مستنبطةً من الأصل، لما استنبطنا العلَّة من الأصل فإنها في هذه الحالة قد أُخذت منه فكانت فرعًا منه، فمعنى قوله: إنها **(فرع في الأَصْل)** أي باعتبار الزيادة اللغوية؛ فهي لغةً مأخوذةً من الأصل لاستنباطها منه.

قوله: **(أصلٌ في الْفَرْع لثُبُوت الحكم فِيهِ بهَا)** إذن والعلَّة تكون أصلًا كذلك في الفرع؛ لأن الحكم لا يثبت إلا بعد معرفتنا العلَّة وبنائنا عليها؛ لأن الأصل هو ما بُني عليه غيره، والفرع بُني على العلَّة، فحينئذٍ تكون أصلًا له، وهذه المسألة أوردها المصنِّف -وهي كون العلَّة فرعًا في الأصل أصلٌ في الفرع-

هي فقط من باب الاستظهار؛ لأن استخدام الأصل يُخالف استخدام العلّة، وقد ذكر أيضًا الشيخ تقي الدين أنه لا مانع من إطلاق الأصل بمعنى العلة.

فحينئذٍ تكون الأقوال أربع:

الأول: أن الأصل معناه المحل المشبَّه.

والثاني: أنه الدليل.

والثالث: أنه الحكم.

والرابع: أنه العلَّة، هذا هو الاستخدام الرابع للأصل.

"ومن شَرط حكم الأَصْل: كَونه شَرْعِيًّا".

بدأ المصنف لما أنهى أركان القياس بدأ في ذِكر شروط الأركان، وبدأ أولًا في شروط حكم الأصل، والأصل كذلك ملحقٌ به، فبدأ بأول شروطه قال: **(كَونه شَرْعِيًّا)** أي كون حكم الأصل شرعيًّا، وأما الأصل فإنه عينٌ من الأعيان؛ لأنه محلٌّ مشبَّهٌ به كما مرَّ في الاستخدام، ومعنى كونه شرعيًّا يدلنا على أن القياس لا يكون على الأحكام العقلية ولا اللغوية، وهذا مشكِل.

عبارة المصنِّف هذه مشكلة؛ لأنه تقدَّم معنا أن الصحيح من مذهب أحمد فقهًا، والصحيح عند اللغويين: جريان القياس في اللغويات؛ فكيف اشترط هنا المصنِّف أنه لا بد أن يكون حكم الأصل شرعيًّا؟!

فنقول: يُجاب عن ذلك بأن مراد المصنِّف أن من شرط القياس الشرعي كون حكم الأصل شرعيًّا، فهذا توجيه كلام المصنِّف، وإلا فالأصل أن المصنِّف تبِع من لا يرى القياس في اللغويات فلذلك قال هذه العبارة، وطبعًا هذه المسألة أصلًا الأصل ألا يُثبتها هذا الشرط إلا من لا يُثبت قياس في اللغة، ومر معنا في مباحث اللغة ومعاني الحروف أن اللغة يجري فيها القياس على الصحيح من قولي أهل العلم.

"وَأَلَّا يكون مَنْسُوخًا؛ لزوَال اعْتِبَار الْجَامِع".

هذه مسألة تقدَّمت معنا وهي مسألة: نسخ الأصل؛ إذ مرَّ معنا في الدرس الماضي مسألة أوردها المصنف وهي: إذا نُسِخ حكم أصل القياس نُسِخ فرعه أو فروعه، وبناءً على ذلك فإن القياس إذا كان طارئًا بعد النسخ فإنه حينئذٍ لا يصح إثبات الحكم الشرعي؛ لأن الأصل منسوخ، ولذلك يقول: **(وَأَلَّا يكون)** أي حكم الأصل **(مَنْسُوخًا لزوَال اعْتِبَار الْجَامِع)**؛ لأن الشرع ألغى الأصل المبني عليه.

هنا عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: وهي مسألة قول المصنِّف: **(أَلَّا يكون مَنْسُوخًا)** المراد بكونه **(أَلَّا يكون مَنْسُوخًا)** أي منسوخ الحكم وليس المقصود به منسوخ التلاوة؛ لأن من منسوخ التلاوة ما يجوز القياس عليه مثل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتَّة يُقاس على ذلك: اللائط، فإن اللائط على مشهور المذهب حكمه حكم الزاني فيُرجَم كذلك.

المسألة الثانية: أنه في بعض الأحيان يُنسَخ الحكم ولا تُنسَخ العلة، فهل يجوز الإلحاق بالعلَّة أم لا؟ هذه بنوها على مسألة التعليل بالعلَّتين وسيأتينا إن شاء الله الحديث عنها في نهاية الدرس.

"وفي اعْتِبَار كونه غير فرعٍ وَجْهَان".

هذا الشرط الثالث أورد فيه المصنِّف خلافًا: قال: **(وفي اعْتِبَار كَونه غير فرعٍ وَجْهَان)** هذه الصيغة التي أوردها المصنف تسمى صيغة إطلاق، فلم يُرجِّح أحد القولين لا تقديمًا ولا تصريحًا، طبعًا هذا من الشروط المختلف فيها، ومعناه أنه هل يلزم أن يكون حكم الأصل ليس فرعًا لغيره أم لا؟ ومعنى كونه ليس فرعًا لغيره أي أن حكم الأصل يكون قد ثبت بالنص؛ إما من الكتاب والسنَّة، أو ثبت حكمه بالإجماع، وإن قلنا: إنه يجوز أن يكون حكم الأصل فرعًا فيجوز أن يكون دليل حكم الأصل الكتاب والسنَّة والإجماع أو القياس.

إذن الخلاف في هذه المسألة هو معنى قولنا: هي يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتًا بقياسٍ أم لا؟ النتيجة واحدة، فهذه ثلاث صيغ أوردها الأصوليون في المسألة والحكم فيهما متفق.

قال: **(وفي اعْتِبَار كَونه غير فرعٍ وَجْهَان)** أطلق المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- الخلاف، وقبل أن نورِد الخلاف الذي أورده المصنف فقط من باب التبيين قلنا: إن الكلام كله فيما إذا كانت العلة قياسية.

الوجهان في هذه المسألة:

الوجه الأول: أنه يلزم أن يكون حكم الأصل غير فرع، وبناءً على ذلك فلا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتًا بالقياس، بل لا بد أن يكون منصوصًا عليه أو مجمعًا عليه فقط، وهذا القول قال به جماعة من أصحاب أحمد، ممن قال به: القاضي في مقدمة كتابه [المجرَّد]، وقال: هو ظاهر كلام أحمد لما قيل له: يقيس الرجل بالرأي؟ قال: "لا، هو أن يسمع الحديث فيقيس عليه"، وهذا النص من أحمد ظاهره أنه لا يُقاس إلا على ما ثبت حكمه بنصِّه من الكتاب أو السنَّة أو الإجماع.

وهذا القول بأنه: يلزم أن يكون غير فرع جزم به أيضًا الموفَّق، وصححه الطوفي وقال: "إنه هو المشهور عند أصحاب أحمد" هذا كلام الطوفي أنه يلزم ألا يكون فرعًا.

الوجه الثاني في المذهب: أنه يجوز أن يكون حكم الأصل قد ثبت بقياسٍ، بمعنى أنه يجوز أن يكون الأصل فرعًا لغيره، وهذا القول هو الذي صرَّح به القاضي في [العُدَّة]، وقال به أبو الخطَّاب، والفخر إسماعيل البغدادي، وممن جزم به الشيخ تقي الدين، وقد أطال على ذلك في ردِّه على السبكي في مسألة تعليق الطلاق.

طبعًا المشهور في كتب الأصوليين ومنهم ابن الحاجب: أن الحنابلة لا يشترطون كونه فرعًا، لا يشترطون ذلك، فالمشهور في كتب الأصوليين القول الثاني فقط وأهملوا القول الأول، مع أن القول الأول ذكر الطوفي أنه الأشهر عند الحنابلة.

"فَإِن كَانَ حكم الأَصْل يُخَالِفُه الْمُسْتَدلّ؛ كَقَوْله الحنفي فِي الصَّوْم بنِيَّة النَّفْل: (أَتى بِمَا أُمِر بِهِ فَيصح كفريضة الْحَج ففاسدٌ)؛ لِأَنَّه يَتَضَمَّن اعترافه بِالْخَطَأ فِي الأَصْل".

أورد المصنف بعد هذه المسألة فرعًا: وهي مسألة استدلال الفقيه بقياسٍ على أصلٍ ويكون ذلك الفقيه يُخالف حكم الأصل، فيقول الشيخ: فإن كان حكم الأصل يُخالفه المستدِل، وهذا نستطيع أن نقول: إنه شرط من شروط حكم الأصل، فنقول: إن من شروط حكم الأصل ألا يكون المستدل قد خالفه، بل أن المستدل يقول بمقتضاه.

يقول الشيخ: (**فَإِن كَانَ حكم الأَصْل يُخَالِفهُ الْمُسْتَدلّ**) ثم قاس عليه قياسًا آخر فإن النتيجة الناتجة عن هذا الفرع غير صحيحة؛ لأنه مبنيٌّ على حكمٍ يُخالفه ولا يقول به، وضرب له مثالًا فقال: (**كَقَوْلِه الحنفي**) الحنفي يعني المنتسب لمذهب أبي حنيفة (**فِي الصَّوْم بنيَّة النَّفْل**) ذلك أن الحنفية يُصححون صوم الفريضة من غير نيَّة لفريضة، بل يصحُّ بالنيَّة المطلقة، ويُصححونه كذلك بنيَّة النافلة كذلك، فأراد الحنفيُّ أن يستدل على مذهبه فيقول: (**أَتَى بِمَا أُمِر بِهِ**) أي من الأفعال بغض النظر عن النيَّة، (**فَيصح**) أي فيصح صومه (**كفريضة الْحَج**) هذا هو حكم الأصل قوله: (**كفريضة الْحَج**).

أنتم تعلمون أن الجمهور يقولون: إن الذي يكون عليه حجٌّ واجب ثم يُحرِم بحج نافلةٍ فإن حجَّ نافلته ينقلب إلى الفريضة وإن لم ينوِه ينقلب، فالحنفية يقولون: نُلحق الصيام بالحج، هذا الاستدلال لو قال به غير الحنفي لقُبِل، لكن لم نقبله من الحنفي لا لإثبات مذهبه على المخالف، ولا لاستدلاله لأصحابه الذين يوافقونه في النتيجة والحكم، نقول: لأنك تُخالف في حكم الأصل، وذلك أن الحنفية

يرون أن من حجَّ وقد نوى بحجِّه النافلة ولم يكن قد حجَّ حج فريضة أن ذلك لا يُجزئه، فهم قد خالفوا الأصل.

فهذا الدليل لا يصلح لا حال المناظرة، ولا للموافق من مذهبه، فحينئذٍ يكون الدليل غير صحيح، ولذلك يقول المصنف: **(ففاسدٌ)** أي أن هذا قياسٌ فاسد، قال: **(لِأَنَّهُ)** أي القياس الذي خالف المستدِل فيه الحكم الأصل، قال: **(لِأَنَّهُ يتضَمَّن اعترافه بالْخَطَأ في الأَصْل)** هو يقول: الأصل غير صحيح، فكيف بنيت على الأصل غير الصحيح الحكم الذي تزعم صحَّته، وهذا من باب التناقض، وهذا يدلنا على أن هذا الاستدلال غير صحيح.

الاستدلال الخامس:

"وَأَلَّا يكون معدولًا بِهِ عَن سَنَن الْقياس وَلَا يُعقَل مَعْنَاه؛ كَشَهَادَة خُزَيْمَة، وَعدد الرَّكعات".

هذه المسألة مسألة طويلة جدًّا وغويصة كذلك، وهي مسألة: [المعدول به عن سنن القياس]، والمعدول به عن سنن القياس من المسائل المشكلة، نذكر فيها على سبيل الإيجاز عددًا من المسائل:

أول مسألة: ما معنى المعدول به عن سنن القياس؟ قالوا: المعدول به عن سنن القياس هو الخارج عن القاعدة الكلية، فإذا ثبتت لنا قاعدةٌ كلية في الشرع ثم استُثني من هذه القاعدة الكلية صورة بدليلٍ شرعي فإنه في هذه الحالة يكون معدولًا به عن سنن القياس.

من الأمثلة: قالوا: من الأمثلة على سبيل المثال: أن الشرع يقول: إن من أتلف شيئًا لغيره وجب الضمان عليه؛ لقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام:١٦٤] لكن لما جاء قتل الخطأ أوجبنا الضمان على العاقلة ولم نوجبه على المباشِر الذي فعل القتل، فقالوا: هذا معدولٌ به فالديَّات معدولٌ به عن سنن القياس، وهكذا صور سيوردها في المسألة التي بعدها. إذن عرَفنا المعنى على سبيل الجملة.

الأمر الثاني: هل يوجد في الشريعة شيء معدول به عن سنن القياس، طبعًا سنن القياس مع طريقة القياس؟

- **الجمهور يقولون:** نعم وهو المشهور عند فقهاء الحنابلة وغيرهم أن هناك مسائل يرون أنها خُرِج بها وعُدِل بها عن سنن القياس.

- **والرواية الثانية عن أحمد:** بل قال الشيخ تقي الدين: أن نصوص أحمد تقتضيه الصريحة عليه؛ وهو أنه لا يوجد في الشريعة شيءٌ معدولٌ به عن سنن القياس، ولربما أطال الشيخ في عشراتٍ من كتبه

في تقرير هذا الأصل: وهو أن الشريعة لا يوجد فيها شيءٌ معدولٌ به عن سنن القياس، إذ الشريعة منضبطة ولكن المجتهد أحيانًا قد لا يعرِف المناط أو يكون مناطه غير تمام؛ فإنه له قيودًا يحتاج إلى تقيدها به وأغفلها ذلك المجتهد، أو أن تكون العلَّة مخصوصةً كما سيأتينا بعد قليل، وفي كل هذه الأحوال الثلاث فإنه تكون موافقةً للقياس.

أضرب لكم مثالًا: من أشهر الأمثلة التي ذكروها أنها عُدِل بها عن سنن القياس: مسألة السلَم، فالفقهاء يقولون: إن السلَم معدولٌ به عن سنن القياس؛ إذ القياس أن المرء لا يجوز له أن يبيع ما ليس في مِلْكِه، وأنتم تعلمون حديث ابن عمر وحديث حكيم بن حزام: أن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال: «لَا تَبِعْ مَا لَا تَمْلِكْ» وفي السلَم بيع موصوفٍ في الذمَّة لا يملكه بل ربما لم يوجد بعد، هو بيع موصوفٍ في الذمَّة بثمنٍ حال إلى أجلٍ معلوم.

فقالوا: أنه لما خالف القاعدة الكلية نقول: إنه معدولٌ به عن سنن القياس، لكن الذين يقولون: إنه لا يوجد شيءٌ معدولٌ به عن سنن القياس يقول: إن القاعدة غير صحيحة، فلم يأتِ الشرع بالنهي عن بيع ما لا يملِك مطلقًا، وإنما جاء الحديث بلفظٍ آخر، كلا اللفظين محفوظان لكن اللفظ الآخر قالوا: نُقدِّمه ويُحمَل عليه هذا المعنى أن النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نهى عن بيع ما لا ليس عندك، فمن صور ما ليس عندك: ما لا تملِكه من الأعيان.

وعلى ذلك فالحديث: «لَا تَبِعْ مَا لَا تَمْلِكْ»:

أي من الأعيان إذ المعيَّن إذا لم يكن في ملكِكَ فلا يجوز لك بيعه، فإن بعته صار من تصرُّف الفضولي فيكون معلَّقًا على إذن المالك في العين؛ لحديث عروة بن الجعد البارقي لما اشترى وباع فكان تصرفه تصرُّف فضولي والحديث في البخاري.

وأما في الموصوفات فيجوز بيع الموصوف وإن لم يكُ في مِلْكه بشرط أن يكون الموصوف يمكن توفيره، ويزيد الفقهاء في الجمهور: إلا روايتان عند أحمد وفاقًا للشافعي ويُشترط الأجل الذي له أثرٌ ووقعٌ في الثمن.

إذن الفكرة ما هو القياس؟ ما هو المناط الكلي الذي تقول: هل يُستثنى منه أم لا؟ وهذه مسألة الحقيقة تُعتبر من أكثر ما يتوسع بها بل ربما ما أُبرزت إلا في مذهب الحنابلة في الأصول وهي مسألة: هل يوجد شيءٌ معدولٌ به عن سنن القياس بمعنى القاعدة الكلية أم لا؟ الذين بحثوا هذه المسألة

لا أعرف أنهم ذكروا أن أحدًا وافق في هذه المسألة غير أصحاب الإمام أحمد وانتصر لها الشيخان: الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم كثيرًا، وغيرهم من أصحاب أحمد المتقدمين والمتأخرين.

إذن عرَفنا مسألتين في مسألة المعدول به عن سنن القياس.

الأمر الأخير: وهي قضية ما هو المعدول به عن القياس؟ وهذه تفيدنا في شرح الكلمة بعد قليل، ذكر العلماء أن المعدول به عن القياس كالموفق وغيره أن المعدول به عن القياس أمران:

الأمر الأول: ما ورد غير معقول المعنى لا نعرف له علةً ولا معنى، وهذا له صورتان أو نوعان:

النوع الأول: ما كان مستثنًى من قاعدةٍ كلية مثل: قبول شهادة خزيمة، لا نعرف له معنى وإنما نعرف له سبب حينما صدَّقه النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، أو وصدَّق النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-

.

النوع الثاني من غير معقول المعنى: ما شُرِع ابتداءً من غير استثناءٍ من قاعدةٍ كلية وهذا كثير، مثل: عدد الركعات، والحدود الشرعية، والكفارات، وسائر المقدَّرات.

الضرب الثاني: قالوا: ما ورد الشرع به ولا نظير له لا معقولًا ولا غير معقول، ومثَّلوا له بالقسامة فإنه لا نظائر لها، بينما هناك ما يُشبهها وهو الأيمان لكن نظيرها يختلف، طبعًا الذين يقولون: لا يوجد شيءٌ مخالفٌ معدولٌ به عن سنن القياس يقولون: إن القسامة حكمها حكم الأيمان، طبعًا البحث معها هناك، مثل القسامة، ومثل اللعان، والدية، وهكذا، ضرب الدية على العاقلة، ومسح الخُف بمسح الظاهر دون عموم الخُف وهكذا، وكل هذه صور، إذن أصبح الضربان وتعتبر ثلاث صور إذا جعلنا أن نوعي الضرب الأول له صورتان أو نوعان.

نرجع لكلام المصنّف:

قوله: **(معدولًا بِهِ عَن سنَن الْقيَاس وَلَا يُعقَل مَعْنَاهُ)** إذن قوله: **(وَلَا يُعقَل مَعْنَاهُ)** الواو هنا واو الحال؛ يعني أنه إذا كان معدولًا به عن سنن القياس حال كونه غير معقول المعنى، قال: **(كَشَهَادَة خُزَيْمَة، وَعدد الرَّكْعَات)** ففي هاتين الحالتين يُعتبر لا يُقاس عليهما؛ لأنه معدولًا به عن سنن القياس.

"وَأَلَّا يكون دَلِيل الأَصْل شَامِلًا لحكم الْفَرْع".

الشرط الخامس أو السادس قال: **(وَأَلَّا يكون دَلِيل الأَصْل شَامِلًا لحكم الْفَرْع)** يعني أن الدليل الذي ثبت به حكم الأصل يجب ألا يكون دالًّا بعمومه أو بنصِّه على حكم الفرع، إذن قوله: **(شَامِلًا)** أي متناولًا لحكم الفرع، وإنما يكون قاصرًا على حكم الأصل، ما السبب في ذلك؟ قالوا: لأنه لو كان

دليل الأصل شاملًا ومتناولًا لحكم الفرع فإنه يُستغنى بذلك الدليل عن القياس؛ إذ القياس ضعيف لا شك ويؤتى بالأصل.

من الأمثلة مثلًا: لما يأتي رجل أو شخص ويقول: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نهى عن بيع المبيع قبل قبضه، فأقول: يُنهى عن بيع الرزِّ قبل قبضه قياسًا على البُر الذي كان في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذ الرز لم يكن في عهد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، نقول: هذا القياس لا فائدة منه؛ لأنه جاء في بعض ألفاظ الحديث: "نهى عن بيع الطعام" فكلمة (الطعام) تشمل كل مطعوم.

"وَلا يعْتبر اِتّفاق ٱلْأمة على حكم الأَصْل ويكفي اِتّفاق الْخصْمَيْن".

هذه المسألة فيها خلافٌ بين أهل العلم: وهي مسألة هل يُشترط الاتفاق على حكم الأصل أم لا؟

يقول الشيخ: (**وَلَا يعْتَبر اتِّفَاق الْأمة على حكم الأَصْل ويكفي اتِّفَاق الْخَصْمَيْن**) هذا يُسمى تقديم؛ يعني هذا الذي جزم به المؤلف، فجزم بعدم اشتراط هذا الشرط، وأنه يكفي اتفاق الخصمين أي المتناظرين، فيكون حينئذٍ ذلك الدليل دليلًا صالحًا للمناظرة بين الخصمين ما داما متفقين على حكم الأصل.

وهذا القول الذي قال به المصنف هو الذي عليه عامة أصحاب الإمام أحمد إن لم يكن جميعهم، بل نُقِل ذلك عن أحمد؛ فقد جاء في رواية المرُّوذي أن أحمد قال: "لا يجوز بيع أرض السواد، ويجوز شراءها كالمصاحف" فقاس أحمد أرض السواد على المصاحف مع أن بيع المصحف فيه خلافٌ، وإن كان أحمد قد حكى الإجماع المتقدِّم على النهي عنه فقال: لا أعلم فيه خلافًا، لكن يوجد خلافٌ فالجمهور على جوازه، فقاس أحمد بيع أرض السواد على المسألة التي فيها خلاف، لكن أراد في مسألةٍ قد وافق فيها الخصم في هذه المسألة.

"واعْتبره قوْمٌ وسموا ما اتّفق عَلَيْه الخصمان قِياسًا وكَبا".

ثم قال: (**وَاعْتبره قومٌ**) هؤلاء القوم أبهمهم القاضي وغيره ولم يُسمِّهم، ولم يذكر أحدًا من أصحاب أحمد قال به، لكن وجدت أن ابن البنَّا عدَّه وجهًا في مذهب أحمد، وقد يكون ذلك تجوُّز من ابن البنا وقد يكون وجهًا لبعض أصحاب أحمد المتقدمين.

قال: (**وَسموا مَا اتّفق عَلَيْهِ الخصمان قِيَاسًا مركبًّا**) هذا مصطلح مهم جدًّا وهو القياس المركب، نأخذه على سبيل السرعة:

العلماء يقولون: إن القياس المركب نوعان:

النوع الأول: يُسمى مركب الأصل.

والثاني: يُسمونه مركب الوصف.

مركب الأصل: قالوا: أن يتفق الخصمان على حكم الأصل، وعلى كون الوصف المدَّعى أنه علَّةٌ وأن يكون موجودًا فيه.

وأما قياس مركب الوصف: فهو أن يتفق الخصمان على الحكم، ولكن يختلفان في العلة التي أثبتته.

فهذا يُسمى قياس مركب الأصل ومركب الوصف، نبَّه لهذا التفريق جماعة منهم الشيخ تقي الدين في كتابه المسمى بـ [تنبيه الرجل العاقل] وأطال في هذه المسألة، وبيَّن الشيخ تقي الدين أن القياس المركَّب ضعيف، وهل يصح في الجدل أم لا، وقال: إن بعض المحققين لا يرضونه في الجدل، وبعضهم يرضاه، وأنه يُبنى عليه الأحكام فقط.

"ومن شَرط عِلّة الأَصْل: كونَها باعثةً؛ أَي مُشْتَمِلَةً على حكمةٍ مَقْصُودَةً للشارع من شرع الحكم".

شرع المصنف بعد ذلك في شروط علة الأصل والمراد بعلة الأصل: هي ما يُعلَّل بها الحكم في الأصل؛ أي العلة التي عُلِّل بها الحكم في الأصل؛

الشرط الأول: قال: يُشترط (**كَونَهَا باعثةً**) معنى كونها باعثةً: أي أنها ليست طردًا محضًا، فلا بد أن يكون فيها معنى الباعث، فلا بد من كونها باعثة، فالطرد المحض لا أثر له في العليَّة ولذلك لا نرى -كما سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم في المسالك-: أن الطرد المحض هل هو مسلك من مسالك كشف العلة أم لا؟ سيأتينا إن شاء الله في محله.

إذن معنى (كَونَهَا باعثةً) شرحه المصنف فقال:

أولًا: (**أَي مُشْتَمِلَةً**) أي العلة (**على حكمةٍ مَقْصُودَةً للشارع من شرع الحكم**) أي لا بد أن تكون هذه العلَّة فيها معنًى مناسب، وأن تكون مؤثرة، هذا معنى كونها مشتملة على حكمة، ولذلك يقول العلماء: إن الحكمة هي المقتضية للفعل والباعثة على إيجاده، وهذه الحِكَم هي التي بُنيت عليها

الشريعة من المصالح، والتوسُّع في معنى الحكمة هو التوسُّع في معنى مقاصد الشريعة التي بُنيت عليها الشرع؛

- فالحكمة أحيانًا قد تكون حكمة لعموم الشريعة وهو جلب المصلحة ودفع المفسدة.
- وقد تكون الحكمة متعلقة ببابٍ معيَّن مثل: البيع وقد علَّل الله -عَزَّ وَجَلَّ- وذكر الحكمة ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر:٧] فالمقصود والحكمة ألا يكون المال مجتمعًا عند قومٍ دون غيرهم، ولذلك شُرِع البيع ونُهي عن الربا، وهذه حكمة عظيمة في باب البيع، فلا يحتكره أحدٌ على أحد، ولذلك نُهي عن الاحتكار، ونُهي عن تلقِّي الركبان، ونُهي عن كثير من الأمور التي فيها جمعٌ للمال لأقوامٍ دون آخرين.
- وقد تكون المصلحة والحكمة جزئيةً متعلقةً بمسألةٍ دون ما عداها.

وهذا الباب باب كبير جدًّا جدًّا وهو الذي تكلم عنه العلماء في مسألة: هل الأصوب الطرد أم التأثير؟ نحن نقول: لا بد من التأثير وهذا هو الصواب أنه لا بد من التأثير بأن تكون باعثة، إذن **هذا المعنى الأول**.

"وَقَالَ غير وَاحِدٍ من أَصْحَابنَا: هي مُجَرَّد أمارَةٍ وعلامة نصبها الشَّارِع دَلِيلًا على الحكم مُوجَبَةً لمصَالح ودافعَةً لمفاسد ولَيست من جنس الأمارة الساذجة".

يقول الشيخ: **(وَقَالَ غير وَاحِدٍ من أَصْحَابنَا)** الذين قالوا بذلك جماعة منهم القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل، كلهم قالوا هذا الكلام قالوا: **(هي مُجَرَّد أَمارَةٍ)** هي أمرةٌ جُعِل عندها البعث، هذا معنى كلامه لا أنها باعثةٌ بنفسها، قال: **(هي مُجَرّد أَمارَةٍ وعلامة نصبها الشَّارِع دَلِيلًا على الحكم)** فليس مؤثرةً بنفسها، ولا باعثةً بذاتها، وإنما هي علامة. قال: **(مُوجَبَةً لمصَالح ودافعةً لمفاسد ولَيست من جنس الأمارة الساذجة)** التي تكون علامةً من غير تأثير، والجملة الأخيرة وهي قوله: **(مُوجَبَةً لمصَالح ودافعةً لمفاسد)** إلى آخره هذا كلام ابن عقيل دُمِج مع الكلام الأول.

هذا الكلام الذي ذكره المصنِّف عن غير واحدٍ أنكره جماعة من المحققين وهو ظاهر كلام المصنِّف، فإن المصنف يرى أن العلَّة باعثة بنفسها، ولذلك ذكر الشيخ تقي الدين أن غير واحدٍ من أصحاب أحمد كالقاضي، وأبي يعلى، وأبي الخطاب، والحُلواني، وغيرهم ذكروا أن علل الشرع إنما هي أماراتٌ وعلاماتٌ نصبها الله أدلةٌ على الأحكام فهي تجري مجرى الأسماء فقط.

يقول الشيخ تقي الدين: "وهذا الكلام ليس بصحيحٍ على الإطلاق" وقد أطال الشيخ في كثيرٍ من المواضع بإثبات خلاف ذلك، وأن العلة فيها معنى الباعث بأمر الله -عَزَّ وَجَلَّ-، فجعلها الله -عَزَّ وَجَلَّ- باعثةً على الحكم بأمره -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- لا شك، وهذه مبنيةٌ على مسألتنا المتقدمة وهي مسألة: التحسين والتقبيح العقلي.

وقلت لكم: أن تحقيق مذهب أحمد ومضبوط كلامهم أن العقل يُحسِّن ويُقبِّح لكن لا يُحرِّم ولا يوجب إلا بدليل، فإن عارض الدليل التحسين والتقبيح فاتهم عقلك، والمعتزلة يقولون: "لا، بل يوجب ويُصحِّح فإن عارض فقدِّم العقل على النقل"، نحن نقول: لا فاتِهم عقلك؛ فحينئذٍ يُتهَم، وهذه المسألة ثمرتها قد يكون كلامي أكثر من كونه أثر فقهي.

"قَالَ الآمدي: "منع الْأَكْثَر جَوَاز التَعْلِيل مُجَرّدةٍ عَن وصفٍ ضَابط لَهَا.

قلت: كَلَام أَصْحَابنَا مُختلفٌ فِي ذَلِك".

هذه المسألة من المسائل الدقيقة جدًّا: وهي مسألة التعليل بالحكمة، وقد أورد المصنف الإشكال فيها حينما قال: (**قلت: كَلَام أَصْحَابنَا مُخْتَلفٌ فِي ذَلِك**) يعني هل يجوز التعليل بالحكمة أم لا يجوز؟

مسألة التعليل بالحكمة هل الحكمة وحدها يُعلَّل بها أم لا؟

الذي مشى عليه الآمدي... طبعًا بعض الأصوليين أطلق الجواز، وبعضهم منع منها، وذكر الآمدي وصفًا أو رأيًّا وسطًا، وقد نسب ابن مفلح والشيخ تقي الدين هذا القول وهو قول الآمدي لكثيرٍ من أصحاب أحمد: وهو أنه يجوز التعليل بالحكمة إذا كانت الحكمة منضبطةً، وهذا معنى قوله: (**منع الْأَكْثَر جَوَاز التَّعْلِيل مُجَرّدةٍ عَن وصفٍ ضَابِط لَهَا**)، وأما إن كان لها وصفٌ ضابطٌ يضبطها: فإنه حينئذٍ يجوز التعليل بها.

وهذا كثيرٌ جدًّا؛ فمن أبسط أمثلته: مسألة التعليل بالمشقة، ولذلك أحيانًا الفقهاء يُعلِّلون بالمشقة المجردة، وأحيانًا يُعلِّلون بالمظنَّة التي توجد عندها المشقة.

فعلى سبيل المثال: في الجمع بين الصلاتين: تارةً يُعللون بالمشقة فيقولون: إن كل مشقةٍ تخرج عن الحاجة تُبيح الجمع بين الصلاتين، وأما في الأمور العامة -أي الجمع بين الصلاتين- في الأمور العامة في الجماعة فيجعلونها مناطةً بالوصف الظاهر؛ كالمطر، والوحل، والريح الشديدة في الليلة المظلمة ونحو

ذلك، وهذه الموضوع مسألة الحكمة الحقيقة البحث فيها طويل جدًّا لكننا متأخرون في الكتاب، فلعل يأتي لها مناسبة أخرى نتحدَّث عنها بأوسع.

"ويجوز أن تكون الْعلّة أمرًا عدميًّا في الحكم الثبوتي عِنْد أَصْحَابنَا وَغَيرهم خلافًا للآمدي وَغَيره".

هذه المسألة وهي مسألة: هل يجوز التعليل بالأمر العدمي بمعنى النفي؟ التعليل بالنفي موجود في كتب الفقهاء كثير جدًّا، مثلًا: عندما يتكلمون عن مسألة الربا فيأتون بنوعٍ من المبيعات فيقولون: ليس بمكيلٍ ولا موزونٍ، والعلة كما تعلمون عندنا الكيل والوزن فيجوز الربا فيه، فهنا علَّلوا بعلَّةٍ عدمية أي فيها نفي، أو مثلًا يقولون: كل ما لا يجوز بيعه لا يجوز شراءه ولا يجوز رهنه فعلَّلوا بعلَّةٍ عدمية: (لا يجوز بيعه) فما ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، لا يجوز بيعه لا يجوز شراءه، وهكذا، أمثلتها كثيرة جدًّا متعلقة بالنفي.

ننظر لكلام المصنف يقول: (**وَيجوز أن تكون الْعلَّة أمرًا عدميًّا**) إذن معنى الأمر العدمي وهو النفي، قال: (**في الحكم الثبوتي**) إذا الأحكام نوعان:

- أحكامٌ عدمية.
- وأحكامٌ ثبوتية.

فالأحكام العدمية: لا يجوز تعليلها بعلَّةٍ عدميةٍ باتفاق، لذلك يقول الشيخ تقي الدين: "تعليل الحكم العدمي بالعدم ذكر بعضهم أنه لا خلاف فيه، وكذلك ينبغي أن يكون"؛ لأن العدم لا يُعلَّل بالعدم، فالأحكام العدمية لا يصح فيها ذلك.

وأما الأحكام الثبوتية: فذكر المصنف القول الأول: بأنه يجوز بشرط أن يكون العدم يدعو إلى أمرٍ وجودي كما تقدَّم قبل قليل.

قال: (**خلافًا للآمدي وَغَيره**) الذين قالوا: لا يصح التعليل بالعدم بل لا بد من التعليل بالثبوت، والذين وافقوا الآمدي هم بعض الشافعية.

النتيجة قد تكون ثمرتها يقول: بدل أن نصوغ العلة بصيغةٍ عدمية وهي النفي نصوغها بصيغة إثبات.

✍ "ومن شَرطهَا: أَن تكون متعدية فَلَا عِبْرَة بالقاصرة، وهي مَا لَا تُوجد في غير محل النَّص؛ كالثمنية في النَّقْدَيْنِ عِنْد أَكثر أَصْحَابنَا وَالْحَنفِيَّة خلافًا للشافعي".

هذا الشرط الثاني: وهي أن تكون متعدية؛ يعني أنها متعدية لمحل النص إلى غيره، يُقابل ذلك القاصرة، القاصرة هي التي لا تتعدَّى.

انظر معي: هذه المسألة مسألة مهمة جدًّا وهي: قضية التعليل، التعليل إذا كانت العلة قاصرةً فإنها لا تتعدَّى إلى غيرها؛ لأنها قاصرة عليها، ومثَّلوا لذلك بمثالٍ مشهور: فإنهم ذكروا أن العلة في الذهب والفضة إنما هو غلبة الثمنية، قالوا: وغلبة الثمنية لا تصدُق إلا على الذهب والفضة، فلا يُقاس عليهما غيرهما من الأثمان وإن تواضع الناس عليها.

وأما الذين يقولون: إن العلة في الذهب والفضة مطلق الثمنية فيقولون: إنها علة متعدية، فإذا تواضع الناس في زمنٍ من الأزمان على شيءٍ معينٍ أنه ثمنٌ تُقوَّم به السلع، ونحن عندنا قاعدة وردها القاضي وأوردتها لكم في [كتاب البيع]: أن الثمن يُعرَف بدخول الباء عليه، فيقول: (اشتريت بعشر ريالاتٍ) ونحو ذلك، فيكون الثمن حينذاك، هذه الثمنية تنتشر لها علة الربا فيكون حينئذٍ يجري فيها الربا، هذا معنى القصور والتعدِّي، لا بد ان تكون العلة متعدية، إذا قلت: بالقصور فلا قياس.

وهذا معنى قوله: (**فَلَا عِبْرَة بالقاصرة**) أي العلة القاصرة (**وهي مَا لَا تُوجد في غير محل النَّص؛ كالثمنية في النَّقْدَيْنِ**) أي غلبة الثمنية، وأما إذا قلت: إن العلة هي مطلق الثمنية وهو القول الذي عليه الفتوى وعليه كثير من أهل العلم، المجامع كلها على أنها مطلق الثمنية فتكون علَّة ماذا؟ متعدية؛ كالأوراق النقدية من الريالات، والدولارات، والجنيهات، والدراهم كلها داخلةٌ فيها.

قال: (**عِنْد أَكثر أَصْحَابنَا**) **أي أصحاب أحمد** (**وَالْحَنَفِيَّة خلافًا للشافعي**) **ما الفرق بينهما؟**

الشافعي يقول: إن العلة القاصرة التي لا تتعدَّى غير المحل الذي وردت فيها يصح التعليل بها، فحينئذٍ تبقى حُجَّةً فيما عدا المحل، هذا كلامه فتبقى علَّة صحيحة.

✍ "واخْتلفت في اطراد الْعلَّة وَهُوَ: اسْتِمْرَار حكمهَا في جَمِيع محالها، فاشترطه الْأَكْثَر خلافًا لأبي الْخطاب وَغَيره".

هذه مسألة الشرط الرابع: وهو اطراد العلة بمعنى ألا يكون لها استثناءات، بمعنى أنها موجودة في جميع الصور الفروع وليس لها استثناء، هي متعدية لغير حكم الأصل، لكن هل يلزم وجودها في جميع

الصور أم لا؟ هذه فيها وجهان وهما وجهان متقدِّمان، حكى هذين الوجهين: أو حفص البرمكي قبل القاضي ونقل كلامه القاضي وابن قدامى وغيرهم، وقد ذكر أبو الخطاب أن كلام أحمد يحتمل الوجهين عمومًا، فكلام أحمد يحتمل الوجهين.

إذن معنى اطراد العلة هل هي لازمة أم لا؛ يعني هل يلزم ألا يتخلَّف عنها صورةٌ أم لا؟ ولذلك قال: (**وَهُوَ**) أي اطرد العلة: (**اسْتِمْرَار حكمهَا**) أي الحكم الذي أنتجته في الفرع (**في جَمِيع محالها**) فحيث وجد حكم العلة في كل محل أي يلزم وجود حكم في كل محلٍ وجدت فيه العلة، فإذا تخلَّف في بعض الصور علمنا أنها مطردة.

قال المصنف: (**اشترطه الْأَكْثَر**) ومن هؤلاء القاضي وغيره كلهم اشترطوا أنه لا بد أن تكون مطردةً، قال: (**خلافًا لأبي الْخطاب وَغَيره**) وممن لم يشترطه أيضًا الحنفية والمالكية والشافعية فكلهم لا يرون الاشتراط.

عندي هنا مسألتان قبل أن أنتقل إلى المسألة التي بعدها: أن هذه المسألة لا بد فيها من تحرير محل الخلاف، وقد بيَّن الشيخ تقي الدين الخلاف في هذه المسألة، فذكر أن العلل نوعان:

النوع الأول: عللٌ يُستدل عليها بالطرد المحض، فحينئذٍ إذا اختلت صورةٌ من صورها نقضتها، فحينئذٍ يلزم اطراد العلة وعدم فوات الحكم في أيٍّ من محالها؛ لأنها مبنية على الطرد المحض في الاستدلال وهو الدرس القادم سنتكلم عنه وهو مسالك العلة، فإذا اختل سقط المستدَل به.

الحالة الثانية قال: العلل التي يُستدل عليها بالنص أو بالتأثير أو بالمناسبة فهذا هو محل الخلاف دون الأولى، فالأولى يجب ألا يكون فيها خلاف.

وقد رجَّح الشيء تقي الدين القول الثاني: وهو أن اطراد العلة ليس بلازم؛ فقد يجوز استثناء بعض الصور، وهذا الذي يُسميه العلماء مسألة تخصيص العلة، ومسألة تخصيص العلة من المسائل المهمة جدًّا، وقد بيَّن الشيخ تقي الدين في رسالة له سماها [قاعدة في الاستحسان] أن طريقة فقهاء الحديث؛ كالشافعي وأحمد وغيرهم القول بتخصيص العلة، وأن أكثر النصوص عن الإمام أحمد تدل على ذلك، وهذا الذي جزم به الأكثر، بل قال الطوفي في شرح [التائية] لشيخ الإسلام ابن تيمية شرح التائية له قال: "إن هذا هو الحق".

وهذه المسألة مسألة تخصيص العلة يعني هي ثمرتها في ماذا؟ في ضبط العلل، وتعريف ما الذي يُبنى عليه الحكم، وهل هي مخصصةٌ ببعض الأجزاء أم لا؟ وتخصيصها في هذه الحال يجعلها علةٌ كاملة، فنقول: هي العلة كذا فيكون بمثابة القيد فيها.

الشرط الرابع:

"وفي تَعْلِيل الحكم بعلتين أو عللٍ كُلٍ مِنْهَا مُسْتَقل أَقْوال: ثَالِثهَا للمقدسي وَغَيره وَيجوز في المنصوصة لَا المستنبطة، وَرَابِعهَا عَكسه، ومختار الْإِمَام يجوز وَلَكِن لم يَقع".

هذا هو الشرط الرابع وهو: هل يلزم أن تكون العلة واحدةً أم يجوز أن تكون العلل متعددة؟ يقول الشيخ: **(وفي تَعْلِيل الحكم)** المراد بالحكم هنا الحكم الواحد؛ لأنه إذا كان التعليل لحكمين فإنه بإجماعٍ يجوز بعلَّتين.

مثال ذلك: القتل لزيد والقتل لعمرو، يُقتل زيدٌ قِصاصًا، ويُقتل عمروٌ لكونه محصنًا وقد زنا، فهنا عُلِّل بعلَّتين؛ لأن الحكم مختلف، هنا قُتل لأجل كذا وهنا قُتِل قتلًا مختلفًا.

قالوا: **(وفي تَعْلِيل الحكم)** عرفنا فائدة كلمة الحكم، **(بعلتين أَو عللٍ)** تعبير المصنف **(بعلتين أَو عللٍ)**:

- يشمل أن يُعلل بالعلتين معًا في وقتٍ واحد فيكون مركبًا من جميعهما.
- ويشمل كذلك أن تكون العلتين على سبيل البدل.

مثال البدل: نقول: انتقض وضوؤه بخروج شيءٍ من دبره وبمسِّه فرجه، فهاتان علتان على سبيل البدل وكل واحدةٍ منهما علَّة انتقاض الوضوء، وقد ذكر ابن مفلح أن ظاهر كلام الأصحاب الأمرين؛ لأنهم لم يُقيِّدوها بالمعيَّة، وإنما قيَّدها بالمعيَّة فقط الخلاف في المسألة قيَّدها بذلك الآمدي فقط، ولكن ظاهر كلامهم الإطلاق.

قال: **(كُلٍّ مِنْهَا مُسْتَقل)** كلٌّ منها: أي كلٌّ من العلتين مستقلة عن الأخرى، قال المصنف: **(فيها أقوال)** أورد المصنف أربعة أقوال:

- اثنين أغفلهما لظهورهما.
- واثنين ذكرهما.

القول الأول الذي لم يورده المصنف: وهو جواز التعليل بعلتين، وهذا القول هو قول أكثر أصحاب الإمام أحمد، ممن قال به: القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين في [اقتضاء الصراط المستقيم]، وابن الحافظ، والطوفي، وصحَّحه المرداوي، وقال: "إنه قول أصحابنا والأكثر وأن كلام أحمد يقتضيه"، وقال الجرَّاعي: "إنه قول علمائنا"، وهو قول أكثر ولا شك.

القول الثاني: أنه لا يجوز التعليل بالعلَّتين مطلقًا، وبناءً على ذلك: فإن كانت على سبيل البدلية نقول: ننظر للأقوى منهما فتكون هي العلة والثانية ليست بعلَّة، فنُغلِّب إحدى العلَّتين فتكون هي العلَّة دون الثانية، وهذا القول قال به متقدِّمو المالكية الذين ألَّفوا في الأصول منهم، وهو قول ابن الباقلَّاني، وأبو المعالي الجويني فيما نُقِل له، لكن سيأتي إن شاء الله كلام لأبي المعالي بعد قليل مخالف، وقد نسب في [المسوَّدة] لابن عقيل هذا القول مع أنه صرَّح بخلافه في الواضح، ولكن أخذه [المسودَّة] من مفهوم كلامه لما نقل كلام له قال: "ومفهوم هذا الكلام أنه لا يجوز التعليل بالعلَّتين".

القول الثالث هو الذي أورده المصنف قال: **(وللمقدسي)** المراد بالمقدسي كما نعلم اصطلاح المصنف أنه أبو محمد الموفق، وأما إذا قالوا: أبو الفرج المقدسي وهو الشيخ أبو الفرج الشيرازي الذي سكن المقدس وهو أول من أدخل مذهب أحمد للشام.

يقول: **(للمقدسي وَغَيره)** طبعًا مراده بغيره الذين وافقوه في هذا القول ومنهم الغزالي، فإن الغزالي يرى هذا الرأي وجماعة منهم الرازي وغير.

قالوا: **(يجوز في المنصوصة لَا المستنبطة)** يعني يجوز التعليل بعلَّتين:

- إذا كانت العلَّتان منصوصتين.
- وفي معنى المنصوصتين المجمَع عليهما.
- أو تكون إحداهما منصوصة والأخرى مجمع عليها.
- أو كانت إحداهما منصوصة والأخرى مستنبطة كذلك.

قوله: **(لَا المستنبطة)** فلا يجوز التعليل بعلَّتين مستنبطتين، **هذا القول الثالث**.

قال: **(وَرَابِعهَا عَكسه)** أي أنه يجوز التعليل بعلَّتين إذا كانتا مستنبطتان ولا يجوز أن تكون منصوصةً، وهذا القول أورده ابن الحاجب في المختصر ولم يُسمِّ قائلها.

ثم قال الشيخ: (**ومختار الإمَام**) قوله: (**ومختار الإمَام**) المراد بالإمام هنا إمام الحرمين الجويني: (**يجوز**) أي يجوز التعليل بعلَّتين (**وَلَكِن لم يَقع**)، قوله: (**يجوز**) أي يجوز عقلًا ويجوز شرعًا، (**وَلَكِن لم يقع**) أي لم يقع في الشرع من هذا التعليل شيء، وهذا القول المنسوب لإمام الحرمين هو الذي نقله ابن الحاجب ونقله عنه المصنف، وأما الآمدي فقد نقل عن إمام الحرمين خلاف ذلك وهو القول الذي ذكرناه قبل قليل، وكلام إمام الحرمين في [البرهان] عبارته يقول: "ليس ممتنعًا عقلًا وتسويغًا ونظرًا إلى المصالح الكلية، لكنه ممتنعٌ شرعًا، وهذه العبارة هي التي جعلت الصفي الهندي يُرجِّح نقل ابن الحاجب على نقل الآمدي الذي هو أصلًا من الحاجب.

إذن الأصل في هذه المسألة والصحيح: أنه يجوز التعليل بعلَّتين وأكثر.

"ثمَّ اخْتلف الْقَائِلُونَ بالوقوع إِذا اجتمعت؛ فَعِنْدَ بعض أَصْحَابنَا وَغَيرهم كل وَاحِد عِلّة".

(**ثمَّ اخْتلف الْقَائِلُونَ بالوقوع**) أي جواز التعليل بعلَّتين (**إذا اجتمعت**) أي اجتمعت العلَّتين، هذا هو المشهور عنهم أن كل واحدٍ منهما علَّة، فيصح التعليل بكل واحدةٍ على سبيل الانفراد من العلل.

مثاله: لما نهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن بيع السمك في الماء، نقول: النهي عن بيع السمك في الماء معلَّلٌ بأكثر من علَّة:

- معلَّلٌ بعدم القدرة على التسليم.
- ومعلَّلٌ بعدم المِلك على المشهور من المذهب؛ لأنه غير مملوك.

فكل واحدٍ منهما علَّة فيكون علَّةً منفصلة، فتقيس على كل علَّةٍ ما ناسبها.

"وقيل: جزء عِلَّةٍ".

قال: (**وَقيل: جزء عِلَّةٍ**) فيكون علَّة مركبة منهما جميعًا والأول هو الأشهر.

"واخْتارهُ ابْن عقيل، وَقيل: وَاحِدَة لَا بِعَينهَا".

(**وَاحِدَة لَا بِعَينهَا**) وهذا مبني على أنه الأصل التعليل بالواحدة، ولكن لا نُعيِّنها منهما، ولكن الأقرب الأول: وهو أن كل واحدةٍ منهما تكون علَّة فيصح التعليل بها ابتداءً.

"والْمُخْتَار: تَعْلِيل حكمين بعلَّةٍ بِمَعْنى الْباعِث".

يقول: (**وَالْمُخْتَار**) أي من أول الكلام (**تَعْلِيل حكمين بعلَّةٍ بِمَعْنى الْبَاعِث**) أي أن العلة تكون باعثةً.

"وأما الأمارة فاتفاق".

وأما الأمارة باتفاقها من باب تحرير النزاع في مسألة تعليل الحكمين بعلَّةٍ واحدة.

"وَالْمُخْتَار: أَلَّا تتأخر عِلّة الأَصْل عَن حكمه".

هذا أيضًا من الشروط وقول تعبير المصنف: (بالمختار) يدل على أن المسألة فيها خلاف، فهذه من الشروط وهو: هل يلزم ألا تتأخر علة الأصل عن حكمه أو لا؟ هذه المسألة فيها قولان:

القول الأول: هو الذي قدَّمه المصنِّف وهو قول أكثر أهل العلم: أنه يُشترط ألا يكون ثبوت العلَّة متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل المقيس عليه كما جزم به المصنف، وخالف في هذه المسألة بعض العراقيين.

"ومن شَرطهَا: أَلَّا ترجع عَلَيْهِ بالإبطال".

قوله: (**وَمن شَرطهَا**) **هذا هو الشرط السادس ربما أو السابع من شروط العلَّة**: (**أَلَّا ترجع عَلَيْهِ بالإبطال**) يعني يجب ألا ترجع، هنا الضمير قلنا: إنه عائد للعلة المستنبطة فقط، وأما العلة المنصوص عليها فلا وجود لعلةٍ منصوصٍ عليها ترجع عليه الأصل بالإبطال، وإنما هذا عائدٌ للعلة المستنبطة فقد.

قوله: (**أَلَّا ترجع عَلَيْهِ**) أي لا ترجع على الأصل بالإبطال؛ لأنه إذا أبطلت الأصل وهي مستنبطةٌ من الأصل، فإذا رجعت عليه بالإبطال فإنها حينئذٍ تكون باطلة.

مثال ذلك: لو أن شخصًا على سبيل المثال علَّل علَّة الذهب والفضة في الذهب والفضة بكونها أو علل في الأربعة الأصناف الباقية عللها بكونها مكتاةً في كل مكان، فنقول: إن هذا ليس كذلك فإن بعض المذكور ليس مكتاةً في كل مكان.

"وأَلا تخَالف نصًّا أَو إِجْمَاعًا".

هذا الشرط لا شك فيه، يجب ألا تخالف العلة النصوص الشرعية، فكل هذه الشروط الأمثلة ستأتينا إن شاء الله عندما نتكلم عن قوادح القياس، ستأتينا أمثلة لها وبكثرة.

"وأَلا تَتَضَمَّن المستنبطة زِيَادَة عَلى النَّص".

يعني أنه يلزم ألا تتضمن العلَّة المستنبطة إثبات حكمٍ في الأصل غيرما أثبته النص، فإن أثبتت حكمًا زائدًا على ما ورد به النص فإنه يدل على أن العلة حينئذٍ غير صحيحة.

مثال ذلك: لما جاء حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في قوله: «لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ» فعُلِّلت الحُرمة بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين، فيلزم التقابض في ذلك مطلقًا؛ يعني لو علَّلوا الأربعة بأن الوزن فإنه ينبني على أن العلة في الأربعة الباقية الوزن الرجوع على الأصل بالبطلان؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أجاز بيع الذهب والفضة بأحد الأصناف الأربعة من غير تقابض، فيجب أن نقول: إن الأصناف الأربعة لها علَّةٌ مختلفةٌ عن علة الذهب والفضة، فإذا علَّلت الأربعة بنفس العلَّة التي عُلِّل بها الذهب والفضة فإننا نقول: إن العلة باطلة.

ولذلك أجمع العلماء على أن الأموال الربوية قسمان:

- الذهب والفضة وما قيس عليهما.
- والأصناف الأربعة الباقية وما قيس عليها القسم الثاني.

"وأن يكون دليلها شَرْعِيًّا".

قول المصنف: (**وأن يكون دليلها شَرْعِيًّا**) نقلها المصنف من ابن الحاجب وهو موجود في بعض النسخ وليست في جميعها، وذكر هذا الشرط جماعة من أصحاب أحمد كابن مفلح والمرداوي وغيرهما، ومعنى هذا: أنه لا بد أن يكون دليل العلة شرعي وليس عقلي، فلا بد أن يكون المستند شرعي باعتبار الشارع له وهي المسالك التي ستأتينا إن شاء الله، نعم المسالك منها مسالك عقلية لكن أصلها الشرع، مبنية على الشرع، وهذا يدلنا على أن العلة العقلية لا أثر لها في القياس الشرعي.

"ويجوز أن تكون الْعِلَّة حكمًا شَرْعِيًّا عِنْد الْأَكْثَر".

هذه المسألة وهي مسألة: صفة العلة هل لا بد أن تكون وصف أم يجوز أن تكون حكمًا؟

- الوصف واضح عندما نقول: (إن الخمر فيها شدَّة مطربة) هذا وصف الشدَّة.
- وأما إذا ذكرت الحكم مثل قولنا السابق أو مثلما يقول الفقهاء: مَن صحَّ منه كذا صحَّ كذا في قولهم: (مَن صحَّ طلاقه صحَّ ظِهَاره، مَن صحَّ تبرُّعه صحَّ بيعه) فحينئذٍ صارت حكمًا العلة.

- ويصح أيضًا أن تكون اسمًا حينما نقول: هي أحد الحدثين أو إحدى الطهارتين، إزالة الحدث أو إزالة الخبث هي أحد الطهارتين فتأخذ حكم الثانية.

إذن قوله: **(وَيجوز أَن تكون الْعلَّة حكمًا شَرْعِيًّا)** يدلنا على أن العلة:

- تكون وصف باتفاق.
- ويجوز أن تكون حكم وذكرت لها مثالًا عن الأكثر.
- ويجوز كذلك أن تكون اسمًا وتذكرت له مثالًا وهو عند الأكثر.

"وَيجوز تعدُّد الْوَصْف ووقوعه عِنْد الْأَكْثَر".

نقِف عند هذه المسألة قال: **(وَيجوز تعدُّد الْوَصْف ووقوعه عِنْد الْأَكْثَر)** يعني يجوز أن تكون العلَّة الواحدة فيها وصفان، هذا غير التعليل بعلَّتين، هي علَّة واحدة، ولكن هذه العلَّة فيها وصفان.

مثاله: عندما نقول: إن القصاص يكون ثابتًا حينما تكون الجناية قتل عمدٍ عدوانًا، فركَّبنا العلة من أمرين: العمد، والعدوان؛

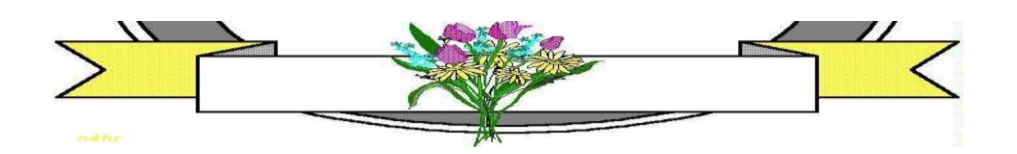
- فالعمد هو أن يكون قاصدًا للفعل.
- والعدوان هو أنه مع قصده للفعل يكون معتديًا في تصرُّفه غير مأذونٍ له به لا على سبيل الإباحة، أو من باب أولى على سبيل الوجوب أو الندب؛ كأن يكون قد فعل ما له فعله.

فحينئذٍ نقول: أن العلة لا يلزم أن تكون وصفًا واحدًا، بل قد تكون وصفًا مركَّبًا من جزئين، هذا خلاف التعليل بعلَّتين، فهما علتان منفصلتان، ولذلك عبَّر هناك: كل واحدةٍ منهما مستقلة عن الأخرى وليستا جزءًا من بعضهما.

باقي عندنا شروط الفرع وهي قصيرة جدًّا لكن نجعلها في الدرس القادم؛ لأني أرى أني أطلت على الإخوان وأغلب الإخوة مل من درس اليوم، أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- للجميع التوفيق والسداد، وصلِّ الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وصلِّ الله وسلَّم بارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *





بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الخامس والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسالك إثبات العلة".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:

بعدما ذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أركان القياس وشروط كل ركنٍ، ومنها شروط العلة، شرع بعد ذلك في ذكر (**مسالك إثبات العلة**).

والمسالك جمع مسلكٍ وهو الطريق.

طالب: ....

الشيخ: (ومن شرط الفرع) ما تكلمنا عنه؟ طيب، تقرأه يا شيخ.

طالب: بس، غير موجودة عندي.

الشيخ: غير موجودة عندك.

طالب: قال -رَحِمَهُ الله-:

"ومن شرط الفرع: مساواة علته؛ علة الأصل ظنًّا، كالشدة المطربة في النبيذ".

الشيخ: طيب، نأخذها واحدة واحدة. ليست معك في الأوراق الأولى أن هذا فيه سقط.

طالب: ....

الشيخ: لا الأوراق الماضية، ليست معك؟ طيب، خلاص خلينا نرجع لها فيما بعد.

نرجع للمسالك ثم نعود لها فيما بعد.

قول المصنف: (**مسالك إثبات العلة**).

قلنا: إن (**المسالك**) جمع مسلكٍ وهو الطريق؛ أي طريق إثبات العلة، وطرق إثبات العلة من المباحث اللطيفة المهمة التي بها يُكشَف الحديث عن العلة، فهي الطريق لإثباته، وقد ذكر العلماء أنه

كما أن الحكم يحتاج إلى دليل، فإن العلة تحتاج إلى دليل، وهذه المسالك التي سنتكلم عنها الآن هي أدلة إثبات العلة.

"الأول: الإجماع".

قول المصنف: (**الأول**) بدأ المصنف في أول مسالك العلة وهو (**الإجماع**):

- وقد وافق المصنف في بداءته بالإجماع ابن مفلحٍ وابن حمدان، وابن قاضي الجبل، وهم قد تبعوا في ذلك ابن الحاجب، وقبلهم الآمدي.

- بينما هناك طريقة ثانية وهي طريقة أبو الخطاب وغيره حيث قدموا النص على الإجماع وفاقًا لطريقة الرازي، وسبب تقديمهم الإجماع على النص أنهم يقولون: إن الإجماع أقوى من حيث قطعية الدلالة على الحكم، فلذلك يُقدَّم، ومن قدَّم النص فله نظرٌ آخر، وقوله: (**الإجماع**)، (**الإجماع**) المراد به أن يكون مسلكًا لإثبات العلة؛ بمعنى أن الأمة تجتمع على أن هذا الحكم علته كذا، فتبيَّن العلة بالإجماع، وقد مثَّلوا لذلك بأمثلة.

فمن الأمثلة التي أوردوها: قالوا: إن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حينما نهى عن قضاء القاضي وهو غضبان، فإن العلة بإجماع هي انشغال ذهنه أو عقله عن القدرة على التفكير.

- ومن ذلك إجماعهم على أن الصغير المولى عليه في ماله العلة في التولية عليه الصغر، وبناءً على ذلك فيقاس عليه التولية عليه في النكاح، ويقاس على الغضب هناك كل ما كان مشغلًا للذهن.

➤ **والعلماء -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عندما تكلموا على مسألة الإجماع هل هو مسلكٌ من مسالك العلة؟**

خالف بعض الأصوليين وقالوا: لا يمكن أن يكون الإجماع مسلكًا من مسالك العلة، **والسبب**: قالوا: لأن من الفقهاء من لا يرى تعليل الأحكام، كالظاهرية فإنهم لا يرون العلل، وإنما ينفون التعليل الذي رتبوا عليه نفي القياس، قالوا: فإذا كان بعض الفقهاء لا يرون التعليل، فمفهوم ذلك أنه لا يمكن أن توجد علةٌ مجمعٌ عليه؛ فلذلك لا يوجد مثالٌ على علةٍ مجمعٍ عليها. هذا كلام بعض الأصوليين.

ورد عليهم بعضهم، فقالوا: إن من نفى تعليل الأحكام وهم الظاهرية، ولم يحتجوا بالقياس، قالوا: إنهم غير معتدٍّ بهم؛ ولذا فإن الذين تكلموا عن الاعتداد بالظاهرية في كتب الأصول بحثوا: هل الظاهرية

يعتد بقولهم أم لا هنا في مسلك الإجماع الذي هو أحد مسالك إثبات العلة القياسية. وممن نفى ذلك أو تكلم عنه الإمام الحرمين الجويني في [البرهان]، وقد أورد هذا الاستشكال والإيراد عليه.

"الثاني: النص".

بعد ما أنهى المصنف الإجماع مع الإيجاز فيه؛ لأنهم يقولون: إن الأمثلة على العلل المجمع عليها قليلة جدًّا، انتقل بعد ذلك للمسلك الثاني وهو النص، **والمراد بالنص ثلاثة أمور:**

- **أولًا:** ما يكون من كلام الله -عَزَّ وَجَل-.
- **والثاني:** ما يكون من كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.
- **والثالث وهو الذي يحتاج إلى تفصيل:** ما يكون من قول الصحابي.

فإن بعض الصحابة قد ينصون على العلة، فحيث قلنا: إن قول الصحابي حجة، فهل يكون نصه على العلة حجةٌ أم لا؟

ذكر أبو البركات: أن بعض محققي الشافعية كأبي الطيب الطبري، قال: إنما نصَّ الصحابيُّ على أنه علة أولى من غيره من العلل المجتهد فيها، قال: مع قوله بأن قول الصحابي ليس بحجة، قال: {وأما أبو الخطاب وغيره من أصحاب أحمد} هذا كلام أبي البركات، يقول: {وأما أبو الخطاب وغيره من أصحاب الإمام أحمد فظاهر كلامهم أنهم يجعلون تعليل الصحابي كالنص، لم يصرحوا}، وهذا كلام أبي البركات {وإنما ظاهر كلامهم حيث مثلوا بما علل به الصحابي في مسلك النص}.

"فمنه صريح في التعليل نحو ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً﴾[الحشر:٧]، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾[المائدة:٣٢]، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾[سبأ:٢١]".

شرع المصنف بعد ذلك في تقسيم النصوص التي تكون مسلكًا من مسالك العلة، فقسمها إلى قسمين:

- الصريح.
- والإيماء.

وتقسيم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- النص الذي يدل على العلة إلى قسمين هذه طريقة أكثر أصحاب الإمام أحمد كما قال ذلك المرداوي.

والطريقة الثانية: تقسيم النص إلى ثلاثة أقسام:

◎ صريحٌ.

◎ وظاهرٌ.

◎ وإيماءٌ.

فيكون ثلاثةً بدل القسمين. وهذه هي طريقة القاضي أبي يعلى وبعض تلامذته كابن البنا، وغيرهم، **وأما الأكثر كما قال المرداوي:** فإنهم على الطريقة الأولى وهو التقسيم إلى قسمين.

والخلاف بينهما لفظي: فإن الذي يجعل القسمة ثنائية يجعل الصريح منه ما هو ظاهرٌ، ومنه ما هو نص كما بيَّن ذلك ابن قاضي الجبل.

بدأ المصنف بالقسم الأول وهو الصريح:

فقال: (**فمنه**)؛ أي من النص الذي يكون مسلكًا للعلة (**صريحٌ في التعليل**)؛ أي أنه يدل على التعليل ولا يحتمل غيره، والصراحة في التعليل تكون من وجود بعض أدوات التعليل مثل (كي، ولام التعليل، ونحو ذلك من الأدوات).

ولذلك مثَّل المصنف له بأمثلة:

- فقال: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[الحشر:٧] فهذه الآية فيها تصريحٌ بالعلة في قوله: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً**﴾[الحشر:٧] فالله -عَزَّ وَجَل- لما ذكر آية الفيء، وجعل لبعض الناس سهمًا في هذا الفيء قال: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ**﴾[الحشر:٧].

- والمثال الثاني: في قوله أداته (﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ**﴾**[المائدة:٣٢]**).

- والثالث في قوله: (﴿**إِلَّا لِنَعْلَمَ**﴾**[سبأ:٢١]**).

فإن هذه الأدوات الثلاث وغيرها كلها من أدوات التعليل الصريحة.

✍"**فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة، نحو (لم فعلت؟ فيقول: لأني أردت). فهو مجاز**".

يقول: (**فإن أضيف**)؛ أي فإن أضيف الحكم الوارد في النص الشرعي (**إلى ما لا يصلح علةً**)؛ أي إذا أضيف بأحد الأدوات الصريحة في التعليل، إذا أضيف لوصفٍ بإحدى الأدوات الصريحة في التعليل، وكان هذا الوصف لا يصح أن يكون علةً، فإنه في هذه الحالة يكون مجازًا.

ومثَّل له المصنف في قوله: إذا سئل الرجل: (**لم فعلت كذا؟ فيقول ذلك الرجل: لأني أردت**)، فقوله: (**لأني أردت**) دخلت عليها لام التعليل وهو صريحةٌ في التعليل، فسياقه يدل على أنه علة، لكن

لا يصح أن نجعل الإرادة علةً؛ لأن الإرادة هي ليست بعلة، وإنما العلة يجب أن تكون أمر منفصل عن الفعل، والإرادة هي منشأ الفعل. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، قالوا: لأن الإرادة ليست مصلحة، والأصل في العلة أن تكون باعثةً مشتملةً مصلحة، ودرء مفسدة.

"أما نحو: «إِنَّهَا رِجْس»، «إِنَّهَا لَيْسَت بِنَجِس، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين» فصريح عند القاضي وغيره".

هذه المسألة اختُلِف أهي من الصريح، أم أنها من الإيماء، أم أنها ليست تعليلًا بالكلية؟ ففيها ثلاثة أقوال، وإنما اكتفى المصنف بقولين.

➤ **وقبل أن أبدأ بهذه المسألة أريد أن أذكر عنوانها، فإن هذه المسألة هو ورود (إنَّ) المكسورة المشددة أو المضعفة، فإن (إنَّ) هذه هل تكون للتعليل أم لا؟**

عامة اللغويين يقولون: إنها للتعليل، وأغلب الأصوليون كذلك، ولم يخالف في كونها للتعليل إلا ابن الأنباري، ووافقه بعض المتأخرين، أو بعض الأصوليين، ومنهم القرافي، فإن القرافي في [نفائس الأصول شرح المحصول] جزم بأن إنَّ المكسورة المشددة ليست للتعليل، وإنما هي لتحقيق الفعل.

وأما أصحاب أحمد فكلهم على أنها للتعليل، ولكن لما قالوا: إنها للتعليل. **انقسموا إلى قسمين:**

- **فبعضهم يقول**: إنها صريحة. وبناءً على كونها صريحةً فلا يمكن صرفها عن ذلك.
- **ومنهم من يقول**: إنها إيماء، وسيأتي في كلام المصنف.

ذكر المصنف مثالين على (**إنَّ**) المثقَّلة، فقال: (**نحو**: «**إِنَّهَا رِجْس**») هذه مثال لـ(**إنَّ**) للتعليل، فإن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما استجمر **أُوتِيَ بِعَظْمٍ، فقال**: «**إِنَّهَا رِجْس**» فدل على أنها ليست بمطهِّرَة، **وبناءً عليه** فإن من استجمر بعظمٍ، أو بروثٍ ولو كان طاهرًا لكونه من مأكول اللحم، فإنه لا يطهر المحل؛ لأن الاستجمار طهارةٌ حكمية، وليست طهارةً حقيقية كالاستنجاء، **وبناءً عليه** فلا بد أن تكون بشيءٍ مباح، وهذا من باب التعليل، بمعنى أنها لا تكون كذلك.

المثال الثاني في قوله: («**إِنَّهَا لَيْسَت بِنَجِس، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين** ») **محل الشاهد**: (**إنَّ**) ثانية وليست (**إنَّ**) الأولى، في قوله: («**إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين**»)، أما (**إن**) الأولى («**إِنَّهَا لَيْسَت بِنَجِس**»)

فهذه ليست (**إن**) التعليلية، وإنما هي يعني للتأكيد، لتأكيد النفي؛ بمعنى إثبات العكس؛ أي أنها طاهرةٌ («إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين»).

ووجه التعليل في هذا الحديث: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لما رأى هرة فيما رواه أبو قتادة عنه سئل عن نجاستها وعن سؤرها فقال: «إِنَّهَا لَيْسَت بِنَجِس» هذا الحكم «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين» هذه (إنَّ) التعليلية، فالعلة فيها أنها من الطوافين، **وبناءً على ذلك**، فكل ما كان مشاركًا لها في هذا الفعل وهو الطوافة، فإنه لا يكون سؤره نجسًا، ولا تكون نجسةً بالكلية، فلا تكون نجسةً.

ولأصحاب أحمد طريقتان:

- **فمنهم من يقول**: يكتفى بهذا الوصف وهو الطوافة، **وبناءً عليه** فكل ما كان مباشرًا للآدميين فإنه طاهر في الحياة.
- **الأمر الثاني**: وهذه طبعًا الرواية الثانية من مذهب أحمد: الأمر الثاني: أن من يقول: إنها العلة مركبةٌ من وصفين: الوصف الأول: الطوافة، ويزيدها وصفٌ آخر، وهو أنها تكون بحجم الهرة فما دون.

وهذا هو المشهور: فلا بد أن تكون بحجم الهرة فما دون، **وبناءً عليه**، فعلى مشهور المذهب، فما كان بحجم الهرة فما دون، وكان يطوف على الآدميين يدخل بيوتهم سواءً برضاهم أو بدون رضاهم فإنه يكون طاهرًا، وسؤره يكون طاهرًا، **بل وعلى المذهب** أن جلده إذا دُبِغَ فإنه يجوز استعماله في الجامدات، فجلد الهرة يجوز استعماله على مشهور المذهب عند المتأخرين؛ لأنه طاهرٌ في الحياة؛ ولذلك يفرقون بين الطاهر في الحياة، والطاهر مطلقًا الذي يطهر بعد الوفاة بالتذكية، وأما هذا فلا يطهر بالتذكية.

قال الشيخ: (**فصريحٌ عند القاضي وغيره**)؛ أي أن القاضي جزم بأنه من الصريح.

وقوله: (**وغيره**) ممن صرح بأنه من الصريح أبو الخطاب وابن عقيل، فقد جزموا بأنه من الصريح.

قال: (**وإن لحقته الفاء**)؛ أي دخلت الفاء مع إنَّ كما لو قال مثلًا: (**فإنها رجسٌ**) أو قال: (**فإنها ليست بنجسٍ**)، أو قال: (**إنها ليست بنجسٍ، فإنها من الطوافين**) قال المصنف: (**فهو آكد**):

- لاجتماع نوعين من أنواع الإيماء للعلة، وهو الترتيب بالفاء.
- والأمر الثاني: وجود إنَّ.

ومن الأمثلة التي أوردها العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- لاجتماع الفاء مع إنَّ:

أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما وقصت رجلًا محرمًا دابته، قال: «**لَا تُخَمِّرُوا رَأْسَه، فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا**»، قوله: «**فَإِنَّه**» هذه العبارة جمعت أمرين من الإيماء الفاء، وإن التعليلية، فهي آكد في التعليل، فالعلة من النهي عن تغطية الرأس أنه بقي إحرامه، فهو مُحرِم.

ونستفيد من هذه العلة: أنه لو ثبتت زيادة «**لَا تُخَمِّرُوا رَأْسَه ولا وجهه**» لقلنا: إن الرجل المحرِم يَحْرُم عليه تغطية وجهه؛ لأنه ملبٍّ، لأنهم مُحرِم، ولكن أحمد ضعَّف هذه الزيادة، وقال: {إنها منكرة} يعني تفرد بها سفيان بن عيينة، وإن رواها يعني من اشترط الصحيح في كتابه.

قال: (**وإيماءٌ عند غيره**) أي وإيماءٌ عند غير القاضي وأبي الخطاب، وممن قال بأنها إيماء. الطوفي وغيرهم.

"ومنه إيماءٌ، وهو أنواع".

قال: (**ومنه**)؛ أي ومن النص الذي يكون مسلكًا للعلة (**إيماءٌ**)؛ يعني ما يكون غير صريح، والمراد بـ(**الإيماء**) هو أن يكون التعليل ليس صريحًا من مدلول اللفظ، وإنما مأخوذٌ من لازمه؛ أي من لازم اللفظ، فتكون الدلالة على العلية دلالةٌ إلتزامية، وليست دلالةً لفظية. نبَّه إلى هذا الملحظ الآمدي وغيره.

وهذا النوع المصنف سماه (**الإيماء**) وبعض الأصوليين ومنهم أبو الخطاب يسميه {التنبيه} **فيجعل الأنواع نوعين:**

- النص الصريح.
- والتنبيه.

ومنهم من يجمع بين العبارتين فيقول: {الإيماء والتنبيه} والمعنى واحد، **إذن فتكون له ثلاثة أسماء:**

- الإيماء.
- والتنبيه.
- والجمع بينهما، فيقال: الإيماء والتنبيه.

"الأول: ذكر الحكم عقيب وصف بالفاء نحو ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا﴾[البقرة:٢٢٢]".

(**الإيماء**) كثير جدًّا أنواعه، وقد أورد المصنف نحوًا من ستة أنواعٍ له، قال: (**الأول**)؛ أي الأول من صيغ الإيماء (**ذكر الحكم عُقَيْب وصف بالفاء**).

قوله: (**ذِكر الحكم**) هذه الكلمة تشمل كل حكمٍ مذكورٍ يكون حجةً، **وبناء على ذلك** فيشمل ما يكون من كلام الله -عَزَّ وَجَل-، ومن كلام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ومن قول الصحابي، ومثاله في قول الصحابي؛ لأن المثال الذي في كتاب الله سيأتي بعد قليل.

مثاله في قول الصحابي: حينما قال أبو الدرداء وثوبان: **"قاء النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فتوضأ"**. وقد أخذ أصحاب أحمد من هذا الحديث الذي عند الترمذي أن هذه علة، بناءً على أن الذي نصَّ على العلة هو الصحابي، والأصل أن قول الصحابي حجة.

وقد نقل أبو البركات كما مر معنا: أن أبا طيِّبٍ الطبري من كبار الشافعية، يقول: إن أولى العلل ما نص عليه الصحابي، مع أنه لا يرى قول الصحابي حجَّة، وهذا يدلنا على أن القيء هو السبب والعلة لوضوء النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فحينئذٍ كل قيءٍ يكون ناقضًا للوضوء. فقط أردت أن أبين هذا عند قول المصنف: (ذكر الحكم لكي يشمل إذا كان الذكر في كتاب الله، أو في السنة، أو في قول صحابيٍّ ذاكرًا لحكمٍ عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-).

وقوله: (**عُقَيب وصفٍ بالفاء**) هذه الفاء يسمونها بالفاء السببية، وبعض اللغويين يسميها الفاء التعقيبية لأنها تعقب الكلام الأول.

المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ذكر (**ذِكر الحكم عقيب وصفٍ بالفاء**)، فذكر أن الوصف هو المتقدم، والحكم هو المتأخر، فحينئذٍ فالفاء داخلةٌ على الحكم بعد تقدّم الوصف، وهذه إحدى الصورتين هذه المسألة.

ومثاله: ما ذكره المصنف في قوله: (**﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا﴾[البقرة:٢٢٢]**) (**﴿هُوَ أَذًى﴾**) هذا الوصف، (**﴿فَاعْتَزِلُوا﴾**) هذا الحكم، فيجب اعتزال النساء لكون الدم الخارج أذًى، هذه هي العلة، فالعلة كونه أذى، أخذ منهم فقهاء أحمد أن كل دمٍ خارجٍ أذى فحينئذٍ يحرم وطء المرأة المستحاضة، فعللوا حرمة وطء المستحاضة، مع أنه ليس بحيض بهذه الآية، قالوا: لأن الوصف عُقِب بحكمٍ بالفاء، فدل على أن هذا الوصف يكون علةً له، وعرفنا ما ينبني على ذلك.

وهذا في كتاب الله كثير جدًّا، ومنه:

- **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾**[المائدة:٣٨].
- **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾**[النور:٢].

وهكذا من الآيات الكثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، بل قيل من هذا كثير جدًّا في كتاب الله.

وهذه هي الصورة الأولى، وقد ذكرها المصنف ولم يذكر الثانية، مع أن أبا الخطاب وغيره كالقطيعي أوردوا الصورتين، لكن الصورة أقوى من الثانية.

الثانية عكس الأولى: وهو أن تدخل الفاء على العلة وأن يتقدم الحكم، فيكون الحكم هو المتقدم، ثم تأتي بعده العلة وتكون العلة مسبوقةً بفاء السببية.

ومثله: ما تقدم معنا قبل قليل في الحديث: «لَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا» فهذا يدلنا على أن العلة في النهي عن تغطية الرأس هو الإحرام، فدل على أن كل محرمٍ يحرم عليه تغطية رأسه، مع أن الذي جاء في حديث ابن عُمَر وغيره: **"النهي عن لبس العِمامة"**، ولكن الحديث هذا يدلنا على أن العلة هي التغطية وتخمير الرأس.

إذن عرفنا أن ورود الحكم، والوصف أحدهما عَقِب الآخر، وبينهما فاء السببية له حالتان، ولكن نبَّه ابن دقيق العيد في [شرح الإلمام] إلى أن الحالة التي أوردها المصنف هي الأقوى من الحالة الثانية.

"الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، نحو ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾[الطلاق:٢]؛ أي لتقواه".

المصنف قال: (**الثاني**)؛ أي من أنواع الإيماء إلى العلة (**ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء**) بمعنى أن يَرِد في النصف حكمٌ ووصفٌ معًا، ولكن (**يُرتَّب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء**)؛ أي بوجود الشرط مع جوابه. هذه هي (**صيغة الجزاء**)، (**صيغة الجزاء**) التي هي الشرط مع جوابه.

ومَثَّل له المصنف بقول الله -عَزَّ وَجَل-: (**﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾[الطلاق:٢]**).

فالوصف: هو تقوى الله -عَزَّ وَجَل-.

والحكم: جعل المخرج له.

فدل على أن العلة هي تقوى الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-؛ ولذلك قال: (**أي لتقواه**)؛ فقوله: (**أي لتقواه**) أتى بالصيغة الصريحة التي تدل على التعليل. هذا مثال من كتاب الله -عَزَّ وَجَل- وهو كثير.

ولكن سأذكر مثالًا آخر ينبني عليه حكم فقهي: وهو قول الله -عَزَّ وَجَل-: **﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾**[المائدة:٥] أباح الله -عَزَّ وَجَل- في هذه الآية زواج المحصنات، والمراد بـ**﴿الْمُحْصَنَاتُ﴾** في هذه الآية هنَّ الحرائر **﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾**[المائدة:٥] يعني من

الكتابيات. **وهذا يدل على** أن الزواج من الكتابية علته أن تكون حُرةً، **وبناءً عليه** فإذا كانت الكتابية أمةً، فإنه لا يجوز نكاحها.

ولذلك فإن ﴿**مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾[النساء:٢٥] الضمير هنا يعود للمؤمنين أو للمسلمين، فيدل على أن من لم يجد طَوْلًا، فإنه يجوز له أن يتجوز أمةً، لكن من شرط تلك الأمة أن تكون مسلمةً، ولا يصح أن تكون كتابيَّةً، مع أنه يجوز جواز الحرة الكتابية.

هذا يعني التعليل ذكره القاضي أبو يعلى، قال: {لأنه ذكر الصفة في الحكم تعليلًا للحكم بها، ودليلًا على تعلقه بها، فبناها على ترتيب الحكم على الوصف}.

"الثالث: ذكر الحكم جوابًا لسؤال، نحو قوله: «أَعْتِقِ رَقَبَةً» في جواب سؤال الأعرابي، إذ هو في معنى: حيث واقعتَ فَأَعْتِق".

هذا الثالث من أنواع الإيماء التي في النص الذي يكون مسلكًا للعلة، قال: **(ذِكْرُ الحكم جوابًا لسؤال)**؛ يعني أن يأتي سؤال للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ويرِد في ذلك السؤال صفةٌ، ثم يُجِيب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن ذلك السؤال الذي فيه صفة، فنقول: إن هذه الصفة تكون علة، وهذا مبني على قاعدة: [أن السؤال معادٌ في الجواب].

سيأتينا في الرابعة: أن الصفة مذكورةٌ في الجواب، وليست مذكورةً في السؤال. **هذا هو الفرق بين الثالثة والرابعة:**

- فالثالثة الصفة مذكورة في السؤال.
- والرابعة الصفة مذكورة في الجواب.

يقول الشيخ: **(ذكر الحكم جوابًا لسؤالٍ)**؛ أي سؤالٍ وردت فيه تلك الصفة، قال: **(نحو قوله:** «**أَعتق رقبةً**» **في جواب سؤال الأعرابي)** الذي سأله فقال: **"وقعت على أهل في نهار رمضان"** فبيَّن المصنف أن معنى هذا أنه علل، فكأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: حيث واقعت في نهار رمضانَ فأعتِق. وزدت قيد (في نهار رمضان) على المشهور؛ لأن الكفارة على مشهور مذهب أحمد وهو المعتمد أن كفارة الوِقَاع إنما هي متعلقة بحرمة الشهر، لا بالصوم الواجب، فمن كان في قضاءٍ واجب ليس عليه كفارة الوِقَاع في نهار رمضان، وإنما هو خاصٌّ فيه؛ ولذلك يقولون: أنه جاء في السؤال: **"وقعت على زوجي في نهار رمضان"**. فهذا هو الآكد في العلية.

"الرابع: أن يُذكر مع الحكم ما لو لم يُعلَّل به لَلَغي؛ فيُعلَّل صيانةً لكلام الشارع عن اللغو".

قال: (**الرابع**) أي من أنواع الإيماء الذي هو من مسالك النص، قال: (**أن يذكر مع الحكم**) يعني أن يذكر الشارع، وهذا إنما يرد في النصوص من الكتاب والسنة، ولا يُنظَر له في كلام الصحابة؛ لأن كلام الله -عَزَّ وَجَل-، وكلام رسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هما اللذان يكونان منزهان عن اللغو.

قال: (**أن يذكر مع الحكم**) يعني إذا نص على الحكم (**ما لو لم يُعلَّل به لَلَغي**).

قوله: (**ما لو لم يُعلَّل**)؛ أي أن يذكر وصفًا أو أوصافًا (**لو لم يعلل به**)؛ أي لو لم يعلل بذلك الوصف المذكور، أو الأوصاف المذكورة (**للغى**)؛ للغت فائدة تلك الوصف، ولم يصبح من ذكره فائدة.

قال: (**فيُعلَّل**)؛ أي يُعلَّل الحكم بتلك الصفة التي ورد بها النص (**صيانةً لكلام الشارع عن اللغو**) إذ الأصل في كلام الشارع أنه من كلام الله -عَزَّ وَجَل- لا شيء من كلامه لا فائدة منه، وأما النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقد أوتي جوامع الكَلِم.

وهذه المسألة التي أوردها المصنف ذكروا لها أقسامًا، قبل أن نورد المثال الذي أورده المصنف، فقالوا:

أحيانًا قد يكون جوابًا لسؤال، فيُسأل عن مسألةٍ فيجيب عنها، مثل المثال الذي سيورده المصنف، وأحيانًا لا تكون جوابًا عن سؤال، وإنما تكون ابتداءً من النبي -عَزَّ وَجَل-، **ومثَّلوا لذلك**: بأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما كان في ليلة الجن، وجاءه عبد الله بن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ- بماءٍ قد نُبِذَ فيه تمرٌ فتوضأ منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُور» فأُخِذ من هذا الحكم: أنه قوله: «مَاءٌ طَهُور» هذا له حكم اقترن به وصفٌ وهو كونها تمرةً طيبةً، فدلنا ذلك على أن وضع التمر في الماء لا يسلبه الطَّهُورِية.

وهذا الحديث لهم توجيهان فيه خلافًا لأبي حنيفة:

⇦ فمنهم من يقول: إنه منسوخ وهذا بعيد.

⇦ ومنهم من يقول: إن الحديث ما زال محكمًا ولم يُنسَخ، وإنما هو نبذٌ له من غير تغييرٍ لأحد أوصافه؛ لأن بعض المياه قد تكون يعني بلغتنا العامية هَمَاجًا؛ يعني ذات مرورة بعض الشيء، فيوضع

فيها التمر لا ليحليها فيجعلها حاليةً، وإنما ليجعلها مستساغةً للشرب وعند الوضوء. وهذا قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «إِنَّهُ مَاءٌ طَهُور»؛ أي لم يتغير طعمه، وأن هذه التمرة لم تغير أحد أوصافه. هذا الأمر الأول.

أيضًا ذكروا: أن ما ذكره النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الأوصاف مع الحكم تارةً يكون حينما يسأل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن شيءٍ، فيجيب بسؤال -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، مثل هذا الحديث فقد أجاب النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بسؤال، أي سئل عن مسألةٍ فأجاب عنها بسؤالٍ آخر، وأحيانًا لا يكون جوابًا لسؤال مثل ما ذكرنا.

عفوًا! ذكروا أن هذا قد يكون من باب ذكر وصفٍ يعلمه كل أحد، فيسأل عنه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- مع أن كل عاقلٍ يعرفه، فحينئذٍ لا يكون سؤاله -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- إلا لأجل التعليم، وإلا فإنه حينئذٍ يلغو ذلك الوصف.

وأحيانًا قد يقولون: عدول من الجواب إلى نظيره، مثل لما سئل النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن القبلة حال الصيام، فقال: «أَرَأَيْت لَو تَمَضْمَضت» فسئل عن القُبْلة، فأجاب بالمضمضة وهو نظيرها، وهذا يدلنا على أن العلة فيهما واحدة.

المثال:

"نحو قوله -عليه السلام- حين سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أَيَنْقُص الرُّطَب إِذَا يَبِس؟» قالوا: نعم، قال: «فَلَا إِذَن» فهو استفهام تقريري لا استعلامي لظهوره".

قال: (**نحو**) هذا مثال للوصف الذي يذكر مع الحكم، قال: (**نحو قوله -عليه السلام- حين سئل**) وقلنا: أنه لا يلزم أن يكون جوابًا لسؤال، (**عن بيع الرطب بالتمر فقال**: «**أَيَنْقُص الرُّطَب إِذَا يَبِس؟**») فالنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ذكر هنا وصفًا، وهذا الوصف يعرفه كل أحد، (**فقالوا: نعم، إنه ينقص، فقال**: «**فَلَا إِذَن**»)؛ أي فلا يصح، قال المؤلف: هو في قوله: («**أَيَنْقُص الرُّطَب إِذَا يَبِس؟**» **استفهام تقريري لا استعلامي**)، قوله: (**استفهماً تقريري**) (**التقريري**) معناه أنه لتقرير هذه الصفة وأنها علة، وأنه ليس استفهامًا استعلاميًّا، وسبب كونه ليس استعلاميًّا لأن كل أحدٍ يعلمه ويعرفه، فكل عاقلٍ يعلم أن الرطب إذا جفَّ فإنه ينقص؛ ولذلك قال المصنف: (**لظهوره**) فإنه ظاهرٌ معلومٌ لكل عاقلٍ، فحينئذٍ تكون هذه العلة، **وبناءً على ذلك فإننا نقول:** إنه يُمنَع من بيع الرطب

باليابس سواءً كان تمرًا برُطَبٍ، أو كان زبيبًا بعنبٍ، ونحو ذلك من الأمور التي تجري فيها الربا من الأموال الربوية؛ لأن عدم العلم بالتماثل كالعلم بالتفاضل، فيكون ذلك صورة من صور الربا.

"الخامس: تعقيبُ الكلام أو تضمنُه ما لو لم يُعلَّل به لم ينتظِم نحو ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩]، «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَان» إذ البيعُ والقضاء لا يُمنَعان مطلقًا؛ فلا بد إذًا من مانعٍ، وليس إلا ما فُهِم من سياق النص ومضمونه".

قوله: (**الخامس**) إي من الإيماء (**تعقيبُ الكلام أو تضمنُه**).

(**تعقيب الكلام**) بمعنى أن يُذكر عقب الكلام وصفٌ (**أو تضمنه**)؛ أي يُضمَّن في أثناء الكلام وصفٌ (**لو لم يُعلَّل به**)؛ أي لو لم يعلل بذلك الكلام الذي يُعقَّب في ذلك الحكم (**لم ينتظِم**)؛ أي لم يصبح الكلام مستقيمًا، وإنما يصبح الكلام غير مستقيمٍ، ولمن يتعلق به الحكم.

ومثل المصنف بمثالين فقال: (**نحو ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[الجمعة:٩]**) هذا مثال لتعقيب الكلام، أو للمعقَّب للكلام، فإنه قال: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩].

ووجه ذلك: أن هذه الآية جاءت في سياق أحكام الجمعة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩] ولم تأتِ هذه الآية لبيان أحكام البيع.

وبناءً عليه فلو لم يُعلَّل النهي عن البيع في يوم الجمعة لكونه شاغلًا عن السعي لصلاة الجمعة لكان ذكره لاغيًا؛ لعدم ارتباطه بالجمعة، فإنه لا شك أننا لو قلنا: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩] منفصلة لم يقل أحد: بأن كلمة ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩] نهيٌ عن البيع بكليته، لم يقل أحدٌ ذلك، فدل على أنها لها ارتباطٌ بالكلام الذي يسبقها، وحينئذٍ فإننا نُضمِّن فنقول: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩] لكونه شاغلًا عن السعي لصلاة الجمعة.

المثال الثاني: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَان**» هذا مثال لما يُضمَّنهُ الكلام، وذلك أن هذا الحديث جاء في سياق بيان حال القاضي،«**لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَان**»؛ أي في حال تضمنه هذا الغضب، فهو متضمنٌ له، فليس نهيًا عن القضاء مطلقًا، وليس نهيًا عن القضاء في بدايات الغضب، وإنما هو نهيٌ عن القضاء حال الغضب الذي يكون سببًا لانشغال

القلب، فيكون سببًا للخطأ في الحكم، وحينئذٍ فنقول: إنه لا بد من تضمن الكلام علةً، فنقول: لوجود العلة إشغال القلب أو الذهن.

ولذلك يقول المصنف: (**إذ البيعُ والقضاء لا يُمنَعان مطلقًا**) إذ لم نعلق ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩] بالكلام السابق، فإنه في هذه الحال يكون نهيًا عن البيع بكليته، ولو ألغينا كلمة: «وَهُوَ غَضْبَانُ» الحالية ونظرنا إلى تعليلها، لمنعنا من القضاء مطلقًا، أو حال الغضب في مباديه، ولم يقل بذلك أحد.

قال: (**فلا بد إذن من مانعٍ**) (**من مانعٍ**) من هذا الإطلاق.

قال: (**وليس إلا ما فُهِم من سياق النص ومضمونه**)؛ ولذلك فإن معرفة سياق النص من الأمور المهمة في معرفة العلل.

"**السادس: اقتران الحكم بوصف مناسبٍ نحو (أَكرِمِ العلماءَ، وأَهِنِ الجهالَ)**".

قول المصنف: (**السادس**)؛ أي من أنواع الإيماء (**اقتران الحكم بوصفٍ مناسب**) بمعنى أنه يرِد الحكم ومعه وصفٌ مناسبٌ مقترنٌ به.

وهذا الاقتران له حالتان:

- **الحالة الأولى**: أن يكون الاقتران مع ما يدل بالنص أو القرينة على أنه علة، فأما النص فتقدم ذكره في صريح التعليل، وأما القرينة فهو ما سبق ذكره قبل. هذه الحالة الأولى.
- **الحالة الثانية**: ألا تكون هناك قرينة، وإنما هي دلالة اقترانٍ مجردة. وقد تكلم عن هذه المسألة الشيخ تقي الدين في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم، وبيَّن أن الذين يقولون: **إن اقتران الحكم بالوصف المناسب له حالتان:**

- **فمنهم من يقول**: إن مجرد الاقترانِ دليلٌ على العِلِّيَّة بشرط أن يكون مناسبًا، **قال**: وهؤلاء هم الذين يقولون بالمناسِب القريب. وقد نتكلم عن المناسِب القريب اليوم أو الدرس القادم إن شاء الله.
- **قال**: **ومنهم من يقول**: لا بد أن يكون هناك قرينة تدل على الربط، مثل ما تقدم الفاء والجزاء وغيرها من الأمور.

وقد ذكر أن كل واحد من القولين قال به كثيرٌ من الفقهاء من أصحاب أحمد أو غيرهم، وأطال الشيخ في صفحتين أو أكثر على تقرير هذا الطريق من طرق كشف العلة.

قوله: (**نحو**)؛ أي نحو قول الشخص: (**أكرِم العلماء وأهِن الجهَّال**)، قوله: (**أكرِم العلماء، وأهِن الجهَّال**) هذه فيها دلالة اقتران حيث قَرَن العلم بالكرم، والجهل بالإهانة، فهذا يدل على أن العلة لإكرام العلماء علمهم، وأن العلة لإهانة الجهَّال جهلهم، حيث قرن الحكمين المختلفين أو المتناقضين بوصفين كذلك.

أمثلته في حديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يعني قد لا تكون إلا من النوع الأول: وهو الاقتران مع وجود القرينة؛ ولذلك فإن الآمدي وابن الحاجب، وابن مفلح وغيرهم مثَّلوا لدلالة الاقتران هذه مع وجود المناسبة بحديث «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَان**» مع أن هنا توجد القرينة التي تقدم ذكرها قبل قليل.

"**وهل تشترط مناسبة الوصف المومأ إليه؟ فيه وجهان**".

هذه المسألة أيضًا من المسائل المهمة: وهو أن الإيماء طريقٌ من طرق كشف العلة، فالإيماء إذا وُجِدَ هل يكون مجرد وجوده كافٍ للحكم بأن هذا الوصف علة، أم لا بد أن يكون مع الإيماء الذي تقدم ذكر بعض صوره مناسبة؟

ومعنى المناسبة: أي الحكمة التي شُرِعَ الحكم لأجل ذلك الوصف. وهذا معنى قوله: (**وهل تشترط مناسبة الوصف المومأ إليه؟**)؛ أي بالصور المتقدم ذكرها قبل قليل.

قال المؤلف: (**فيه وجهان**) أطلق المصنف الوجهين ولم يرجح بينهما شيئًا.

وممن أطلق هذين الوجهين: ابن العماد صاحب كتاب [الجدل] من أصحاب أحمد وهو أول من ولي القضاء في مصر في القرن السابع الهجري، أيضًا أطلق الخلاف، وأطلقه كذلك قبلهم الموفق ابن قدامة، وأبو محمد البغدادي الذي يسمى فخر الدين؛ ولذلك لما كثر الذين أطلقوا الخلاف قال ابن مفلح: {أطلق أصحابنا الخلاف}.

وعلى العموم، هذه المسألة فيها وجهان:

- **الوجه الأول**: أنه لا تشترط المناسبة في الوصف المومأ إليه مطلقًا. وهذه مبنية على أن العلة إنما هي أمارة مجردة. وهذا القول نُسِب للأكثرين من الأصوليين، وصححه الطوفي، والطوفي ينتصر وبقوة إلى أن العلة يعني أمارة، وقدَّمه المرداوي، ونسب المرداوي هذا القول لابن المنِّي وأكثر أصحاب أحمد.
- **القول الثاني**: أنه لابد من مناسبة.

أيضًا الشيخ تقي الدين قال: {كثير من الفقهاء عليه من أصحاب أحمد أو غيرهم}.

القول الثاني: أنه لا بد من مناسبة بين الوصف وبين الحكم، **والمراد بالوصف** الوصف الذي كُشِفَت علته بالإيماء بأحد الطرق المتقدمة. وهذا القول هو ظاهر كلام الكناني في شرحه لمختصر الطوفي، ونسب هذا القول المرداوي لأبي محمد بن الجوزي صاحب [الإيضاح]، وبه قال أيضًا الغزال.

وهناك قولٌ ثالث بين القولين: وهو قول الآمدي: أن التعليل إن فُهِم فإنه يُشترط، وإلا لم يُشترَط. وذكرت قول الآمدي هذا؛ لأن المرداوي قال: إنه معناه موجود في [الروضة] وجدل أبي محمد البغدادي، مع أن ابن مفلح ما قال: أن [الروضة] وأبو محمد البغدادي يعني أطلقوا الخلاف ولم يرجحوا ذلك.

◎ **ولعل الأقرب والعلم عند الله**: اشتراط المناسبة أولى؛ لأن الإيماء هو ليس صريحًا في اللفظ.

متى نقول: لا تشترط المناسبة؟

في موضعين باتفاق لا تشترط المناسبة:

- إذا كانت العلة مجمعًا عليه.
- والأمر الثاني: إذا كان العلة ثبتت بنصٍّ صريح.

فهذين الموضعين باتفاق لا تشترط المناسبة.

ولذلك لما تكلموا: ما فائدة تقسيم النص إلى صريح وغير صريح؟

قالوا: لكي نخرِج الصريح من اشتراط المناسبة عند من يشترط المناسبة، ومثله أيضًا في المسائل المجمع عليها فإنها لا تشترط فيها المناسبة. وغالبًا أصلًا مجمع عليها قليل جدًّا من العلل، وأغلب تلك العلل فيها مناسبة، بل من أهل العلم من يقول: لا توجد علةٌ لا مناسبة فيها إلا قليل جدًّا، وغالبًا تكون في التعبديات.

"قال أبو البركات: ترتيب الحكم على اسمٍ مشتق يدل أن ما منه الاشتقاق علة في قول أكثر الأصوليين، وقال قوم: إن كان مناسبًا".

(**يقول أبو البركات**) يعني ذكر هنا صفة من صور الإيماء وهو (**ترتيب الحكم على اسم مشتق**) مر معنا معنى (**الاسم المشتق**) يقابله الاسم الجامد.

يقول: (**إن ترتيب الحكم على اسم مشتق يدل أن ما منه الاشتقاق علة**) (**ما منه الاشتقاق**) هو الفعل، أو الاسم، على خلاف البصريين والكوفيين هل الاشتقاق يكون من الاسم أو من الفعل؟ (**يكون علةً**)؛ أي علةً لذلك الحكم. قال: (**في قول أكثر الأصوليين**) ممن جزم به ابن عقيل والقطيعي وغيرهم.

من أمثلة ذلك: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلِيَتَوَضَّأْ**» فتعبير النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بالمسّ وهو اسمٌ مشتقٌّ يدل على أن العلة هي المس، **وبناءً عليه** أخذ أصحاب أحمد: أن المس يكون باليد كلها بطنها وظهرها وحرفها، فمن مسَّ فرجه بأيٍّ من هذه أطراف اليد، فإنه في هذه الحالة ينتقض وضوؤه، وأُخِذَ ذلك من أن العلة في نقض الوضوء بمس الفرج إنما هو مسه، العلة في الحكم فيما سبق إنما هو مجرد المس، هو ذات المس، لا الانتشار، ولا غير ذلك من الأمور التي يعلل بها من لا يرى أن المس ناقض.

من الأمثلة كذلك: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه**» فالحكم هو القتل، ورتَّب هذا الحكم على التبديل، وهو مشتقٌّ يعني على رأي بعض العلماء الكوفيين؛ لأنهم يرون أن التبديل مشتق، فدل على أن التبديل علة.

هذا القول لأبي البركات لما نقله أبو البركات، قال: {إنه اختيار ابن المني}. ومر معنا أن أبا الفتح بن المنِّي من كبار العلماء وهو شيخ لأبي البركات كذلك، وشيخ أيضًا للمجد ابن تيمية، وقد أطال الشيخ تقي الدين حفيد أبي البركات في شرح [العمدة] في مسألة تعليق الحكم بالاسم المشتق، وأطال في تقرير هذه المسألة إطالةً طويلة جدًّا، وأثبت ذلك بكثيرٍ من التفصيل، وكثيرٍ من الأمثلة.

"وقال قومٌ: إن كان مناسبًا".

قال: (**وقال قومٌ: إن كان مناسبًا**)؛ أي لا بد أن يكون الاسم المشتق أيضًا مناسب، لا بد أن يكون مناسب؛ يعني فيه معنى المناسبة، وهؤلاء القوم نسبه أبو البركات لأبي الخطاب في [الانتصار]، فقال: وبه علل أبو الخطاب في [الانتصار] في مسألة تعليل الربا، ونسبه أيضًا لـ[الروضة] يعني بها روضة المقدسي أبي محمد بن قدامة، ونسبة هذا القول لأبي الخطاب اعترض عليه ابن مفلح وقال: إنه إنما أتى بذلك من باب المنع والتسليم، لا من باب تبنِّي هذا القول.

"الثالث: من مسالك إثبات العلة: التقسيم والسبر".

شرع المصنف بعد ذلك في المسلك الثالث من مسالك العلة وهو (**التقسيم والسبر**).

وهذا المسلك له أسماءٌ متعددة:

- فالمشهور في كتب الأصوليين المتأخرين تسميته بهذا الاسم (**التقسيم والسبر**) أو (السبر والتقسيم) وسأتكلم على مسألة التقديم والتأخير بين الكلمتين.

- وأما المناطقة فإنهم يسمونه: بالشرطي المنفصل.

- ويسميه الجدليون؛ أي الذين يكتبون في علم الجدل من الفقهاء المتقدمين: بالتقسيم والتردد. وهذا الاسم موجود في كتب القاضي أبي يعلى كثيرًا.

- وانفرد الغزالي باسمٍ له منفرد، فسماه: التعاند، فسمى هذا بالتعاند.

نبَّه على هذه الأسماء بعد قول الغزالي الشيخ تقي الدين في كتابه [الرد على المنطقيين].

هذا (**السبر والتقسيم**) هو مكون من كلمتين: (**السبر، والتقسيم**) فبعضهم يقدم (**السبر**) على (**التقسيم**) وهذه طريقة أغلب الأصوليين، منهم على سبيل المثال الموفق ابن قدامة، القطيعي، ابن مفلح، والطوفي، والمرداوي، وابن النجار وغيرهم، بل أغلب الأصوليين يقدمون السبر على التقسيم، بينما المصنف وحده قدَّم التقسيم على السبر، **وسبب تقديم المصنف التقسيم على السبر**؛ لأنه أولٌ بالفعل، فإن التقسيم يسبق السبر؛ فلذلك ناسب أن يقدِّم التقسيم على السبر.

وقد أجاب بعض الأصوليين أو كثير من الأصوليين بإجابات متعددة: منهم ابن العراقي في شرحه على [جمع الجوامع]، ومنهم الطوفي:

➤ **لماذا يقدِّم أغلب الأصوليين السبر على التقسيم؟**

فعلى سبيل المثال من توجيهاتهم:

- أنهم يقولون: لما كان التقسيم وسيلةً للسبر الذي هو الاختبار، فإنه يؤخَّر عنه؛ لأن السبر هو المقصد، والتقسيم هو الوسيلة، فيقدَّم الأقوى وهو المقصَد، ويؤخَّر الأضعف وهو الوسيلة. هذا توجيه القرافي.

- بعضهم يقول: لما نقول: (**السبر والتقسيم**) الواو لا تدل على الترتيب، فالسبر والتقسيم معناه التقسيم والسبر.

- وبعضهم يقول: إن هذه من الألفاظ التي جرت الألفاظ بها مثل أقبل وأدبر، فإن أقبل وأدبر تطلق وإن كان بالعكس أقبل بيديه وأدبر، مع أنه بدأ بمقدم رأسه، فكان الظاهر أن يقول: أدبر بيديه وأقبل. وهكذا.

وعلى العموم هذا نزاع ثمرته قد تكون أضعف.

نأخذ فكرة السبر والتقسيم، أو سيذكرها المصنف. طبعًا نبدأ بالجملتين: (**التقسيم والسبر**).

(**التقسيم**): هو حصر الأوصاف.

(**والسبر**) هو اختبار تلك الأوصاف.

و(**التقسيم والسبر**) في الحقيقة هي طريقة عقلية في ترتيب الأفكار؛ ولذلك قد أطيل فيها اليوم بعض الشيء لكي يعتني بها طالب العلم: احرص دائمًا على أن تجعل تفكيرك منظمًا، من أحسن طرق التفكير في التنظيم السبر والتقسيم، فاجمع جميع الأوصاف والاحتمالات المتعلقة بالأمر الذي تريد أن تفعله حتى في حياتك، ثم بعد ذلك قم بسبرها واختبرها، فما الذي يصلح فأبقِه، وما الذي لا يصلح فأذهبه.

فعلى سبيل المثال: عندما يأتيك حكمٌ، أو تُسأل عن مسألةٍ فإنك تبحث عن الأحكام المحتملة الجواز وعدمه، أو الوجوب والندب فقط، أو الإباحة وكذا، فتأتي بالأحكام المحتملة، والأحكام الأخرى تبعدها. فهذا تقسيمٌ للأحكام، ثم سبرٌ لها بعد ذلك بمعرفة الأدلة.

فالمقصود: أن السبر والتقسيم طريقة مهمة لتنظيم الفكر وترتيبه، وهي موجودة عند كثيرٍ من الناس حتى الأطباء يستعملونها، فالطبيب إذا جاءته أعراض مريض أمامه، فيقول: هذه الأعراض تحتمل عشرة أمراض، فيأتي للأول ويختبره يقول: إن الأول له القيد الفلاني أهو موجودٌ أم لا؟ فيُخرِجُه، ثم الثاني، ثم الثالث حتى يبقى له بعد ذلك من العشرة الأمراض المحتملة واحد. فقسَّم بحصر الأمراض، ثم سبرها باختبارها بالتحاليل وغيرها، ثم بعد ذلك بيَّن النتيجة.

إذن أريدك أن تعلم أن كلامنا بعد قليل وإن كان في نوع مما يستخدم فيه السبر والتقسيم وهو العلل، إلا أن السبر والتقسيم طريقة تفكير، فيمكنك أن تستفيد منها في حياتك كلها، وفي كثيرٍ من أمورك.

بدأ المصنف قال: (**وهو حصر الأوصاف**) هذا هو التقسيم.

(**وإبطال كل علةٍ عُلِّل بها الحكم المعلَّل إلا واحدةً**) هذا هو السبر.

نبدأ بالأول وهو قول المصنف: (**وهو حصر الأوصاف**) يعني أن المجتهد أو المناظر إذا جاءه حكمٌ لمسألة فإنه يبحث عن جميع أوصافها المحتملة أن تكون عللًا لها، كل وصف يُحتمَل أن يكون علةً فإنه يأتي به سواءً كان ذلك الوصف ورد بنصٍّ مومأٍ إليه، أو كان نص يُنظَر إليه بالمناسبة، أو بشهادة الأصول، أو غيرها من الأمور التي ربما يأتي ذكرها إن شاء الله في الدرس هذا أو الذي بعده. ثم بعد ذلك يُخرِج من هذه الأوصاف بالسبر كل وصف وعلة لا يصح التعليل بها.

قال: (**وإبطال كل علةٍ عُلِّل بها الحكم المعلل**)؛ يعني جميع الأوصاف الأخرى تُخرَج إلا واحدةً. طبعًا، هذه الواحدة قد تكون من وصفٍ واحد، أو مركبة من وصفين فأكثر.

(**فتتعين**)؛ أي فتتعين تلك العلة الباقية بعد إبطال العلل الأخرى، فيجب التعليل بها دون ما عداها.

"نحو علة الربا: الكيلُ أو الطُّعمُ أو القوتُ، والكل باطلٌ إلا الأولى".

قوله: (**نحو**) هذا مثالٌ أورده المصنف على مذهب الإمام أحمد فقط دون من عاداه.

قال: (**نحو علة الربا**)؛ أي في الأمور الأربعة غير الذهب والفضة. فيأتي أولًا بالتقسيم، فيأتي إلى العلل المحتملة فيقول: (يحتمل أن تكون العلة الكيل أو الطعم أو القوت) (**الكيل**) ما يحتمل أن يكون جنسًا، أو مطعومًا، أو أن يكون قوتًا، ولا يلزم من القوت أن يكون مطعومًا، فالأشنان عندهم قوتٌ ولكنه ليس مطعومًا.

ثم ذكر المصنف قال: (**والكل باطل**) يعني أن هذه الأوصاف منها وصفان باطلان، وهما (**الطعم والقوت**) (**إلا الأولى**) وهي (**الكيل**)، **كيف يبطلها؟** سيتكلم بعد قليل كيف يكون إبطال الأوصاف باختصارٍ طبعًا شديد، **وبناءً عليه** فإنه يبقى حينئذٍ العلة الربوية إنما هي الكيل، ويستدل على الكيل بالإيماء بقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «الْبُرُّ بِالْبُرِّ كَيْلًا بِكَيْلٍ»، فقوله: «كَيْلًا بِكَيْل» يدل على أن التماثل إنما يكون بالكيل وهو العلة فيه.

"ومن شرطه أن يكون سبرُه حاصرًا بموافقة خصمِه، أو عجزِه عن إظهار وصفٍ زائدٍ".

قول المصنف: (**ومن شرطه**) شرع المصنف بذكر شرط التقسيم والسبر، فذكر شرطًا واحدًا وهو أن يكون السبر حاصرًا، وذكر غيره شروطًا أخرى، **فمما ذُكِر من شروط السبر**: أنه لا بد أن يُتَّفق على أن الحكم معلل، لا بد أن يُتَّفق على أن الحكم معلل، إذ لو كان الحكم غير معلل؛ بمعنى أنه تعبدي، فمهما سبرت فسيقول لك الخصم: يكون تعبديًّا.

الشرط الذي أورده المصنف قال: (**أن يكون سبرُه**)؛ أي سبر المستدل سواءً كان مجتهدًا أو مناظرًا (**حاصرًا**)؛ يعني حاصر لجميع الأوصاف، فإن كان غير حاصرٍ فإن الخصم سيقول: هناك وصفٌ لم تعلل به، ويحتمل أن تكون العلة هي تلك، فلا بد أن يكون السبر حاصرًا.

ثم بيَّن بعد ذلك بما يُعرف الحصر، فذكر أمرين:

➢ الأمر الأول قال: (**بموافقة خصمِه**)؛ يعني أن الخصم يقول: نعم، لما يذكر يقول: الاحتمالات هي واحد واثنان وثلاثة يقول: نعم، هذه هي الاحتمالات دون ما عداها، ولا يزيد على ذلك وصفًا آخر، فحينئذٍ يكون هذ الدليل مقبول على الخصم.

➢ الأمر الثاني قال: (**أو بعجزِه عن إظهار وصفٍ زائدٍ**)؛ يعني بعجز الخصم، هنا (**عجزه**) الضمير عائد للخصم (**عن إظهار وصفٍ زائدٍ**)؛ أي على الأوصاف التي حصرها المستدل، فيقول خصم: لا أستطيع أن أزيد عن ذلك بوصفٍ زائد.

قال المصنف: (**فيجبُ إذن**)؛ أي عند عجزه عن إظهار وصفٍ زائد، (**فيجب إذن على خصمه تسليم الحصر**)، فيقول: نعم، أُسلِّم لك بالحصر إذا عجز.

(**أو إبرازُ ما عنده؛ لينظر فيه**).

إذن هو إما:

- أن يقول: نعم، حصرك صحيح.
- أو يقول: عندي وصفٌ لم تذكره، فيجب إبرازه.

⇦ لكن إن قال: عندي وصف ولن أذكره. فنقول: هذا كتمانٌ للعلم، وهذا ليس بجائز، فيُغلَب المناظر حينذاك.

⇦ وإن قال: عندي وصفٌ لكن لا أذكره لا يُقبَل قوله، فحينئذٍ لا بد أن إما أن يسلم أو يذكر وصفًا، فحينئذٍ نقول: يُغلَب.

وهذه المسألة أنا كنت أريد أن أتكلم عنها فيما بعد، لكن سأشير لها إشارةً وهي مسألة أن هذا الذي يذكره العلماء هنا هذا يسمى من باب الجدل، وهذا الجدل أُلِّفَت فيه كتب مفردة كثيرة سأشير لها فيما بعد درس إن شاء الله عندما نتكلم عن الأسئلة على القياس. هذا الجدل الانشغال به قد يطيل المسائل إطالة كبيرة جدًّا، ولكن معرفة طالب العلم لقواعد الجدل العامة ترتب ذهنه، وأما الانشغال به

بهذا التفصيل فإنها تجدها يعني تطيل العلم، وأكثر ما تجد تطبيقات قواعد الجدل في الكتب التي تكون في ذكر الخلاف بين مذهبين أو أكثر، فالكتب التي في ذكر الخلاف بين الحنفية والمالكية والشافعية تجد تطبيقات قواعد الجدل التي سيأتينا إن شاء الله منها تقريبًا عشر قواعد في الأسئلة التي توجَّه على القياس. لعله يأتي مكانه هناك أنسب.

"فيُفسِده ببيان بقاءِ الحكم مع حذفه، أو ببيانِ طرديته؛ أي عدم التفات الشرع إليه في معهود تصرفه".

قوله: (**فيُفسده**)؛ أي يفسد الوصف المذكور.

وقوله: (**فيُفسده**) **الفاعل يحتمل أمرين كلاهما صحيح:**

- إما المستدل بعد الحصر يبطل بعض الأوصاف بأحد هذه الأوصاف التي سيوردها المصنف وهما أمران.
- ويحتمل أن يكون الخصم عندما يذكر له صاحبه وصفًا فيفسده بهذه الأمور.

إذن عرفنا أن الفاعل في قوله: (**فيفسده**) يحتمل أمرين وكلاهما محتمل.

ذكر الشيخ أمرين:

⇦ **الأمر الأول**: قوله: (**ببيان بقاء الحكم مع حذفه**)؛ يعني أن الشخص المجتهد أو المناظر إذا استطاع أن يثبت أن حكم المسألة موجودٌ مع حذف العلة؛ أي انتفاء العلة، فهي غير موجودةٍ بالكلية، فإنه في هذه الحالة يدل على أن هذا الوصف ليس علةً، وهذا الذي يسميه الأصوليون أو أهل الجدل بالإلغاء، يسمونه بالإلغاء لأنه يثبت إلغاء الوصف، فيقول: وُجِدَ الحكم ولم توجد الصفة التي تدَّعي عليتها، مثل يعني ما يذكرونه في مسألة الأمان، واشتراط الحرية، فإنه قد يأتي في بعض صور الأمان من غير الحر، فدل على أن الحرية ليس شرطًا في جميع صور الأمان.

⇦ **الأمر الثاني الذي يفسد بالأوصاف، قال**: (**بيان الطردية**) يعني بيَّن معنى الطردية قال: أي عدم التفات الشرع إليه في معهود تصرفه. يعني إذا استطاع الشخص الذي يسبر الأوصاف بعد تقسيمها إثبات طردية بعض الأوصاف فإنه يفسد ذلك الوصف، (**ويكون إثبات الطردية ببيان عدم التفات الشرع لذلك الوصف في معهود تصرفه**)

قوله: (**في معهود تصرفه**) **يشمل صورتين كما ذكر ذلك الأصوليون:**

❶ **الصورة الأولى**: أن يكون الشرع غير ملتفتٍ إليه مطلقًا، في جميع المسائل، وذلك مثل أوصاف الطول والقِصَر، والبياض والسواد، ونحو ذلك من الأمور التي لم نجد أن الشرع قد علَّق بها حكمًا مطلقًا؛ ولذلك فإن بعض الفقهاء وهذا موجود في بعض حواشي المتأخرين من الحنفية تجد أنهم يثبتون بعض الأحكام متعلقة بالطول والقصر، أو متعلقة بالجمال، فنقول: إن هذه الأحكام ملغية؛ لأن هذا الوصف ملغيٌّ في معهود الشارع مطلقًا، لم يقدَّم أحدٌ على أحد تثبت له أحكامٌ لطوله، أو لقصره، أو بياضه، أو سواده، ونحو ذلك.

❷ **النوع الثاني من عدم التفات الشرع**: أن يكون الشرع غير ملتفتٍ إليه في ذلك الحكم بخصوصه مع نظائره. وهذه أيضًا داخلة في شهادة الأصول التي سنتكلم عنها بعد ذلك، مع احتمال أن يُحتمل في غيره، مثل: وصف الذكورة والأنوثة: نقول: وجدنا أن الشارع لم يعتبرها في مسائل الرق ولا العتق، فلا فرق بين الرقيق الذكر والأنثى في العتق ولا في بداءة الرق، وإن كانت معتبرة في الإرث مثلًا، ومعتبرة في أحكامٍ أخرى. هذا معنى قوله: (**عدم التفات الشرع إليه**).

قبل أن أنتقل إلى المسألة التي بعدها كلمة (**الطرد**) شوفوا! الطرد أحيانًا يستخدم في كتب الأصول بمعنيين:

- طردٌ بمعنى الاستمرار والوجود، وجود الحكم عند وجود العلة.
- ويستخدم باستخدامٍ آخر بمعنى عدم التعليل، فإذا قالوا لك: هذا الوصف وصفٌ طرديٌّ؛ أي لا أثر له في التعليل، وهو المراد هنا. مثل قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو قول الراوي من حديث أبي هريرة: "**بال أعرابيٌّ، فصب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على بوله ذنوبًا من ماء**". أعرابي هذا وصف غير معتبر، لم نعرف أن الشرع فرَّق في حكم بين أعرابيٍّ وغيره، إلا في مسائل قليلة جدًّا لا تعلق للطهارة بها.

إذن هذا وصفٌ طردي، لكن لما نقول: العلة طرديةٌ؛ أي أنها موجودةٌ على سبيل الاستمرار لا تنتقض.

"**ولا يفسُد الوصف بالنقض**".

بدأ يتكلم المصنف عن عكس ما يفسد الوصف وهو ما لا يفسدها، ذكر أيضًا أمرين:

- الأمر الأول: (**النقض**)، والنقض عكس الإلغاء، **الإلغاء**: هو بقاء الحكم مع انتفاء العلة.

هذا عكس (**النقض**) هو وجود العلة مع انتفاء الحكم.

إذن فالنقض عكس الإلغاء:

- الإلغاء يبطل العلة.
- بينما النقض لا يبطل العلة. **لماذا؟**

لأنه قد توجد العلة ولا يثبت الحكم لأجل مانعٍ من الموانع، أو لقولنا بتخصيص العلة، فإنه مخصصٌ في بعض صورها، وهكذا. وهذه مسألة لا بد أن تنتبه لها؛ لأن قد تجد أحيانًا في كتب الفقه عندما يريدون أن يبطلوا وصفًا فإنهم يبطلونه بالنقض، والنقض ليس يعني يقوى لإبطال العلية، وإنما يبطل العلية الإلغاء.

"ولا بقوله: لم أعثر بعد البحث على مناسبة الوصف، فيُلغى إذ يُعارضه الخصمُ بمثله في وصفه".

قال: (**ولا بقوله**) يعني لا يُلغى بقول المستدل أو المناظر كذلك (**لم أعثر بعد البحث على مناسبة الوصف، فيُلغى**) فيقول: إنني بحثت، بحثت، بحثت، لم أجد لهذا الوصف مناسبٌ أو مناسبةٌ وهي معنًى مؤثرٍ فيه، فحيث لم أعلم المناسبة فإنه يُلغى؛ لهذا الوصف مناسبٌ أو مناسبةٌ وهي معنًى مؤثر فيه، فحيث لم أعلم المناسبة فإنه يُلغى؛ أي يلغى ذلك الوصف.

يقول: هذا لا يعتبر في الإلغاء عدم وجود المناسبة؛ لأن هذا القول يقول خصمه عكسه، إذ قال: (**إذ يُعارضه الخصمُ بمثله في وصفه**) فيقول له خصمه: ووصفك كذلك لم أعثر بعد البحث على مناسبةٍ للوصف، فيلغى كذلك؛ لأن هذا الرد يُرد بما يقابله.

"وإذا اتفق الخصمان على فساد علةٍ من عداهما، فإفساد أحدهما علَّة الآخر دليلُ صحةِ علتِه، عند بعض المتكلمين، والصحيح خلافه".

هذه المسألة يعني لها تعلق بالسبر، وإن كان (١:١٤:١٩) سبرًا كليًّا، يقول: إن الخصمين إذا تناظرا، فذكر كل واحد منهما علةً، ثم اتفقا على أن غير العلتين اللتين علل بها عللٌ باطلة، اتفقوا على أن هاتان العلّتين عللٌ باطلة.

قال: (**فإفساد أحدهما علّة الآخر**) فإذا استطاع أحد المتناظرين أن يبطل علة الثاني، قال: (**دليلُ صحةِ علتِه**) يعني أنها تدل على أن على هذا المفسد صحيحة؛ لأنها قد انحصرت العلل في وصفين، ثم استطاع أن يُبطِل أحد الوصفين، فتكون صحيحةً.

قال: (**عند بعض المتكلمين**)؛ أي الذين ذكروا ذلك في الجدل وأهل الكلام من الأصوليين.

قال: (**والصحيح خلافه**) هذا هو القول الثاني أنها لا تبطل ولا تكون دليلًا على عِليَّتِه. **ما السبب؟** لأن هذا ليس من باب السبر والتقسيم؛ لأن السبر والتقسيم يجب أن تذكر جميع الأوصاف، ثم تبطل جميع الأوصاف.

توسط الطوفي بينهما وقال: {إن هذا يحمَل على اختلاف الأحوال، ويكون النزاع نزاعًا لفظيًّا}.

"**وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر**".

شرع المصنف بعد ذلك في مسألة السبر والتقسيم هل هو حجةٌ أم ليس بحجة؟

وقبل الحديث عن حجية السبر والتقسيم أود أن أبين مسألة وهي قوة دلالة العلية بالسبر والتقسيم:

يقسِّم العلماء العلية التي كُشِفَت بالسبر والتقسيم إلى قسمين:

- **النوع الأول:** إذا كان الحصر في الأوصاف قطعيًّا، ثم كان السبر بعد ذلك قطعيًّا، ويكون الحصر في الأوصاف قطعيًّا بالإجماع عليه أن الأوصاف المعلل بها ذلك، ويكون السبر لها قطعيًّا بوجود النص الشرعي الذي ألغى بعض هذه الأوصاف. ففي هذه الحالة:
  - يكون حجةً بلا خلاف. هذا أولًا.
  - وتكون دلالته على العلية قطعيةٌ، وهذا بلا خلاف.

ولكن يقولون: أن هذا قليل جدًّا في الشرعيات، في الأحكام الشرعية، وإنما هو موجودٌ في العقليات؛ ولذلك فإن كثيرًا من الأصوليين لا يذكره لندرته، بل قد لا يُعْلَم ذلك.

- **الحالة الثانية:** أن يكون الحصر ظنيًّا، أو السبر ظنيًّا، أو كلاهما ظني، فهذا هو محل الخلاف في المسألة، مع الاتفاق أنه إذا قيل: إنه حُجَّة فإن دلالته ظنية وليست قطعية.

ذكر المصنف أولًا قول في المسألة: وهو أنه يكون (**حجة للناظر والمناظر**) ونسبه المصنف للأكثر.

المراد (**للناظر**) هو المستدل:

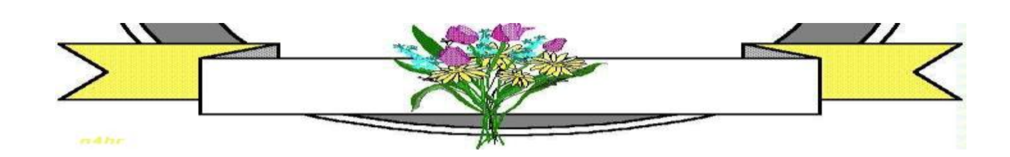
- ويشمل المجتهد الذي يريد أن يستدل للحكم الذي انتصر له ابتداءً.
- ويشمل المقلد الذي ينتصر لمذهب إمامه.

والمراد بـ(**المناظِر**)؛ أي المعترض على الخصم، وهذا القول هو الذي قدمه المؤلف وجزم به ابن عقيل وغيرهم. ومنهم أبو البركات وغيره.

القول الثاني لم يذكره المصنف: وهو أنه ليس بحجة مطلقًا، وقد نُسِب هذا القول للجويني، نسبه له أبو البركات، بينما نسب المتأخرون للجويني إمام الحرمين القول الثالث الذي ذكره المصنف.

القول الثالث في حجية السبر والتقسيم: أنه إن أُجِمع على تعليل ذلك الحكم، فيكون حجةً، وإن لم يجمع عليه فلا يكون حجة. وهذا القول هو قول أبي الحسين البصري في المعتمد، قالوا: وهو أيضًا نُسِبَ أيضًا للموفق ابن قدامة في [الروضة] فقالوا: إن هذا ظاهر كلامه.

لعلنا نقف عند هذا الحد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.





بسم الله الرحمن الرحيم

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس السادس والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن والاه، أما بعد:

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"المسلك الرابع: إثباتها بالمناسبة".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

بدأنا بالدرس الماضي بالحديث عن مسالك إثبات العلة وهي طرق إثباتها، ومر معنا ثلاثة مسالك، والمسلك الرابع وهو الطريق الرابع لإثباتها.

قال المصنف: (**إثباتها المناسبة**) والمراد بـ(**إثباتها بالمناسبة**) يعني أن تكون المناسبة التي سيعرفها المصنف بعد قليل دليلًا لكشف العلية، فيكون تحديد العلة ومعرفتها بإظهار المناسبة من ذات الحكم لا من النص الذي دل على الحكم؛ لأن النص إذا كان قد دل على الحكم وأثبت المناسبة، فإنها من باب الإيماء للعلة التي فيها مناسبة، وقد مرت معنا في الدرس الماضي، وإنما حديثنا هنا عن كشف العلة من ذات الحكم دون النظر إلى دليله.

وهذا المسلك من مسالك إثبات العلة الذي هو الإثبات بالمناسبة من المسالك المهمة، فإذا كُشِفَت العلة بالمناسبة فإن القياس الذي يُلحَق فيه الفرع بالأصل بناءً على علةٍ كُشِفَت بالمناسبة يسمونه بقياس الإخالة، وذلك أن المجتهد يتخيل مناسبةً في الوصف الذي عُلِّلَ به الحكم. وهذا معنى قولهم: الإخالة، وهو من المسالك الدقيقة.

وقد ألَّف أبو حامدٍ الغزالي كتابًا كبيرًا في مجلد طُبِع في العراق قديمًا في مجلد اسمه [شفاء العليل في مسائل الشبه والمناسبة والتخييل] أو نحو ذلك سجع كتابه، وذكر كثيرًا من المسائل لدقيقة في هذا الباب، وأن كثيرًا من الناس ربما يستصعبون مسائل المناسبة لأجل ذلك.

ومن أحسن من تكلم عن هذا المسلك وهو مسلك المناسبة شيخ الإسلام -عليه رحمة الله-، فإن له كتابًا اسمه [تنبيه الرجل العاقل] رد على النسفي في كتابه في الجدل، وبيَّن كثيرًا من طرائق أهل الحديث، باعتبار هذا المسلك وهو مسلك المناسبة؛ لأن هذا المسلك في الحقيقة هو مزلة أقدام لبعض الناس، وسيأتي الإشارة لبعض ذلك.

قبل أن يتكلم المصنف عن معنى المناسبة، إثبات العلة بالمناسبة هو مسلك المحققين كما عبر الشيخ تقي الدين، فقال: إن إثبات العلة بالمناسبة هو دليلٌ صحيحٌ عند المحققين، وقد أطال الجويني في الرد على من أنكر المناسبة في إثبات العلة، وأما أصحاب الإمام أحمد فإن المتأخرين يذكرونه، وأما متقدمو العراقيين من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى في كتبه الأولى وأبي الخطاب، فإنهم لم يذكروا المناسبة مسلكًا من مسالك العلة، وإنما اقتصروا على مسألة واحدة وهي شهادة الأصول التي ستأتي بعد قليل، وهذا ألمح له الشيخ تقي الدين أن العراقيين في أول أمرهم كانوا يعنون بالطرد المحض، وأما الذين يعنون بالمناسبة إنما هم الخراسينيون سواء من الشافعية أو من الحنابلة، وأما العراقيون من الحنابلة والشافعية فقد كانوا أهل طردٍ محض فيثبتون العلة بالوجود والعدم الذي هو الدوران، وسيأتينا في المسلك الذي بعده، وعلى العموم، فإن هذا مسلك صحيح عند المحققين، ولا شك أن كثيرًا من أهل العلم قد أعملوه.

"وهي: أن يقترن بالحكم وصفٌ مناسبٌ".

قول المصنف: **(وهي)**؛ أي أن إثبات العلة هو أن يقترن بالحكم وصفٌ مناسب، فالضمير في قوله: **(وهي)** عائدٌ إلى إثبات العلة بالمناسبة.

وقوله: **(أن يقترن بالحكم) الاقتران بالحكم نوعان:**

- الاقتران في النص الذي دل على الحكم. وهذا قدم الإشارة إليه في مسلك النص عندما يكون النص قد قرن الحكم بوصفٍ، وكان ذلك الوصف فيه معنًى مناسب، وليس هذا المراد.

- وإنما المراد النوع الثاني من الاقتران وهو اقتران الحكم بالوصف، ويكون كشفه بالاستنباط والبحث، لا بالنص، وهذا هو المراد هنا؛ ولذلك لو زيد هذا القيد لكان مناسبًا، فيقال: أن يقترن بالحكم وصفٌ غير منصوصٍ عليه، قد يقال: إنه جيد.

قوله: **(وصفٌ)** ليخرج لنا التعليل بالأسماء، فإن التعليل بالأسماء لا يكون كشفها بالمناسبة، وتقدم معنا أن الحكم الشرعي قد يكون علةً وهو التعليل بالأسماء.

(مناسبٌ)؛ أي فيه معنى المناسبة، وسيشرح بعد قليل المصنف ما معنى الوصف المناسب.

"وهو: وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ، يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحةٍ أو دفع مفسدة".

قوله: (**وهو**) هذا عائدٌ لقوله: (**وصفٌ مناسب**) فعرف جزء التعريف وهو الوصف المناسب، وهذا التعريف الذي عرف به المصنف الوصف المناسب هو تعريف الآمدي وابن الحاجب، وغيرهم، وإلا فإن الوصف المناسب هناك تعاريف متعددة، منها تعريف أبي زيد الدبوسي، وقد تبعه ابن العماد المقدسي ثم المصري الحنبلي حينما قال: {الذي إذا عُرِض على العقول السليمة والأفهام المستقيمة تلقته بالقبول}، وهذا عليه اعتراضات، وقيل وهو تعريف الطوفي: {إنه ما تتوقع المصلحة بعده لرابط عقليٍّ ما} وهذا أيضًا فيه يعني اعتراض، وما من تعريف إلا وعليه اعتراض.

الوصف المناسب قال المصنف: (**هو وصفٌ ظاهرٌ**) تعبير المصنف بـ(**الوصف**) مر معنا أنه ليخرج الأسماء والأحكام فإنها ليست أوصافًا.

وتعبير المصنف بـ(**الظاهر**) معناه أنه جليٌّ وبيِّن وواضح، فيخرج به الوصف الخفي غير الواضح.

وقوله: (**منضبطٌ**) يدلنا على أن غير المنضبط لا يكون داخلًا، إذ المنضبط هو الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأزمان، ولا باختلاف الأمكنة، فإن كان الوصف يختلف باختلاف أحد هذه القيود الثلاثة فإنه غير منضبط.

فعلى سبيل المثال: المشقة تختلف بين القوي والضعيف، وتختلف بين الصغير والكبير، وتختلف بين البلاد الحارة والباردة وهكذا، فدل على أن المشقة ليست وصفًا منضبطًا.

وقوله: (**يلزم من ترتيب الحكم عليه**) هذا اللزوم الذي يكون ترتيبًا يُخرِج أمرين:

- يخرج الوصف الطردي فإن الوصف الطردي لا يلزم من ترتب الحكم عليه شيء؛ لأنه وصف طردي محض لا أثر له.

- وكذلك الإلحاق باعتبار الشبه، فإن الشبه لا يلزم من ترتب الحكم عليه، فالوصف الشبهي لا أثر له.

وقوله: (**ما يصلح أن يكون مقصودًا**) كلمة (**مقصودًا**) نكَّرها المصنف، وقد نبه العضد الإيجي في حاشيته إلى أن المراد بالمقصود؛ أي المقصود عند العقلاء، وهذا هو المشهور في كتب أغلب الأصوليين: أن الوصف المناسب هو الذي يكون مقصودًا عند العقلاء، ولكن يجب أن نقف عند هذه الكلمة وقفة مهمة جدًّا؛ لأننا عندما نقول: إن الوصف المناسب باعتبار العقلاء سيتوسع في مسألة أن العقل يقبل الأوصاف المناسبة ويجعلها عللًا، ثم يترتب على كونها عللًا إثبات الأحكام.

فهذا من باب أمرين:

- **الأمر الأول:** التحسين والتقبيح وهو مقبول نعم كما تقدم معنا، لكن ترتب عليه أمرٌ آخر وهو قضية إثبات الحكم الشرعي؛ ولذلك ألحظ الشيخ تقي الدين ملحظًا جميلًا في رده على الجدليين، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: {أن من جرأة كثير من الجدليين} -هكذا عبَّر- {أنهم يقولون: هذه حكمةٌ ومصلحةٌ في نظر العقلاء، أو في عرف الناس}. قال: {ويكتفون في ذلك بتقرير مناسبة الوصف، وهم يعلمون أن أكثر الأحكام الشرعية مما تقصر العقول عن إدراكها، أو إدراك حكمها ومصالحها، وأن أكثر الناس أو كل الناس لا يعلمون ما هو الحكمة والمصلحة والمنفعة لهم في أمر الدنيا والآخرة، فكيف يستشهد على حكم أحكم الحاكمين بمجرد قول بعض الناس؟!}.

هذا الكلام الحقيقة في غاية الصواب، وهو من أعظم الأمور التي تفرق بين مسلك أهل الحديث في اعتبار المناسبة والمصلحة، ومسلك أهل الكلام، فإن أهل الكلام يتوسعون في المصلحة، ويتوسعون في جعلها باعثةً على سبيل الإطلاق؛ ولذلك سياتي إن شاء الله بعد قليل أن هناك شروطًا لهذه المصلحة التي تكون مرتبةً ومقصودة من تشييع الحكم.

قال: (**من حصول مصلحةٍ أو دفع مفسدة**) هاتان الجملتان (**حصول المصلحة، ودفع المفسدة**) قيل: إنهما متقابلتان، وقيل: إنهما معناهما واحد، فإن من لازم دفع المفسدة حصول المصلحة، وهذا كلام مشهور لأهل العلم في هل هما مقصودان، أم أنهما مقصودٌ واحد وجود أحدهما يكون انتفاءً للثاني؟ ومما شُهِرَ في كتب الأصوليين جميعًا من المذاهب الأربعة جميعًا.

وممن ذكره من أصحاب أحمد الشيخ أبو محمد الجوزي في كتاب [الإيضاح] وغيرهم أن هذه المصالح والمناسبات التي تكون جلبًا لمصلحة، أو لدفع مضرة على ثلاث درجات:

- إما أن تكون ضروريةً.
- وإما أن تكون حاجيةً.
- وإما أن تكون تحسينية.

قبل أن ننتقل من هذا التعريف للوصف المؤثر والمناسب، أريد أن أبين أمرًا مهمًّا جدًّا قد يغفله كثيرٌ من الأصوليين، ونبَّه عليه الشيخ تقي الدين وهو طريقة أهل الحديث، وهو أننا نقول: إن المناسبة

والوصف المناسب يكون معتبرًا بشروط، وهذه الشروط لا بد من الانتباه لها لكي تعرف طريقة فقهاء أهل الحديث، وهذه أركز عليها كثيرًا.

الشرط الأول وهو موجودة عند الفقهاء وإن لم ينص عليها الأصوليون، إذ الأصوليون كما تعلمون ربما تأثروا في طرحهم وكلامهم بالقواعد الكلامية، وهو مستقرٌّ عند الفقهاء في تطبيقاتهم.

➢ **أول هذه الشروط**: أنه لا بد أن يكون اقتران الحكم بالوصف المناسب قد شَهِدَ له الشرع بالاعتبار، فليس كل وصفٍ مناسبٍ في نظر العقلاء يكون معتبرًا في الشرع؛ ولذلك أشار لهذا المعنى الأصوليون حينما ذكروا أن هناك مصالح ملغاة؛ لأن الملغى هو الذي شَهِدَ له الشرع بالإلغاء.

إذ ما شهد له الشرع ثلاثة أنواع:

- إما بالاعتبار لعينه أو لجنسه.
- وإما بالإلغاء. هذا النوع الثاني.
- وإما سكت عنه، وهو الذي يسمى بالمرسل، والمناسب المرسَل لا يتكلم عنه الفقهاء هنا، وإنما يتكلمون عنه في المصالح المرسلة، وسيأتينا إن شاء الله بعد درسين.

➢ **الأمر الثاني أو الشرط الثاني**: أن يُعلَم أن الشيء حكمته ومصلحته موجودةٌ في نفس الأمر وفي نظر الشارع، فلا بد أن يكون موجودًا فيهما معًا. وهذا واضح وبيِّن في مسألة التحقيق والوجود، وهذا يتعلق به نظر الفقهاء.

➢ **الأمر الثالث**: وهو أن يُعلَم أن ذلك الحكم إنما شُرِع لأجل تلك الحكمة؛ لأن بعض الناس قد يستكشف حكمةً لحكمٍ، فيظن أن الحكم مناطٌ بها، ولكن الحكم في الحقيقة لأجل حِكَمٍ متعددة، وليس لحكمةٍ متعددة، فلا بد من التأكد من أن ذلك الحكم إنما شُرِع لتلك الحكمة.

بقي عندنا مسألة أخيرة وهي قضية أن هذا الوصف المناسب شُهِرَ في كتب الأصول تقسيمه إلى أربعة أقسام:

❶ مناسبٌ مؤثر.
❷ ومناسبٌ ملائم.
❸ ومناسبٌ غريب.
❹ ومناسبٌ مرسل.

وقد أطال العلماء في الحديث عن هذه الأنواع الأربع.

والمؤثر: هو الذي جاء النص به.

والمرسَل: هو الذي سكت عنه بالكلية.

وبقي الحديث عن الملائم والغريب، وأغلب نزاع الفقهاء إنما هو في الغريب؛ ولذلك يقولون: إن خلاف القاضي وأبي الخطاب مع غيرهم من متقدمي أصحاب أحمد إنما هو في الغريب فقط دون الملائم، فالملائم كل أصحاب أحمد يرون أنه طريقٌ صحيحٌ لكشف العلة.

"فإن كان خفيًّا أو غير منضبطٍ أُعتبر ملازمُه وهو المظنة".

هذه قاعدة مهمة جدًّا، وهو قول المصنف: (**إذا كان الوصف الذي شُرِع الحكم لأجله واكتشفناه بالمناسبة خفيًّا**) معنى كونه خفيًّا؛ أي أنه ليس ظاهرًا، وإنما هو يحتاج إلى تأمل، وليس لكل أحدٍ يستطيع كشفه.

قال: (**أو غير منضبط**) **أصبح عندنا حالتان:**

- أن يكون الحكمة ثبتت أن الحكم شُرِع لأجلها، لكنها غير منضبطة.
- أو أنها خفية، فلا يمكن أخذ هذه الحكمة وتنزيلها على الفروع المبنية على تلك الأصول.

فيكون عندنا صورتان:

- الصورة الأولى: الخفاء.
- والثانية: عدم الانضباط.

فيناط الحكم بالمظنة لا لكونها ليست علة، وإنما لكون هذه العلة وهي الحكمة لا يمكن إناطة الحكم بها لأجل السبب، فهو راجعٌ للسبب.

يعني من أمثلة ذلك على سبيل المثال: لما تكلموا عن مسألة الشهادة، وأن الشهادة لا بد أن يكون صادقًا، مسألة صدق اللسان هذه هي العلة، ولكن الصدق خفي، ولا يمكن معرفته، فأذهبنا إلى مظنته، ومظنته هي العدالة بأن يكون الرجل غير معروفٍ بارتكاب كبيرةٍ من كبائر الذنوب، وغير فاعلٍ لما يُخِلُّ بالمروءات، فالعادة أن من حافظ على العدالة الظاهرة والباطنة لازم تكون تبعًا، فإنه يكون صداق اللسان. إذن فالعلة في قبول الشهادة إنما هو الصدق، ولكنا أنطنا الحكم بالعدالة لما كان الصدق خفيًّا غير ظاهر. هذا مثال للخفية.

مثال غير المنضبطة: هو أن يكون العلة موجودة وهي المشقة مثلًا، سواءً في الصلاة قاعدًا، أو في السفر والترخص برخص السفر، ونحو ذلك من الأمر؛ أي رخصة المشقة في المرض أو في السفر، فنقول: إن هذه المشقة غير منضبطة، فتختلف باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال؛ ولذلك فإن العلماء دائمًا ينيطونها بالوصف الذي هو مظنةٌ لها، ويختلف أنظارهم باختلاف الأحوال.

فعلى سبيل المثال:

- **لما جاؤوا للمرض،** قالوا: إن المرض الذي يترتب عليه زيادته أو تأخر البرء فيه، أو الضرر على البدن، أو المشقة الخارجة عن العادة، وهنا ربطوا بالمشقة الخارجة عن العادة؛ لأنها متعلقة بالشخص نفسه، وليست متعلقة بالجماعة، فإنه يجوز له أن يترخص برخص المريض.

- **ولما جاؤوا للسفر قالوا:** إن من قصد مرحلتين مثل ما بين مكة وعُسفان فإنه يترخص لما قضى به ابن عمر، وابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- فأخذوا بهذه المظنة.

- **ومثله أيضًا يقال في النوم،** فإن العلماء شُهِر عنهم، وإن كان بعضهم قد لا يجعل هذا المثال مندرج في هذه القاعدة يقولون: إن النوم هو مظنةٌ للحدث، لقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «الْعَيْن وِكَاءُ السَّه، فَمَنْ نَامَ فَلِيَتَوَضَّأ»، فنُزِّلت المظنة منزلة المئنَّة.

ولذلك هناك قاعدة تطبيقاتها بالعشرات التي أشرت لكم قبل قليل بنصها وهي: [أن المظنة تنزَّل منزلة المئنة].

➤ **متى يكون ذلك؟**

يكون إذا كانت العلة حكمةٌ غير منضبطة، فدائمًا إذا كانت غير منضبطة أو خفية لا يمكن استظهارها، فإنه يناط الحكم بمظنتها، وتطبيقاتها بالمئات ولا أقول لك: بالعشرات.

✍**"وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدة مساويةٍ أو راجحة، ألغاها قوم وأثبتها آخرون".**

هذه المسألة من المسائل المتعلقة بنقض العلة المثبتة بالمناسبة، ومعنى ذلك أن الوصف الذي كُشِف بواسطة المناسبة لأن فيه مصلحةً إذا عارضه معارضٌ وهو وجود مفسدةٍ في ذلك الوصف، فهل نقول: إن هذه المعارضة تخرم هذه العلة، ولا تصحح العمل بها، وإناطة الحكم بها أم لا؟

فنقول من باب تحليل محل النزاع لكي نفهم المسألة نقول: أولًا: **أن الوصف لا يخلو من ثلاث حالات:**

طبعًا وأقول هذه الحالات بالقسمة العقلية؛ لأنه قد ينازع في وجود بعض أنواع هذه الأوصاف:

❶ إما أن يكون الوصف مصلحةً محضة لا مفسدة فيه، فهذا بلا إشكال أنه يناط الحكم بهذه المناسبة ولا شك.

❷ **الأمر الثاني**: أن يكون الوصف مفسدةً محضة، فهذا لا شك أنه لا يُلحَق به، وهذا الذي يقولون: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- هل يوجد وصفٌ محضٌ فيه المفسدة؟ بعض الناس قد ينازع في هذا الشيء؛ لأنهم يقولون: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- لا يخلق شرًّا محضًا كما جاء في التلبية «**وَالشَّر لَيْس إِلَيْك**» ولكن هي من باب القسمة العقلية كما ذكرت لكم.

❸ **الحالة الثالثة**: أن يكون الوصف شاملًا لمصلحةٍ ومفسدةٍ معًا، فنقول:

- إما أن تكون المصلحة غالبةً، فحينئذٍ يناط الحكم بها.
- وأما أن تكون المصلحة مساويةً للمفسدة، أو المفسدة راجحةً عليه، فهذه هي المسألة التي تكلم عنها المصنف هنا.

إذن يقول المصنف: (**وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدةً**)، قوله: (**مصلحة الوصف**) المراد بالوصف هنا طبعًا لا بد أن نقول: الوصف المستنبط؛ لأن الوصف إذا كان منصوصًا عليه، فإنه لا يُنظَر ما عارضه مطلقًا.

ولذلك من أخطر ما يكون من استدلالات المعتزلة القدامى والمحدثين، وهناك محدثون بطريقة المعتزلة في التفكير الفقهي، وإن كانوا لا يسمون أنفسهم معتزلةً أنهم يعارضون العلل الشرعية المنصوص عليها بالمناسبات المتوهمة، أوبالمفاسد المتوهمة، فربما ألغوا بعض العلل المنصوصة بالعلل المتوهمة، أو بالمفاسد المتوهمة؛ ولذلك لا بد أن نقول: وإذا لزم من مصلحة الوصف المستنبط لا مطلق الوصف، فإن الوصف المنصوص لا شك، أصل الوصف المنصوص نقبله ولو لم تكن فيه مناسبة، فمن باب أولى إذا توهم الآدمي أن فيه مفسدة.

قوله: (**مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة**)؛ أي لتلك المصلحة، فإن المسألة فيها قولان، وقد أطلق جماعة من أصحاب الإمام أحمد القولين منهم القطيعي في [قواعده]، وابن العماد، ومثلهم المؤلف، فإن المؤلف أطلق مثل إطلاق القطيعي وغيره، **ومعنى أطلق**؛ يعني أنه لم يُرجِّح، وإن كان المؤلف قدَّم القول الأول فيه نوع ترجيح بالتقديم.

قال: (**ألغاها قومٌ وأثبتها آخرون**).

القول الأول: وهو الإلغاء؛ بمعنى إلغاء الوصف المناسب الذي فيه المصلحة لوجود مفسدةٍ مساويةٍ أو راجحةٍ عليه، وهؤلاء القوم إضافةً لأن المصنف قدَّمه، هو الذي قدَّمه أيضًا المرداوي، واختاره ابن قاضي الجبل فيما نقل عنه المرداوي وجزم به.

قال: (**وأثبتها**)؛ أي وأثبت المناسبة التي عارضها مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة ولم يخرموا تلك المصلحة بذلك.

قال: (**وأثبتها آخرون**)؛ أي جماعة من أهل العلم، وهذا القول يعني ذهب إليه جماعة من أصحاب الإمام أحمد منهم ابن قدامة في [الروضة]، وأبو محمد الجوزي في [الإيضاح]، وأبو البركات المجد في [المسودة]، وعلى العموم فإن طريقة الإلغاء هي طريقة الآمدي، ومن تبع الآمدي كابن الحاجب، وابن السبكي في [جمع الجوامع]، وطريقة الإثبات هي طريقة الرازي ومن تبعه كالبيضاوي، ومختصرات وشروح [المحصول] الكثيرة التي تبعت [المحصول]، وقد طُبع منها الآن ما يقرب على عشرة مختصرات وشروح.

بقي عندي مسألة أخيرة في قضية (وأثبتها آخرون): أريد أن نعرف أن إثبات هذا الوصف المثبتين له لهم مسلكان —انتبه لهذه المسألة الدقيقة— الذين يقولون: إن المصلحة إذا عارضتها مفسدة تبقى وصفًا ومصلحةً مناسبة، **لكن لهم مسلكان**:

⇦ **المسلك الأول** وهو مسلك الأصوليين غير الحنفية يقولون: إن المصلحة أو الوصف المناسب لا يبطل، لكنه لا يبقى شرعيًّا يناط به الحكم، فلا يترتب عليه حكم، وحينئذٍ يكون الخلاف بين القائلين بذلك بأنها لا تبطل، وبين القائلين بأنها تبطل لفظ، فالنتيجة لا ثمرة لها، لكن نقول: يبقى الوصف معتبرًا شرعًا وغير ملغي هذا الوصف؛ لأننا لو ألغينا هذا الوصف، فإن طريق كشفه هو طريق كشف غيره من المصالحة.

⇦ **الطريقة الثانية أو المسلك الثاني**: هو طريقة الحنيفة، وهي شهرت عنهم أنهم يقولون: إن المصلحة إذا عارضتها مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة تعتبر شرعًا، وحينئذٍ يكون الحنفية أو يكون قول الحنفية ذا ثمرة مخالفة لطريقة الجمهور، ويكون الخلاف خلافًا حقيقيًّا، وليس خلافًا لفظيًّا معنويًّا.

✍ **"المسلك الخامس: إثبات العلة بالشبَه"**.

هذا المسلك الخامس من مسالك العلة، وهو المسلك الاستنباطي الثالث وهو **(إثبات العلة بالشبه)** وعبّر الأصوليون بالشبه ولم يعبروا بالمثل قالوا: لأن الشبه أعم وأوسع، وذلك أن المثل يطلق على ما ساوى الشيء من كل وجهٍ، بينما الشبه أوسع من ذلك، فإنه يطلق على كل شيئين بينهما قدرٌ مشتركٌ، فهذا القدر المشترك يسمى شبهًا، إذ لو كان مثله من كل وجهٍ لكان النص الأصلي دالًّا على الفرع فلا يكون قياسًا؛ ولذلك عبروا بالشبه، ولم يعبروا بالمثل.

"وهو عند القاضي وابن عقيل وغيرهما: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما".

قول المصنف: **(وهو)** هذا الضمير ليس عائدًا لإثبات العلة بالشبه، وإنما عائدٌ لقياس الشبه، وذلك أنه مر معنا قبل قليل أن مسلك المناسبة إذا استُخدِم فإن القياس حينئذٍ يسمى قياس الإخالة، بينما الشبه إذا استُعمِل فإن القياس يسمى قياس شبه، هذا التعريف الذي أورده المصنف هو تعريفٌ للقياس؛ لأنه قال: إلحاق، فالإلحاق قياس، **وأما الشبه** فهو أمرٌ مختلفٌ عنه، وذلك أن الشبه يعني أنواع سنشير بعد قليل لمسألة غلبة الأشباه وتردد الأشباه سأشير لها إن شاء الله بعد بقليل.

إذن فقول المصنف: **(وهو)** أي قياس الشبه، **وتعريف قياس الشبه**؛ أي القياس الذي استُثمِر فيه الشبه، فيكون الشبه دالًّا على العلة، لا أن الشبه هو العلة، فالعلة ليست هي الشبه، ولكن العلة قد تكون غير واضحة، فيستدل بالشبه عليها.

فقال: **(هو عند القاضي وابن عقيلٍ)** تعبير المصنف **(عند القاضي وابن عقيل)** يدلنا على أن قياس الشبه فيه خلاف في تعريفه، والتعريف الذي أورده المصنف هو قول القاضي وابن عقيل والقاضي يعقوب وأكثر الحنابلة يعرفونه بهذا التعريف الذي سنورده بعد قليل، لكن قيل: **إن قياس الشبه** هو الجمع بين الأصل والفرع بوصفٍ يوهم اشتمال الفرعة على حكمةٍ، والحكمة هي جلب مصلحةٍ، أو دفع مفسدة، فجعلوا العبرة بكونه موهمًا وجود المناسبة، فاشترطوا هذا القيد، وهذا الذي مشى عليه الطوفي، وهناك أقوال كثيرة جدًّا في هذه المسألة، ولكن نكتفي بذلك.

طيب، **تعريف قياس الشبه**، عرفه المصنف قال: **(هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما أشبه به منهما)**، قوله: **(إلحاق)** هذا يدلنا على أن تعريفه تعريف القياس لا تعريف الشبه.

(الفرع المتردد) **(الفرع)** يدلنا على أن هناك أصلٌ قد ثبت له حكمٌ فيلحق الفرع به في الحكمية.

قوله: (**المتردد بين أصلين**) عبارة (**المتردد بين أصلين**) لا بد أن ننتبه لمسألة وهو أن من شرط هذين الأصلين ألا يكون واحدٌ منهما فيه علةٌ يناط الحكم به، إذ لو كان أحد الأصلين فيه علة، فإنه يقاس قياس علة، وقد أجمع العلماء حكاه غير واحد أنه لا يُعمَل بقياس الشبه مع وجود قياس العلة انتهى؛ لأنه ضعيف مقارنةً بقياس العلة.

إذن عبارة الأصلين من شرطه: ألا يكون أحد الأصلين له علةٌ دالةٌ على الحكم.

وقوله: (**بما هو أشبه به**) تعبير المصنف (**بما هو أشبه**) يدل على أن هذا الفرع يتنازعه أصلان فيه وصفٌ مشابهٌ للأول، ووصفٌ مشابهٌ للثاني، هذا الشبه قد يكون تارةً باعتبار الحكم، وقد يكون تارةً باعتبار الوصف، الشبه تارةً بالوصف، وتارةً يكون بالحكم، نص على هذين الأمرين القاضي في [العدة]، ومثَّل الشبه بالوصف قال: مثل الحظر والإباحة يكون ملحقًا بأصلين أحدهما ممنوعٌ، والآخر مباحٌ، ثم بعد ذلك يكون أحد الأصلين أسودٌ، والآخر أبيضٌ، وهذا فيه شبهٌ بالأبيض، فنلحقه بالأبيض لأجل الوصف.

وأما الشبه بالأحكام فقال: مثل العبد هل يلحق بالأحرار أو يلحق بالبهائم؟ هذا من باب الشبه في الأحكام؛ لأنه يشبه الأحرار لا شكلًا في الوصف، وإنما في الحكم، في بعض التصرفات وسيأتي شرحه بعد قليل، ويشبه البهائم في بعض الأحكام، لا في بعض الأوصاف الظاهرية؛ ولذلك إذا قلنا: بما هو أشبه هو الذي يعبر عنه الأصوليون بقياس غلبة الأشباه؛ أي غلِّب أشبه؛ أي أكثر أشباهًا، فلو كان يشبه أحد الأمرين من جهتين، وبالثاني من ثلاث جهاتٍ أُلحِقَ بالأكثر منهما.

قوله: (**منهما**)؛ أي من الأصلين الذي فيهما شبه، وينبني على ذلك يسوى بين الفرع وبين الحكم الذي شابهه، وإن لم تكن بينهما علةٌ مكشوفة؛ يعني يمكن كشفها والانتباه إليها.

"**كالعبد المتردد بين الحر والبهيمة. والمذي المتردد بين البول والمني**".

هذا مثال أول وهو من أمثلة قياس الشبه: يقول: (**إن العبد يتردد بين الحر والبهيمة**) فالعبد فيه شبهٌ بالحر من جهة، وفيه شبهٌ بالبهيمة من جهة، فيه شبه من الحر من جهة أنه آدميٌّ مكلف مأمورٌ بالعبادات، ويثاب على الطاعة، ويعاقب على السيئة، وغير ذلك من الأمور، مثل وجوب الحدود عليه إذا زنا، ويجب عليه القصاص إذا قتل ما لم يكن هناك مانع.

الأمر الثاني: فيه شبهٌ بالبهيمة من جهة أنه يباع ويشترى، ففيه شبهٌ بهذا من جهة، وبهذا من جهة، وبناءً على ذلك:

- فإن غلبنا شبهه بالحر قلنا: أنه يملك إنه مُلِّك.
- وإذا غلبنا شبهه بالبهيمة قلنا: إنه لا يملك وإن مُلِّك. وهذه روايتان في المذهب.

وهي هل العبد يملك بالتمليك؛ أي بتمليك سيده له، أم لا يملك؟

روايتان في المذهب

والذي مشى عليه المشهور عند المتأخرون والروايتان قويتان: أن العبد لا يملك بالتمليك، فكأنهم نظروا أن أغلب الأوصاف متعلقة بالبهيمة من جهة المالية، فإن البهيمة مال، والتمليك متعلقٌ بالمال، فقالوا: نُغَلِّب وصف المالية الموجود في البهيمة، فنقول: إنه لا يملك لأنها متعلقة بالملك وهو مملوكٌ فناسب ذلك، هذا من باب قياس غلبة الأشباه. هذا مثال.

المثال الثاني قال: (**المذي المتردد بين البول والمني**).

(**المذي**) معروف ماءٌ أبيض رقيق يخرج تارةً من شهوةٍ، وتارةً من غيرها كما في حديث عليٌّ —رضي الله عنه—، هذا المذي متردد فيه شبهٌ بالبول من جهة من حيث الصفة لأن المثال الأول هو شبه أحكام، والمثال الثاني شبه أوصاف، فيه شبهٌ بالبول من جهة الوصف، وفيه شبهٌ أيضًا من المني من جهة الوصف، ففيه شبهٌ من جهة البول أنه يخرج من مخرج البول. هذا من جهة، وفيه شبهٌ بالمني أنه يخرج بشهوةٍ كذلك، فيكون خروجه بشهوةٍ، فهو مترددٌ بينهما.

وحينئذٍ إذا قلنا: هل يلزم الاستنجاء من المزي أم لا، فهل نغلِّب فيه وصف الشبه بالبول، فنقول: إنه يلزم الاستنجاء؟ وهل نقول: إنه نجسٌ أم لا نقول: إنه نجس؟

فالمذهب أنه غُلِّب فيه البول، وحينئذٍ يكون يلزم فيه الاستنجاء، بل زادوا على ذلك في روايةٍ قوية أنه يلزم غسل الذكر كله، وفي رواية لكنها غير معتمدة ومال لها الشيخ تقي الدين في شرح [العمدة] والأنثيين، وأما كونه نجسًا فإنه نجس، **ومشهور المذهب** أنه ليست نجاسته مخففة، بل حكمه كحكم البول، وحمَّلوا حديث علي «انْضَح فَرْجَك» على أنه ليس نضح التطهير، وإنما نضح إزالة الوسواس؛ لكي يظن أن ما فيه من بللٍ من الماء الذي نضحه، وليس من المذي الذي خرج منه.

"وفي صحة التمسك به قولان لأحمد والشافعي -رَضِيَ الله عَنْهُما-، والأظهرُ نعم، خلافًا للقاضي".

هذه المسألة من المسائل التي يعني الحقيقة فيها فصلٌ بين الأصول والفقه، فإن المشهور في كتب الشافعية عدم إعمال قياس الشبه، وقد ألمح الغزالي في بعض كتبه أن الأصوليين تكاد تكون كلمتهم يقصد أصحابه والمتكلمين على أن قياس الشبه ليس بحجة، قال: وكتب الفقه مليئة بقياس الشبه، مليئة جدًّا بقياس الشبه، قلما يوجد في شيءٍ من أبواب الفقه، ولا أقول: في كتب الفقه، وإنما في أبوابه عدم إعمال هذا القياس وهو قياس الشبه.

ولذلك يقول المصنف: (**وفي صحة التمسك به**) أي الاحتجاج بقياس الشبه، طبعًا من شرطه ألا يوجد قياس علة (**قولان لأحمد والشافعي -رضي الله عنهما-**) وهذا القولان حكاهما أبو يعلى روايتين عن أحمد، وأما أبو الخطاب فحكاهما قولين لأصحاب أحمد.

القول الأول الذي عبر عنه المصنف: (**والأظهرُ نعم**) يعني أن قياس الشبه حجة، وقد نُقِلَ ذلك عن أحمد، فقد نقل أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول قال: {كان أحمد يقول بالقياس من طريق الشبه والمقاربة حتى يكون له علةً صحيحةً تجمع بين الأصل والفرع}؛ يعني أنه إذا وُجِدَت العلة حتى انتهاء الغاية بمعنى أنه إذا وُجِدَت علةٌ فإن أحد كان لا يُعمِل قياس الشبه. وهذا كلامه صحيح، وقد جزم به كثيرٌ من متقدمي أصحاب الإمام أحمد، فقال أبو شهاب العكبري: {الاستدلال به ظاهرٌ قويٌّ على الصحيح من المذهب} وهذا يدل على إعمال هذا الأصل، بل قد قال ابن عقيل، أبو الوفا بن عقيل: {إن قياس الشبه من أحسن الأقيسة، ولا عبرة بمن أسقط الاحتجاج به}.

ولذلك قلت لكم: أنه قلما يوجد كتاب لا يُعمَل به، ترى أحيانًا في كتب الفقه يقول لك: {كالبيع، كالعتق، كالقِن} أغلب هذه التعاريف هي قياس شبه في الحقيقة، وعندما تريد البحث عن العلة قد لا تجد العلة وصفًا ظاهرًا منضبطًا، فحينئذٍ يُغَلِّب الفقهاء الأشباه، ولا ينيطون عليه إعمال الحكم.

طبعًا، قيل: إن هذا الحكم أُخِذ من كلام أحمد في رواية حرب: أن يهوديًّا قذف يهوديّةً هل يتلاعنان؟

فقال أحمد: ليس لهذا وجهٌ؛ لأنه ليس عدلًا، اللعان إنما هو شهادة، وليس بعدلٍ فتجوز شهادته، يقول القاضي: كأنه لم يرى بينهما اللعان؛ لأنه شبهه بالشهادة، فرأى أنه من باب الشبه. وذكر أمثلةً كثيرة الإمام أحمد.

القول الثاني: قال: (**خلافًا للقاضي**) هذا القول الثاني، ونسبه المصنف هنا للقاضي أبي يعلى، ونسبته للقاضي أبي يعلى هو من باب التبع لأبي محمد بن قدامة في [الروضة] بينما القاضي أبو يعلى في [العدة] قد صرَّح بأنه يرى أن قياس الشبه حجة، صرَّح به، بل إنه كثيرًا ما يُعمِله في كتبه كـ[التعليقة]، و[الروايتين] وغيرها من الكتب.

ولذلك فإن أبا البركات المجد ابن تيمية كأنه لما وقف على تصريح القاضي أبي يعلى بحجية قياس الشبه، ووقف على كلام ابن قدامة قال: {زعم المقدسيُّ أن القاضي يعني يرى أنه لا يصح} أو نحو عبارة أبي البركات، فرأى أنه من باب الزعم.

ولكن الذي يظهر والعلم عند الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن أبا محمد بن قدامة مصيب، ولكن ربما كان ذلك موجودًا في بعض كتب أبي يعلى، والدليل على ذلك: أن تلميذ القاضي أبي يعلى وهو ابن عقيل قد نسب لشيخه ها القول في كتابه [الجدل]، ولم ينسبه في [الإيضاح]، وابن عقيل معنيٌّ باختيارات شيخه، بل إن عمدته في كتبه الأصولية على كلام القاضي أبي يعلى في الدرجة الأولى، ثم أبو الخطاب بعده، ومعلوم أن القاضي أبا يعلى له أكثر من كتاب في الأصول منها مقدمته في آخر [الكفاية]، وفي [المجرد]، وجزء في [الروايتين]، وهذا مطبوع، ومنها [العدة] وهو أكبرها، فقد يكون له رأي في بعض كتبه خالفه في غيره.

هذا القول، لكن عمومًا يعني حاول بعض المتأخرين وهو الطوفي أن يوجهه، لكن توجيهه بعيد جدًّا، فقال: إن المراد بـ(**القاضي**) ليس القاضي أبو يعلى، وإنما القاضي عبد الوهاب بن نصر التغلبي المالكي البغدادي. وهذا بعيد، فإن ابن عقيل نقله في الجدل صريح في نسبة هذا القول للقاضي.

على العموم، هو قول كثير من الشافعية، أنا أردت من هذا التحقيق ما هو؟

هو أن نعرف أن إعمال أحمد وأصحابه لقياس الشبه غالب، وأن القول الذي نُقِل أنه ليس بحجة إنما هو قولٌ ضعيف ولا يصح لأعيان المذهب كالقاضي وغيره.

قبل أن ننتقل عن هذه المسألة في مسألة لطيفة وجميلة جدًّا، وهي من دقيق الفقه، والحقيقة أن هذه المسألة ربما لا يعملها إلا فقهاء الحنفية، وفقهاء الحنابلة فيما وقفت والعلم عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ويحتاج إلى مزيد بحث، هذه المسألة التي تكلمنا عنها وهي **مسألة الإلحاق بغلبة الأشباه**؛ بمعنى أن يكون الفرع يتنازعه أصلان لشبهٍ بينهما، نحن قلنا: إنه يُلحَق بأحد الأصلين بناء على غلبة الأشباه.

هناك أصل ثاني وهو قضية هل يمكن إلحاق بالأصلين معًا أم لا؟

وهذه التي يسميها الأصوليون بالإلحاق بالشبهين، والإلحاق بالشبهين كلام الأصوليين فيه قليل، وأما تطبيق الفقهاء له فهو كثير؛ ولذلك فإن بعضًا من المحققين يرى أن الإلحاق بالشبهين أولى من تغليب أحد الشبهين، وممن رأى هذه الطريقة الشيخ تقي الدين —عليه رحمة الله-، فيرى أن الإلحاق بهما أولى.

وهي التي يسميها —يعني بطريقةٍ أخرى- ما يسميه الفقهاء بـ[تبعيض الأحكام}؛ بمعنى أن العبد على سبيل المثال يُعطَى بعض أحكام الحر، ويعطى بعض أحكام الحيوان، ولكن هذا التبعيض لا بد أن يكون له المبنى الصحيح، ولا يكون بناءً على تشهي، فيعطى بع الأحكام باعتبار أوصافٍ معينة مثل ما قلنا: إن الجوانب المالية يُلحق بالحيوان؛ لأن فيه معنى المالية، وجوانب التكاليف يُلحق بالآدمي؛ لأن فيه تكاليف، وهكذا.

والحقيقة أن هذه الطريقة كتب الفقه مليئة وطافحة به، وخاصةً كتب الحنابلة، حتى ذكر ابن القيم في بعض كتبه —نسيت الآن في أي كتاب- أنه قال: إن هذا المسلك وهو تبعيض الأحكام والإلحاق بالشبهين هو محض الفقه ودقيقه، فقليل من الفقهاء من يحسن هذا التطبيق والإعمال؛ لأنه هو المسلك الدقيق في الفقه، وفيه كثير من المسائل المتعلقة به.

"والاعتبار بالشبَه حكمًا لا حقيقة، خلافًا لابن عُلَيَّة".

قوله: (**والاعتبار بالشبه حكمًا لا حقيقةً**) هذه من المسائل التي أوردها المصنف تبعًا للطوفي، معنى ذلك يعني أنه الذين يقولون: بأن قياس الشبه حجة يقولون: إن المعتبر الشبه الحكمي، لا الشبه الحقيقي.

مثال الشبه الحكمي: عندما نقول: إن العبد يشبه البهيمة. هذا شبه حكمي ليس يمشي على أربع، وليس له صوفٌ، وليس له قرون، وإنما هو شبهٌ حكمي باعتبار كونه مملوكًا.

الشبه الحقيقي: هو الذي عبرنا عنه قبل بأنه الشبه في الأوصاف مثل شبه العبد بالآدمي شكلًا. فنقول: هذا حقيقي، لكنه ليس مؤثر، وإنما غلَّبنا الشبه الحكمي بالآدمي بأنه مكلفٌ مثله، فنُغَلِّب فيه الأحكام، وهذا معنى قوله: (**بالشبه الحكمي، لا بالشبه الحقيقي**).

قال: (**خلافًا لابن علية**) هذا أحد المعتزلة، وكان أبوه من فقهاء الحديث، لكن ابنه صار كذلك، فإنه يرى بالأشباه الحقيقية. وهذا قولٌ في غاية الضعف، طبعًا فيه مسلك ثالث عند الشافعية وهو أضعف كذلك، بل هو مثله في الضعف، وهو شبه الأسماء، فعند الشافعية وحدهم دون من عداهم.

إذن عندنا ثلاثة أشباه:

❶ الشبه الحكمي وهو المعتبر.

❷ الشبه الحقيقي لم يعتبره إلا ابن علية فقط.

❸ النوع الثالث: الشبه في الاسم. وقد ذكره صاحب [جمع الجوامع] وذكر أنه موجود عند بعض الشافعية، وبيَّن أنه ضعيف.

ما معنى الشبه في الاسم؟

أنهم يقولون: إذا اشتبه اثنان في اسمٍ فإنهما يتحدان في الحكم، فيُغلَّب فيه شبه الاسم.

مثال ذلك: عندما نقول: إن خنزير البر حرامٌ أكله، فإذا جاءنا من حيوان البحر حيوانٌ يسمى بخنزير، أو بكلب، فإننا نقول: إن كلب البحر وخنزيره حرامٌ لشبه الاسم، وهذا موجود عند الشافعية حقيقة يعللون به في باب المطعومات فقط، وألمح لهذا المسلك يعني ابن السبكي في [جمع الجوامع]، ومن سبقه ومن لحقه شرح ذلك.

"وقيل: بما يُظن أنه مناطٌ للحكم".

هذا المسلك الثالث وهو بما يظن أنه مناطٌ للحكم؛ يعني أنه لا عبرة بالحقيقي ولا بالحكم مطلقًا، وإنما بما هو مناط، فقد يكون الحقيقي وهو الصوري، وقد يكون الحكمي أحيانًا. وذكر هذا القول أيضًا الطوفي.

"المسلك السادس: الدوران".

هذا المسلك من مسالك العلية، ويسمونه أسماء كثيرة:

- يسمى بـ(**الدوران**) مثلما سماه المصنف.

- المتقدمون يسمونه {الطرد والعكس}.

وترك العلماء مصطلح {الطرد والعكس} ربما لكيلا يشتبه بمصطلح {الطرد} الذي ليس علةً، بل هو طردٌ وعكس جمع بين الوصفين.

- وبعضهم مثل أبو الخطاب يقول: {السلب والوجود}.

"وهو وجود الحكم بوجود الوصف وعدمه بعدمه".

هذا التعريف هو مشهور في كتب الأصول، وأغلب الأصوليين يذكرونه، قال: (**هو وجود الحكم بوجود الوصف، وعدمه بعدمه**)؛ بمعنى أن المجتهد ينظر الحكم، وينظر الوصف الموجود سواءً كان مناسبًا أو غير مناسب، فإذا وجد الحكم مع وجود العلة فهذا طردٌ، ثم إذا وجد الحكم منعدمًا بعدم العلة، فهذا عكس.

الطرد وحده ليس دليلًا على العلية، ولكن العكس وحده ليس دليلًا كذلك، وإنما العكس شرطٌ في العلية، لكن إذا وُجِد طردٌ وعكسٌ معًا كان دليلًا على العلية.

إذن عندنا ثلاثة أشياء:

- طردٌ منفرد.
- وعكسٌ منفرد.
- وطردٌ وعكسٌ مجتمعان.

⇦ فالطرد وحده ليس دليلًا على العلية، ولا أثر له.

⇦ والعكس ليس دليلًا، لكنه شرطٌ.

⇦ وأما مجموع الطرد والعكس فإنه دليل العلية.

"يفيد العلية عند أكثر أصحابنا، قيل: ظنًّا، وقيل: قطعًا".

قول المصنف: (**يفيد العلية**)؛ أي أن الدوران، أو الطرد والعكس يفيد أن هذه العلة التي وُجِدَت عند وجود معلولها وانعدمت بعدمه علةٌ لذلك الحكم المعلول.

وقوله: (**عند أكثر أصحابنا**) هذا يعني عليه أكثر أصحاب أحمد، منهم القاضي أبي الخطاب، وابن عقيل، وابن البنا في [الخصال] والموفق، والشيخ تقي الدين، وقال ابن مفلح: {عليه أكثر أصحابنا}، وقد ذكروا أن الإمام أحمد أومأ إليه حينما قال: {القياس أن يقاس على شيء إذا كان مثله في كل

أحواله، وأقبل به وأدبر في كل أحواله، أما إذا أشبهه في حال، وخالفه في حال، فهذا خطأ}، فدل ذلك على أنه يثبت العلة بالوجود والعدم، والسلب والعدم وهو الدوران.

يقابل القول (**الأكثر**) هنا القول الثاني وهو رواية في مذهب أحمد، أو قول في مذهب أحمد عدَّها القاضي وجهًا في مذهب أحمد، وهو أن الدوران ليس دليلًا. وهذه الرواية هو ظاهر كلام القطيعي، هي كلام القطيعي في [القواعد]: {أنها ليست دليلًا}، وهو قول ابن الباقلاني والغزالي، والقطيعي كما تعلمون في [القواعد] رسالته في الأصول. استفادها من الموفق ومن الغزالي مباشرةً؛ ولذلك فإن قول الغزالي هنا: {بأن الدوران ليس دليلًا} أخذه القطيعي بعده، بخلاف الموفق، فإن الموفق ذهب لقول عامة العلماء بأنه دليل.

قيل: (**ظنًّا، وقيل: قطعًا**) القائلون بأنه قطع هو بعض المعتزلة، وأما القائلون بأنه ظن. فهو أكثر أهل العلم؛ ولذلك يقول ابن العماد الحنبلي يقول.

✍ **طبعًا ابن العماد ثلاثة.**

فائدة: ابن عماد الشافعي هو الأقفهسي صاحب الكتب المشهورة هذه الكثيرة جدًّا.

وابن العماد عند الحنابلة اثنان:

- القاضي وهو المتقدم الذي له رسالة في إهداء الثواب للميت والحي، وله رسالة في الأصول والجدل.

-والثاني: المتأخر الذي شرح [غاية المنتهى] للشيخ مرعي، وله كتاب في الأيمان اسمه [معطية الأمان من حنث الأيمان]، أو نحو هذا الاسم، ونحن في الأصول لا ننقل عن المتقدم وهو المقدسي ابن العماد المقدسي ثم المصري.

قال: وأغلب أهل زماننا يقولون: إنه يدل دلالةً ظنية، ثم ذكر قولًا ثالثًا: وهو أنه لا دلالة له مطلقًا، وهذا غير صحيح، ذكرنا قبل قليل عن بعضهم.

"وصحح القاضي وبعض الشافعية التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس، نحو (مَن صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره)".

هذا نوع من أنواع الاستدلال على كشف العلة وهو التمسك بالأصول، معنى هذا الكلام أن يكون الأصل معللًا بعلة، ولكن تلك العلة قد لا تكون واضحة، ثم ينظر العلماء لذلك الأصل فيجدون أنه يشابهه أصولٌ كثيرة، فيلحقون الفرع بتلك الأصول، وهذه يسمونها (**التمسك بشهادة الأصول**)

فالتمسك بشهادة الأصول حقيقته كما قال ابن عقيل: {هو الاستقراء} فيأتي الفقيه أو الأصولي فيستقرأ الفروع الفقهية، ثم بعد استقرائه لهذه الفروع الفقهية يجد أنها تشهد بأمرٍ ما، وحينئذٍ هذا الذي شهدت به الأصول يكون يناط به الحكم.

وهذه الشهادة التي تسمى (**شهادة الأصول**) هي في الحقيقة كما ذكرت لكم تسمى دليل الاستقراء، وهي في الحقيقة التي يُبنى عليها كثير من القواعد الفقهية، فالقواعد الفقهية الموجودة عند الفقهاء عندما يتكلمون وخاصةً الضوابط المتعلقة ببعض الأبواب مثل الكليات وغيرها إنما يكون مستندها الاستقراء وشهادة الأصول، فتجده يبحث، فيجد أن عددًا من المسائل لنقول: عشرةً مثلًا كلها تشهد بأصلٍ معين، كل هذه الأصول تشهد على حكمٍ معين، أو معنًى معين، فحينئذٍ يبني على هذا الشهادة قاعدة كلية، وهي التي تسمى بالضوابط الفقهية، أو بالقواعد الفقهية.

ولذلك يقول المصنف: (**وصحح القاضي**) يعني القاضي أبا يعلى، وقد صحح ذلك في كثير من الكتب، وتبعه كثير من أصحاب أحمد كابن عقيل وأبو الخطاب، وابن البنا، والموفق، وغيرهم التمسك بشهادة الأصول، وعرفنا أن شهادة الأصول هي الاستقراء: بأن يستقرئ أصول الشريعة فيجدها على صفةٍ واحدة، ثم بعد ذلك إذا تنازع المجتهدان في فرعٍ معين، فإنه يُلحِق هذا الفرع بهذه الأصول التي استقرأها ووجدها دالةً على معنًى معين، ويُلحقها به.

قال: (**المفيدة للطرد والعكس**)، قوله: (**المفيدة للطرد والعكس**)؛ يعني أن استقراءه كان بالطرد والعكس معًا، وتقدم معنا ذلك.

وسبب إيراد المصنف لشهادة الأصول في الدوران لأجل هذه الجملة، قوله: (**المفيدة للطرد والعكس**) فالدوران يكشف العلة، وشهادة الأصول لا تكشف العلة، وإنما تبيِّن المناط الكلي، المعنى الكلي، وهي التي تسمى بالكليات.

قال: (**نحو**)؛ أي من أمثلة شهادة الأصول (**من صح طلاقه صح ظهاره**) هذا المثال دائمًا موجودًا في كتب الفقه أن (**من صح طلاقه صح ظهاره**) ينبني على ذلك أن من صح أن يطلق زوجته، فإنه يصح أن يظاهر منها، وأنتم تعلمون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ**»، وأخذ منه فقهاء مذهب أحمد على المشهور عند المتأخرين: أن مَن قَدِرَ على الوطء وإن لم

يكن بالغًا ولو ابن عشرٍ فإنه يصح طلاقه، **وبناءً على ذلك** فإنه يصح ظهاره، فإذا ظاهر من زوجه ثبتت عليه الكفارة إذا أراد العود.

كذلك قولهم: **(من صح طلاقه صح ظهاره)** نأخذ منها أن الذي يصح طلاقه هو الذي يصح ظهاره من الرجال، فالأجنبي لا يصح طلاقه، فإذا ظاهر أجنبيٌّ من امرأة أجنبيةٍ ثم تزوجها، فكما لا يقع طلاقه بها إذا تزوجها، كذلك نقول: إن ظهاره السابق لا يقع. وهذا إحدى الروايتين في المذهب، وتعرفون الخلاف فيها المشهور.

هذه الكلية، أو **(شهادة الأصول)** كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا، وقد جمع بعض المالكية، وبعض المتأخرين جمعوها كرسائل في مذهب أحمد. المالكي الذي جمعها هو المقَّري فإنه ألَّف كتابًا في الكليات، واسم كتابه في الكليات هو طُبع قديمًا باسم [الكليات]، ولكن اسم الكتاب الحقيقي [عمل من طبَّ لمن أحبَّ] فجمع فيه الكليات المرفوعة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأحاديث، ثم الكليات الفقهية، وأغلب هذه الكليات هي من شهادة الأصول.

يعني على سبيل المثال:

- يقولون: {من صح طلاقه صح إيلاؤه} أن من صحت يمينه عند الحاكم صح إيلاؤه. هذه قاعدة ثانية.

- كذلك يقولون: {من صح طلاقه صح توكيله فيه} وهكذا، أمثلة بالعشرات، بل بالمئات إن شئت.

ثم قال الشيخ: **(ومنع من ذلك آخرون)** هذا القول الثاني، وهو أن شهادة الأصول لا يصح التمسك بها، وهذا القول محكيٌّ في كتب الأصول، وقد جمع الطوفي بين القولين، وقال: {إن التحقيق يختلف باختلاف الأحوال، واختلاف الأنظار، فإذا كانت الأصول قويةً فيكون حجةً، وإذا كانت الأصول ضعيفةً فلا تكون حجة} فيكون الطوفي جمع بين القولين.

"واطراد العلة لا يفيد صحتَها".

هذه آخر مسألة في مسالك القياس وهي مسألة **(اطراد العلة)** فإن المصنف لما ذكر مسالك إثبات العلة ختمها بذكر ما لا يصح أن يكون مسلكًا، وناسب أن يكون بعد الدوران؛ لأنه أحد أجزاء الدوران، فقال: **(واطراد العلة)** ومعنى قوله: **(اطراد العلة)** أي وجودها وحدها، فإذا وُجدَت العلة وُجِد

معلولها وهو الحكم، لكن موجودة دون العكس، دون النظر إلى العكس؛ ولذلك قال: (**واطراد العلة لا يفيد صحتها**) فاطراد العلة ليس دليلًا وطريقًا لكشف العِلية، وهذا واضح، وهذا جزم به أغلب أصحاب أحمد، إلا الذين يرون الطرد المحض، فإن الذين يرون الطرد المحض هم الذين يرون أن الطرد مسلك من مسالك العلة، وهو قول يعني فيه ضعف.

ومن أمثلة الطرد المحض يعني مثلًا من أمثلة الطرد المحض عند غلاة القائسين عندما يقولون مثلًا: أننا نقول: إن المائع لا يقاس على الماء؛ لأن الماء تبنى عليه القناطر، الماء تبنى عليه القناطر هذا مطّرد، لكن ليست علة، بناء القنطرة ليست علةً في القياس.

"**والقياسُ جليٌّ وخفيٌّ**".

بعدما أنهى المصنف الحديث عن مسالك العلة، بدأ يذكر أنواع القياس، وذكر تقسيمين للقياس، فبدأ بالتقسيم الأول، وهذا التقسيم باعتبار قوة القياس وضعفه، فبيَّن أن القياس باعتبار قوته وضعفه ينقسم إلى قسمين (**جليٌّ وخفي**) شرع المصنف بذكر الجلي، ولم يذكر الخفي، وسأشير لِمَ؟، فقال.

"**فالجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق، كالأمة والعبد في العتق**".

قسَّم المصنف القياس باعتبار قوته وضعفه إلى قسمين:

- جليٌّ.
- وخفي.

وهذه الطريقة لبعض أصحاب أحمد.

وبعضهم قسمها إلى ثلاثة:

- جلي.
- وواضح.
- وخفي.

وهذه أشار لهذه الطريقة الثانية ابن عقيل وأبو الخطاب وغيره.

بدأ أولًا بالجلي: فقال: (**الجلي ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق**) الحقيقة أن المصنف لم يُعَرِّف الجلي، وإنما ذكر نوعه، **وأما تعريف الجلي** فهو في الحقيقة ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا. وهذا تعريف ابن عقيل له.

وعرّفه ابن أبي موسى: {أنه ما لا تجاذب فيه} أو نحو ذلك.

وعندما تكلموا عن القياس الجلي:

- بعضهم مثل المصنف ذكر له نوعًا واحدًا، **(وهو ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق)**، وسأشرحه بعد قليل.

- وبعضهم قال: **بل إن القياس الجلي ثلاثة أنواع:**

➢ ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق.

➢ والثاني: ما نُصَّ على عليته بالنص.

➢ والثالث: ما كان الإجماع دليل عليته.

فأصبح القياس الجلي ثلاث أشياء:

❶ المنصوص على علته.

❷ والمجمع على علته.

❸ وما قُطِعَ فيه بنفي الفارق.

وهذا أظنه هو مراد المصنف، لكن قد نحمل قوله: **(ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق)** أنه نظر إلى الفعل، ولم ينظر إلى العلة، فيكون نظر إلى القياس، ولم ينظر إلى علة القياس.

يقول المصنف: **(كالأمة والعبد في العتق)** يعني أن الأمة والعبد الذكر سواءٌ في العتق، فإذا أعتق أمةً فيكون كمن أعتق ذكرًا؛ لأن الشرع لم يلتفت لأوصاف الذكورة والأنوثة في هذا الباب، فنقول: لا فرق بينهما.

ومسألة **(نفي الفارق)** يعني سيأتي الحديث عنها بعد قليل إن شاء الله في أنواع القياس.

لكن متى يكون جليًّا؟

قالوا: يكون جليًّا إذا قُطِع بنفي الفارق، أو كان الفارق ضعيفًا، فإنه يكون قياسًا جليًّا، وأما إذا كان مظنونٌ نفي الفارق، وإلغاء الفارق المؤثر، فإنه حينئذٍ يكون خفيًّا ولا يكون جليًّا.

فالمقصود أنه أحد صور ما نفي فيه الفارق هو الجلي، لا جميع قياس الذي يعني نفي فيه الفارق.

النوع الثاني من القياس: القياس الخفي: والقياس الخفي سمي خفيًّا لأنه خفي؛ فلم يعرف إلا بالاستدلال، بخلاف الجلي فإنه يكون واضحًا وبيِّنًا ولا يحتاج إلى استدلال؛ لأنه مجمع عليه، أو

منصوصٌ عليه، أو لكونه قد قُطِعَ بنفي الفارق فيه، والقياس الخفي كل ما سبق مما تكون العلة فيه مظنونةً مثل قياس الشبه وغيرها من الأمور، فإنه داخلٌ في القياس الخفي، أو ما كان نفي الفارق فيه غير مجزومٍ فيه.

"وينقسم إلى قياس علة وقياس دلالةٍ، وقياسٍ في معنى الأصل".

هذا التقسيم الثاني للقياس كله، فقسَّم القياس عمومًا باعتبار التصريح بالعلة الجامعة هل هي مصرحٌ بها، أم ليس مصرحًا بها؟

فقال: (**ينقسم إلى قياس علةٍ، وقياس دلالةٍ، وقياسٍ في معنى الأصل**).

(**قياس العلة**) بمعنى أن هناك علة مصرح بها.

(**قياس الدلالة**) لا يوجد علة مصرح بها، وإنما ما دل على العلة.

(**وقياسٌ في معنى الأصل**) سمي (**قياس في معنى الأصل**) يعني أن الفرع هو الذي في معنى الأصل، فالذي في معنى الأصل هو الفرع، الفرع في معناه، وهو نفي الفارق كما سيأتي.

"فالأول: ما صُرِّح فيه بالعلة".

الأول هو قياس العلة، قال: (**ما صُرِّح فيه**)؛ أي ما صُرِّحَ في القياس (**بالعلة**) سواءٌ كانت العلة منصوصةً أو مجمعًا عليها، أو مكشوفةً بالدوران، أو بالسبر والتقسيم، أو بالمناسبة والإخالة، فإنها تكون حينئذٍ عُرِفتَ العلة وصُرِّحَت، فحينئذٍ نقول: يسمى قياس علة، فقد يكون قياس قوي مقطوع به، وقد يكون ضعيف، وقد يكون متوهم وباطل.

طبعًا الفائدة: بعض الأصوليين يقصر القياس فقط على هذا النوع، فيقول: القياس كله مقتصر على قياس العلة، فلا بد من وجود علة؛ ولذلك تجد في أغلب كتب الأصول لا يمثلون إلا بالفرع والأصل، وبينهما علةٌ جامعة، **والحقيقة** أن قياس العلة ليس هو الوحيد بل قد يكون في استخدام الفقهاء أقل، فاستخدامهم لقياس الدلالة كثير، ومن قياس الدلالة دلالة قياس الشبه كما قال ذلك أبو الخطاب، فأبو الخطاب يرى أنه من قياس الدلالة، وإن كان بعضهم يرى أنه قسمٌ مستقل، كذلك قياس نفي الفارق كثير جدًّا في الأوصاف.

"الثاني: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة".

قال: (**والثاني**) قياس الدلالة (**وهو ما جُمِعَ فيه بين الأصل والفرع بدلالة العلة**) يعني أنه جُمِع بينهما ليس بالعلة نفسها؛ لأن العلة غير مصرح بها لا نعرفها، وإنما بدلالة العلة؛ أي ما يدل على العلة إما من لازم العلة، أو من أثر العلة، أو من حكم العلة.

إذن دلالة العلة ثلاثة أشياء:

- من لازم.
- أو الأثر.
- أو الحكم.

ودائمًا لا يثار إلى قياس الدلالة إلا إذا فُقِد قياس العلة؛ لأن قياس العلة أقوى ولا شك.

وبناءً على ذلك، فنقول: يشترك الأصل والفرع في وجود دليل العلة وهو لازمها، أو حكمها، ويترتب على ذلك اتحاد حكمهما؛ أي حكم الفرع والأصل بناءً على أنَّا وجدنا أنهما يشتركان في اللازم، أو دليلها عمومًا.

أمثلة قياس الدلالة كثير جدًّا في كتب الفقه، لكن أضرب لكم مثالًا أو مثالين على مذهب أحمد، **فعلى سبيل المثال**: المشهور في مذهب الإمام أحمد أن البكر وإن كانت بالغةً فإن عليها ولاية إجبار، فلا يشترط رضاها في الإيجاب والقبول، أما ما بعد ذلك فهذه مسألة أخرى، لكن في الإيجاب والقبول قد تزوج المرأة البكر من غير إذنها، وهذا يعني كان قديمًا كثير جدًّا لولا أن القضاء منع منه، فقد المرأة تدخل على زوجها وهي لا تعلم أنه زوجٌ لها إلا قبل دخولها بدقيقة، وقد زوجها أبوها من يومٍ أو يومين، وهذا مبني على أصل الحنابلة أن ولاية الإجبار تثبت على البكر صغيرةً أو كبيرة.

من أين أخذوا هذا؟

لهم أدلة طبعًا من النص ومن غيره، لكن نأخذ دليلهم من قياس الدلالة، دليلهم من قياس الدلالة يقولون: إن الصغيرة عليها ولاية إجبار، نعم الحكم ثابت، لكن الصغيرة لما كان العقد لا يلزم أن تتكلم فيه ويجزئ سكوتها، والبكر نص الشارع على أنه لا يلزم أن ترضى بلفظها، ويكفي سكوتها حينما قال: «**وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا**» أخذنا من الدلالة وهي السكوت أن الشارع لا يشترط الرضا، إذن فأخذنا من الدلالة إذ السكوت يدل على عدم الرضا، قد ينازعون، فيقال: لا، بل السكوت للبكر دلالة رضا قد

ينازع، لكن أعطيك مثلًا وجه استدلال الحنابلة مع أن لهم أدلة أخرى من النص وغيره، فهذا من نوع استدلالهم.

كذلك أيضًا في القتل في المثقل وفي غيره، في الخمر يستدلون ببعض أنواع الخمر بدلالته عندما يقذف بالزَّبد يقول: هو خمر. طبعًا لم يسكر، لم نعرف أن كثيره يُسكر، نقول: بدلالته، إذ من لازم قذفه الزبد، ومن لازم غليه وكونه قد غلى، ليس الغلي الطبخ؛ وإنما الغلي يعني الاشتداد، فإنه يكون مسكرًا حينذاك، فنقيس هذا الشراب على الخمر المحرمة قياس دلالة، وهكذا أمثلته كثيرة جدًّا.

"والثالث: الجمع بنفي الفارق".

الثالث من أنواع القياس وهو المسمى (**القياس في معنى الأصل**) قال: (**الجمع**) يعني بين الأصل والفرع (**بنفي الفارق**) وهذا بمعنى أنه يقال: لا فرق بين الأصل والفرع، أو يقال: هناك فرقٌ لكن ذلك الفرق ليس بمؤثر، والقياس بنفي الفارق كثير أيضًا في كتب الأصول، ومثَّل له المصنف، ولكن تارةً يكون قطعيًّا، وتارةً يكون ظنيًّا.

"مسألة: أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء التعبد بالقياس عقلًا".

بدأ يتكلم في هذه المسألة المصنف عن القياس ودليله، وأخَّره بعد الحديث عن تصور القياس، فكأن المصنف أراد أن يقول: بعدما عرفت القياس، وعرفت كيفية استخراجه ومعرفة أنواعه بعد ذلك تعلم حُكْمَه، فقال: أولًا بدأ يتكلم عن التعبد العقلي، فقال: (**أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء**) طبعًا قوله: (**الأئمة الأربعة**) سيأتينا إن شاء الله الاستثناء بعد قليل، (**وعامة العلماء**)؛ أي من علماء المسلمين، (**التعبد بالقياس عقلًا**).

قوله: (**التعبد**)؛ أي إثبات الأحكام.

وقوله: (**بالقياس عقلًا**) يعني أنه يجوز أن يقول الشارع: إذا ثبت الحكم في مسألةٍ فقيسوا عليها كذا.

هذا معنى قولنا: (**إنه التعبد بالقياس عقلًا**).

قال المصنف: (**خلافًا للشيعة والنظَّام**)؛ أي أنهم خالفوا في هذه المسألة.

وتعبير المصنف بأنه (**الشيعة**) الحقيقة أن الشيعة يعني ليس لهم كتب في أصول الفقه كثيرة جدًّا، وقد اشتكى كاشف الغطاء؛ يعني أحد أعيانهم في القرن الماضي من ذلك، ولما أرد أن يأخذ استدلالاتهم

على نفي حجية القياس أخذها من كلام ابن حزم، لكن من أقدم من وُجِدَ تكلم عن ذلك المرتضى الذي نقل عنه المصنف سابقًا وكتابه موجود وهو [الذريعة] والحِلِّي، ابن المطَهَّر الْحِلِّي.

ومحل الشاهد: أن ابن الْمُطَهَّر الحِلِّي في الحقيقة ذكر خلافًا عند الشيعة في هذه المسألة، ونقل عن المرتضى أنه جرى التعبد به عقلًا، وأن بعض الشيعة هم الذين ينكرون ذلك.

"**وأوجبه القاضي وأبو الخطاب وغيرهما**".

قوله: (**وأوجبه القاضي وأبو الخطابي وغيرهما**) الحقيقة أن هذا الإيجاب لا أدري يعني أهو كذلك أم لا؛ لأن الصريح في كلام القاضي في [العدة]، وفي كلام أبي الخطاب في [التمهيد] أنه جائزٌ عقلًا وليس بواجب، لكن أبا الخطاب بعدما ذكر الجواز ذكر بعده قياس الشبه في الحجاج في قياس الشبه أتى بكلامٍ قد يُفهَم منه أنه واجب، فقال في مسألة قياس الشبه: {إذا دلت الدلالة على علة الأصل، وعلمنا وجودها في الفرع، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية على التعبد بالقياس يدل على وجوب قياس الفرع على ذلك الأصل} هذا الكلام قد يُفهم منه ذلك، فأنا أقول: يعني ربما يعني أبحث عن توجيه كلام الشيخ قطعًا الشيخ لم يأخذه إلا تبعًا لغيره، وهو قد أخذه أظن من ابن مفلح؛ لأنه قد تبعهم على هذا النص المرداوي، فربما أخذوه من بعض كلام أبي الخطاب، ومن كلام القاضي.

"**مسألة: القائل بجوازه عقلًا، قال: وقع شرعًا**".

قال: (**القائلون بجوازه عقلًا، يقولون: قد وقع شرعًا**) يعني أن الشرع قد تعبدنا بالقياس، ثم استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة جدًّا جدًّا سواءً من الكتاب، أو من السنة، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[الحشر:٢]، وكل ما جاء فيه الاعتبار في القرآن، والأحاديث، وإجماع الصحابة، والأدلة عليه كثيرة.

"**إلا داؤودَ وابنَه، وأومأ إليه إمامنا، وحُمِلَ على قياسٍ خالفَ نصًّا**".

قال: (**إلا داوود وابنه**) يعني أن داوود الطائي وابنه محمد بن داوود الطائي يقولان: إن القياس جائزٌ التعبد به عقلًا، لكن لم يَرِدِ في الشرع ما يدل على جواز التعبد به؛ يعني من جهة الشرع، بل إن الشرع قد جاء بضده، فإن داوود وابنه يقولون: إن الشرع قد ورد بحظر القياس، ويذكرون في ذلك آثارًا كثيرة، والرجوع لها يعني بيِّن.

وقول المصنف: (**وأومأ إليه إمامنا**) هذه العبارة (**أومأ إليه إمامنا**) أُخِذَت من كلام الإمام أحمد في رواية الميموني حينما قال أحمد: {يتجنب المتكلم هذين الأصلين: المجمل والقياس} أخذ منه المصنف وغيره: أن هذا إيماءٌ من الإمام أحمد لهذه المسألة: أن القياس ليس بحجة. وسيأتي توجيهها في كلام المصنف بعد قليل.

هذا الإيماء الذي من أحمد نصَّ على هذا الإيماء قلت لكم: القاضي، وأبو الخطاب، ونقل القاضي في كتابه [الروايتين] عن شيخه أبي عبد الله بن حامد: أن بعض أصحاب الإمام أحمد ذهبوا إلى هذه الرواية وانتصروا لها، ولكن لم يسمِّهم، وربما يكون يعني ليسوا من الفقهاء ربما لا أدري؛ لأنه لم يسمي من قال بهذا القول، ولكن منهم المتقدمين لأن الناقل هو ابن حامد، ونقله عنه تلميذه القاضي.

قال: (**وحُمِلَ**)؛ أي وُحُمِلت الرواية التي ذكرتها لك قبل قليل وهي رواية الميموني عن أحمد (**وَحُمِل على قياس خالف نصًّا**) هذا الحمل حمله عليه القاضي وابن عقيل وغيرهم، ولكن أبو الخطاب ذكر تأول القاضي للرواية عن أحمد، قال: {والظاهر خلافه} وتعبيره بأن الظاهر خلافه قد يدل على أن أبا الخطاب يُثبت هذه روايةً عن أحمد؛ لأنه قال: {والظاهر خلافه}؛ أي خلاف هذا التأويل.

وهناك تأويل آخر حمله عليه الشيخ تقي الدين قال: {إنما هذا يكون من باب تقديم خبر الواحد على القياس} فقول أحمد: {ليجتنب}؛ أي معارضة خبر الواحد بالقياس، فيكون أوسع، وعلى العموم منهم من أنكر هذه الرواية كما قلت لكم عن القاضي وغيره، وأما أبو الخطاب فظاهر كلامه إثباتها، وقبلهم ابن حامد.

"والأكثر بدليل السمع".

هذه المسألة تتعلق بأن الدليل الذي دل على القياس ووجوب اتباعه هل هو السمع أم السمع والعقل معًا، أم غير ذلك؟

فيها أقوال، وذكر ابن عقيل أن الدليل على القياس والتعبد به، طبعًا التعبد إنما هو السمع فقط، وقيل: هما معًا. وهذا القول الثاني: أنه السمع والعقل معًا. ذكر الشيخ تقي الدين في [المسودة] أنه أشبه بقول أكثر أصحابنا، وأخذ ذلك من تعليلاتهم بحجية القياس، فإنهم يحتجون لعلية القياس بالنقل، وبالاستدلال العقلي، وأما ابن عقيل فإنه رأى أنه يجب ألا يستدل على القياس إلا بالنقل فقط دون ما عداه.

قال: (**والأكثر قطعي**) قوله: (**والأكثر قطعي**).

يعني أننا إذا قلنا بأنه يعني القياس متعبدٌ به شرعًا، فهل الدليل الذي دل على التعبد الشرعي قطعي أم ليس قطعيًّا؟

ذكر المصنف أن الأكثر قالوا: إنه قطعي، الدليل الذي دل على التعبد بالقياس قطعي وهذا موجود في كلام القاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن عقيل، هذا مراده بـ(**الأكثر**).

وذكر الآمدي: {أن دلالة القطعية عن الجميع، عن جميع أهل العلم}.

- ولكن نقل بعض المحققين: {أنه وُجِدَ في كلام القاضي أبي يعلى أن الدليل ليس قطعي، وإنما هو ظني}.

ما هي ثمرة هذا الكلام؟

ثمرته يعني قد تكون ثمرة دلالة هل هي قطعية أم ظنية؟ لنقول: متعلقة بالظاهرية خصوصًا، فإن العلماء لما تكلموا عن الظاهرية وقالوا: إنهم خالفوا في حجية القياس، فإن قلنا: إن دليل القياس قطعيٌّ فقد خالفوا في أمرٍ معلومٌ من الدين بالضرورة، **ويترتب على ذلك**: أن بعضًا من الناس وهذا نقله أبو بكر بن العربي المالكي، فقد حكم بكفر الظاهرية، ودونهم من حكم بفسقهم، وأنه لا يعتد بقولهم، ولا ينظر في كلامهم، ويلزم إتلاف كتبهم؛ لأنهم خالفوا مقطوعًا به، وهو إنكار القياس الذي دل عليه الدليل القطعي. هذا يعني ثمرة هذه المسألة، يعني نسمي الثمرة ثمرة يعني أقرب ما تكون، يعني نقول: تتعلق بالظاهرية أكثر.

"مسألة: النص على العلة يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس عند أصحابنا، وأشار إليه إمامنا، خلافًا للمقدسي والآمدي وغيرهما".

هذه المسألة متعلقة بالحكم الذي تكون علته منصوصة، إما باللفظ الصريح أو بالإيماء، هل إذا عُدِّيَ الحكم لفرعٍ بناءً على هذه العلة، هل يسمى ذلك قياسًا، أم نقول: ليس قياسًا، وإنما هو بدلالة اللفظ، مثلما قلنا في الفحوى: هل فحوى الخطاب هل هي قياس جليٌّ أم ليس بقياس؟

يقول المصنف: (**النص على العلة يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس**) إذن فإذا نص الشارع على العلة صراحةً أو إيماءً، فإنه يكون دالًّا على الحكم من غير قياس، لا يلزم أن تقيس، لكن نقول: **دليله أمران**: القياس والنص على المعنى.

قال: (**عند أصحابنا**) يعني عند أصحاب الإمام أحمد، **ممن نص على ذلك** القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وابن حمدان، وأبو البركات، وعدَّه الشيخ تقي الدين المشهور عند أصحاب الإمام أحمد، وأن القاضي عبد الوهاب، وبعض أصحاب أحمد ذكر أنه قول الجمهور.

قوله: (**وأشار إليه إمامنا**) يعني الإمام أحمد، وذلك أن أحمد في مسألةٍ جاءت من رواية الميموني قال: {إذا كانت الثمرة واحدةً فلا يجوز رطبٌ بيابسٍ} واحتج أحمد بنهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ببيع الرطب بالتمر. يقول القاضي: {فجعل أحمد العلة عامة في جميع ما توجد فيه تلك العلة}، ولم يقل: أنها قياس، فجعلها بدلالة النص، فأخذوا ذلك من كلام أحمد.

بقي عندي ثمرة.

طبعًا ما الذي يترتب على ذلك؟

يترتب عليه مسائل مهمة جدًّا:

- من هذه المسائل مسألة أن منكري القياس يعملون بالعلة المنصوصة. هذا واحد.
- **الأمر الثاني**: أننا نقول: أن ما ثبت بعلة منصوصة يَنسَخ ويُنسَخ بخلاف القياس فإنه لا يَنسَخ ولا يُنسَخ به. وهكذا من الأحكام المتعلقة (١:٢٣:٢٣).

قال المصنف: (**خلافًا للمقدسي**) يعني به أبا محمد ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وعبارة أبي محمد جازمة بالقول بأنها قياس، فقد ذكر قول النظَّام: {العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس}، قال: (**وهذا خطأ**) فأُخِذَ من ذلك أن أبا محمد يرى أن العلة المنصوصة الإلحاق بها يكون قياسًا.

قوله: (**والآمدي وغيرهما**)؛ أي وغيرهم من كثيرٍ من الأصوليين من المذاهب الأربعة.

(**وقال أبو عبد الله البصري**) أحد المعتزلة (**يكفي في علة التحريم لا غيرها**)؛ يعني أنه إذا كان التعليل لحكمٍ محرم فإنه يكون إذنًا في القياس، وأما إذا كان التعليل المنصوص عليه لحكم إباحةٍ، أو حكم وجوبٍ، فإنه لا يكون يعني من باب النص، وإنما يكون من باب القياس والإلحاق، ويكون من باب الإذن في القياس.

ثم قال: (**قال أبو العباس: هو قياس مذهبنا**) المراد بـ(**أبي العباس**) هو الشيخ تقي الدين، هو قال: (**قياس مذهبنا**) ولم يرجح؛ إذ لا يلزم من قول الفقيه: إن هذا قياس المذهب أنه ترجيحٌ لهذا القول.

وقول الشيخ تقي الدين: إنه قياس مذهبنا. أخذه من باب الأيمان، فإن الفقهاء في باب الأيمان يفرقون بين التحريم والإيجاب، ويرون أن من حرَّم على نفسه شيئًا في الأيمان، يختلف على من أوجب على نفسه شيئًا في باب الأيمان، فمن حرَّم لزمه الإطلاق، ويمتنع من كل شيءٍ يصدق عليه ذلك الوصف والعلة المناط العام، وأما من أوجب على نفسه عينًا، فإنه لا يُلحقُ بتلك العين إلا ما شابهها من حيث العلة، كأن يقول: أكلت اللحم، ومراده باللحم. نهى عن أكل اللحم، ومراده باللحم، لا آكل لحمًا، اللحم الأحمر، أو اللحم الأبيض، أو نحو ذلك.

"مسألة: يجري القياس في العبادات والأسباب والكفارات والحدود والمقدَّرات عند أصحابنا والشافعية، خلافًا للحنفية".

هذه المسألة من المسائل المهمة وهي قضية القياس هل يجري في العبادات وغيرها؟

قال المصنف: (**يجري القياس في العبادات والأسباب**) الأسباب التي تكون من باب الأحكام الوضعية مثل: أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- نصب الزنا لإقامة الحد، فهل يقام عليه اللواط، إذ اللواط سببٌ لإقامة الحد.

قال: (**والكفارات**) وهذا مثل الحج، فإن الشرع أو النص قد جاء بوجوب الكفارة في الحِلَاقِ فقط، ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦] فقسنا عليها كل ترك واجب، بل قاسوا أيضًا بدل فدية المحصر وترك الواجب على فدية بدل ترك الهدي التمتع والقران وهو صيام عشرة أيام.

قال: (**والحدود كذلك والمقدرات**) المقدرات هي المحددات شرعًا، وهذا كثير جدًّا المقدرات، بالمئات الأمثلة، **فعلى سبيل المثال** عندما يقولون: يجوز الخروج في الليل، فننظر أقرب المقدرات الشرعية فوجدناها نصف الليل، من باب الإناطة بمعهود الشارع، ومثلها أن يقال أيضًا في أوقات النهي تتعلق به بعض أحكام المقدرات وهكذا، لما نأتي لصلاة العيد، صلاة الضحى، فنقيس هذه على الصلاة تلك.

قال: (**عند أصحابنا**) أي أصحاب الإمام أحمد، وهذا القول ذكر القاضي أبو يعلى في كتاب [المعتمد] أنهم أجمعوا على ذلك ليس في [العدة] وإنما في [المعتمد]، ذكر أنهم أجمعوا، طبعًا و[المعتمد] مطبوع إنما هو مختصر المعتمد الأصلي؛ لأن المعتمد الأصلي غير موجود؛ لأن منه منقولات غير موجودة عندنا.

قال: (**خلافًا للحنفية، فإن الحنفية ينكرونه**) وهذه المسألة من المسائل التي تحتاج إلى يعني تفريق بين أنواع المقدرات، فإن بعض أنواع المقدرات تجري فيها القياس، وبعضها لا.

"مسألة: يجوز عند الأكثر ثبوت الأحكام كلها بتنصيصٍ من الشارع لا بالقياس".

هذه المسألة تتعلق بالبحث في الجواز لا في الوقوع؛ لأنها مسألتان: وقوعٌ وجواز، وهي متعلقة هل لما قلنا: إننا متعبدون بالقياس، هل مع تعبدنا بالقياس يمكن أن تكون جميع الأحكام لا تحتاج إلى القياس فنتعبد بشيءٍ غير موجود؟

يقول المصنف: (**يجوز**)؛ أي جوازًا لو وقوعًا (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر الأصوليين، قال ابن مفلح: {عند أصحابنا والجمهور}.

(**ثبوت الأحكام كلها**)؛ أي جميع الأحكام.

(**بتنصيصٍ من الشارع**) بحيث أن الشارع ينص على حكم كل مسألة بعينها لا بالقياس، فلا نحتاج إلى القياس. هذا يجوز.

والذين منعوا من ذلك قالوا: لهم أسباب، أهم أسبابهم أنهم يقولون: نحن متعبدون، كيف نتعبد بشيءٍ لا يقع، وقد مر معنا مسألة التكليف إذا لم يوجد مر معنا في مسائل التكليف.

بقي عندنا مسألة ثانية وهي مسألة مهمة جدًّا طال فيها الجدل: هل الشرع لما تعبدنا بالقياس هل صحيح أنه لا بد من القياس من وجوده، فإن النصوص الشرعية لا تفي أم لا؟

من أشهر من تكلم في هذه المسألة إمام الحرمين الجويني، فإن الجويني قد ذكر أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشار الأحكام، فنحن محتاجون إلى القياس، وقال: لا يمكن أن تفي. وهذا الكلام منه رد عليه جماعة من المحققين، وممن رد عليه الشيخ تقي الدين في ثلاثة مواضع من كتبه، ويقول: {إن هذا غير صحيح، بل الشريعة قد نصت على جميع الأحكام علمه من علمه، وجهله من جهله}.

لكن عندما نقول: نصَّت، ندخل في النص الفحوى، وندخل في النص المفهوم، فإنه من النص، وندخل من النص نفي الفارق، فإن نفي الفارق بعضهم لا يراه قياسًا، وإنما يراه من باب الإلحاق اللفظي، الدلالة اللفظية، وهكذا من المعاني، وكذلك ما نص الشرع على علته، مر معنا أنه ليس بقياس، يمكن أن يكون قياس، ويمكن ألا يكون قياسًا. قبل قليل قد تكلمنا عنه.

فيقول هذا الشيء، {لكن الظاهرية} يقول: {غلو في نفي بعض الدلائل}، منها ما ذكرنا في مسألة نفي الفارق وغيره.

قال: {ولو نظرنا في طريقتهم لوجدنا أن ابن حزم ما من مسألةٍ وأعياه فيها دليل بطريقٍ أو بآخر، لكنه عِيبَ على ابن حزم توسعه في التمسك بالاستصحاب بالبراءة العقلية الأصل، والثمرة الثانية عدم الاحتجاج بقول الصحابي} نقل ذلك الشيخ تقي الدين.

طبعًا تعرفون ابن حزم يقول: {ما من مسألةٍ إلا وقد وجدت لها دليلًا إلا القراض، فإني عجزت عن وجود دليلٍ عليه} والدليل عليه إجماع واضح، والقواعد العامة تدل عليه، ففيه من المعاني ما يدل عليه. وهذه مسألة يعني تحتاج إلى بسط، لكن المشكلة الوقت انتهى.

"مسألة: النفي إن كان أصليًّا جرى فيه قياس الدلالة، وهو: الاستدلال بانتفاء حكمِ شيء على انتفائه عن مثله، فيؤكد به الاستصحاب، وإلا جرى فيه القياسان، والله أعلم".

هذه المسألة متعلقة بالقياس الذي ينتج العدم وهو النفي؛ لأن القياس:

- إما ينتج عدمًا وهو النفي.
- أو ينتج إثباتًا وهو الوجود.

العدم في القياس من جهتين:

- من جهة الحكم الذي ينتجه.
- ومن جهة العلة. فقد تكون العلة عدميةً، وتقدم معنا الاستدلال بالعلة العدمية عندما تكلمنا عن شرط العلة.

يقول الشيخ، طبعًا هنا الشيخ يتكلم عن النفي الذي هو حكم الفرع، يقول: (**النفي**)؛ أي النفي عندما يكون حكمًا في الفرع (**إن كان أصليًّا**).

قسَّم المصنف النفي إلى قسمين:

- النفي الأصلي.
- والنفي الطارئ.

فالنفي الأصلي هو الذي لم يتقدمه حكمٌ قبل ذلك، فلم يتقدم حكمٌ ثابتٌ فينفى بعده، فينقل عنه، فيسمى نفيًا أصليًّا.

أما الطارئ الذي سيتكلم عنه بعد ذلك المصنف فهو الذي يطرأ بعد ثبوت الحكم، ثبت عنه حكمٌ ثم ننفيه.

يقول: (**إن كان أصليًّا**)؛ أي النفي أصلي بأن يأتي الشخص بقياس، وهذا القياس يُثبت فيه عدم وجوب شيء، أو عدم حرمة شيء، فعدم الوجوب، وعدم الحرمة هذا نفي. **هل هو أصلي؟**

نقول: نعم أصلي؛ لأن الأصل عدم وجوب شيء في الذمة ابتداءً، ولا يوجد ناقلٌ مثبت في غالب الأحكام.

قال الشيخ: (**جرى فيه قياس الدلالة**)؛ أي دون قياس العلة، **لماذا؟** قالوا: لأن قياس العلة غير موجودة، العلة لم تأتِ بعد ليُحكَم فيه فهو نفي، استمساك بالبراءة الأصلية.

قال: (**وهو**)، قوله: (**وهو**)؛ أي قياس الدلالة لإثبات العدم، أو إثبات النفي أو العدم. نفس المعنى.

قال: (**وهو الاستدلال بانتفاء حكمِ شيءٍ على انتفائه عن مثله**).

قوله: (**الاستدلال بحكم شيءٍ**) هذا معناه الاستدلال بحكم الأصل الثابت أصلًا.

(**على انتفائه عن مثله**)؛ أي على انتفاء الحكم انتفى في الأصل، ونستدل بـ(**انتفائه عن مثله**)، (**مثله**) هذا هو حكم الفرع، وهذا هو حكم الفرع.

قال: (**فيؤكد به الاستصحاب**) يعني أنه يكون هو والاستصحاب دليلان في المسألة.

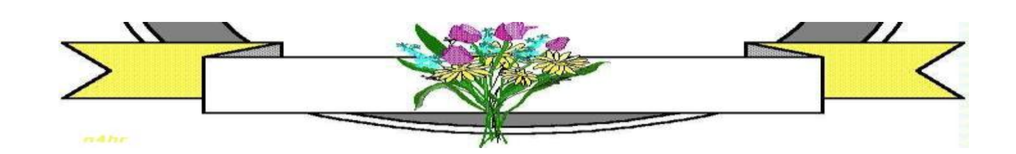
يعني أمثلته كثيرة جدًّا: مثل أن يقال: إن هذا الشيء الفلاني لا يجب لأنه ليس فيه مصلحة، أو نقول: إن هذا الشيء الفلاني لا يحرم؛ لأنه ليس فيه مفسدة. هذا قياس دلالة وليس قياس علة؛ لأنه لا يوجد حكم معلول له علة نعرفها متقدمة عليه.

قال: (**وإلا**) هذه الحالة الثانية، وهذا النوع الثاني من النفي، وهو النفي الطارئ، ومعنى كونه نفيًا طارئًا؛ يعني أنه طرأ بعد ثبوت حكم.

قال: (**وإلا**) أي النفي (**وإلا**) إي وإلا بأن كان نفيًا طارئًا (**جرى فيه القياسان**)؛ أي قياس العلة وقياس الدلالة معًا، فالعدم إذا كان طارئًا فإنه يكون ذلك.

هذا التقسيم الذي أورده المصنف هذا قول المحققين، وممن رأى هذا الرأي وانتصر له الشيخ تقي الدين وغيره من أهل العلم؛ لأن هذه المسألة أشكلت على كثير من الناس، وهي قضية القياس العدمي، فيُجمع بينها بهذه الحال.

نكون بذلك الحمد لله -عَزَّ وَجَل-..





بِسْم الله، وَالْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"الأسئلة الواردة على القياس".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن القياس، ثم بيَّن بعد ذلك مسالك وطرق معرفة علة القياس، وأورد بعضًا من المسائل التابعة له ختم هذا الباب بالحديث عن (**الأسئلة الواردة على القياس**)، وهذا المبحث وهو مبحث (**الأسئلة الواردة على القياس**) ليس كل الأصوليين يورده، والذين لم يوردوه كالغزالي وغيره يرون أنه ليس من مباحث الأصول (أصول الفقه) وإنما هو من مكملات أصول الفقه، وذلك أن الأسئلة الواردة على القياس هو أحد مسائل الجدل، والجدل علمٌ مستقلٌّ عن أصول الفقه؛ ولذا نجد عددًا من أهل العلم يفردون علم الجدل بالتأليف.

ومن أمثلة هؤلاء من أصحاب أحمد أبو الوفا بن عقيل، وأبو محمد إسماعيل البغدادي ويسمى الفخر إسماعيل شيخ المجد بن تيمية، وقبل ذلك أبو محمد الجوزي صاحب كتاب [الإيضاح].

ومن ألف بهذا الفن على سبيل الانفراد الطوفي في كتابه [علم الجدل في علم الجدل]، وللشيخ تقي الدين أيضًا كتابٌ مفردٌ في علم الجدل ذكر فيه مباحث كثيرة يسمى بـ[تنبيه الرجل العاقل] وغيره.

إذن المقصود من هذا:

- أن بعضًا من أهل العلم يرون أن هذه المباحث خرج عن الأصول.
- وبعضهم كالمصنف تبعًا للموفق ابن قدامة وغيره يرون أن هذا من مكملات أصول الفقه، فكما ذُكِرَ عددٌ من المكملات كالمباحث اللغوية، وبعض المباحث الكلامية، فمن المناسب أيضًا أن يورد هذا المبحث وهو الأسئلة الواردة على القياس.

وقلت لكم: أن هذا من علم الجدل، وعلم الجدل أهل العلم -رحمهم الله تعالى- يقولون: ينقسم إلى قسمين:

- مذموم.

- وممدوح.

⇦ **أما المذموم**: فهو الذي جاء فيه الحديث أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «أَنَا زَعِيمٌ بِبَيتٍ فِي رَبَضِ الجنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ المِرَاءَ»؛ أي الجدال «وَلَوْ كَانَ مُحِقًّا».

⇦ **وأما الممدوح**: فهو ما كان مقابلًا للأول.

والفرق بين النوعين: إنما هو بالنية والقصد فقط، فمن كانت نيته المغالبة والمكابرة، والرفعة على غيره فإن جدله يكون مذمومًا منهيًّا عنه لا يكون ممدوحًا.

ومذهب أحمد فيه روايتان في هذا نوع الجدل هل هو مكروهٌ أم محرم؟ ومن جادل من قصد الغلبة والعلو فإنه يأخذ حكمها، فيكون دائرًا بين الكراهة والتحريم. ذكر الروايتين ابن مفلح في أكثر من كتاب من كتبه كالفروع والأصول والآداب.

النوع الثاني من الجدل وهو الجدل الممدوح: وهو الذي يقصد به الوصول للحق سواءً لنفسه، أو إيصاله لغيره.

- فأما وصوله لنفسه فواضح أن المرء يجادل غيره بالطرق التي سنتكلم عنها لكي يعرف الحق.
- وأما إيضاحه لغيره فهو الذي يسميه أهل العلم بالإنكار بالقول، **وذلك أن الإنكار عندهم نوعان:**

- الإنكار بالفعل.
- والإنكار بالقول.

⇦ **فأما الإنكار بالفعل**: فإنهم يقولون: لا إنكار في المسائل الخلافية يقصد به الإنكار بالفعل، فلا ضرب، ولا شتم، ولا سب، ولا اعتداء، ولا منع باليد مما يسوغ فيه الخلاف بين أهل العلم.

⇦ **وأما الإنكار بالقول**: فهو السؤال بمعنى الاعتراض، والرد على ذلك الاعتراض، وهذا بإجماع أهل العلم أنه سائغٌ في المسائل الخلافية؛ ولذلك فإن هذا العلم في حقيقته علمٌ شريف، وقد نبَّه جماعة ومنهم الشيخ تقي الدين له كلامٌ طويل في أن هذا العلم وهو علم الجدل والأسئلة من أعظم ما يتوصل به لمعرفة الحق. هذه المسألة الأولى في علم الجدل.

عرفنا أنه نوعان، والاعتبار إنما هو بقصد المجادل سواءً كان سائلًا مستدلًّا، أو كان معترضًا.

❑ **المسألة الثانية عندنا في الجدل**: وهي أن الجدل الموجود في كتب أهل العلم لا يخرج عن ثلاث طرائق:

➊ **الطريقة الأولى**: طريقة السلف. وهذه يقول عنها أهل العلم كالشيخ تقي الدين: أن أمثلتها ما لا تحصى، فلا يكاد توجد مسألة من مسائل إلا وفيها منارات بين الأوائل من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والقصص يقول الشيخ: أنها لا تكاد تحصى كثرةً؛ ما قصة ابن عباس –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ– عندما ناظر الخوارج عنا ببعيد، وما قصة غيره من أهل العلم الذين أوردوا نقاشهم في العصور المتقدمة عنا ببعيد، وهي طريقة سليمة، وهي من الجدل الممدوح؛ لأن المقصود الوصول للحق، إما لنفسه، أو لمقابله.

➋ **النوع الثاني**: وهو الذي يسمى عند أهل العلم بجدل الفقهاء، وهذا النوع من الجدل من الفقهاء هو الذي يورده الأصوليون في كتبهم، وهذا الجدل الذي يسمى بجدل الفقهاء، أو الجدل على طريقة الفقهاء هو المشهور جدًّا في كتب الأصول، وبدأ تقعيد هذا الجدل تقريبًا في أواخر القرن الثالث، وأول الثلاثمئة الذي هو القرن الرابع، فبدأ تقعيده ووُجِدَت الكتابات.

✍ **يقول المحققون ومنهم الشيخ تقي الدين**: أن طريقة الفقهاء هؤلاء لا تخرج في الجملة عن طريقة السلف، طريقة الفقهاء في الجدل لا تخرج في الجملة عن طريقة السلف، بَيْدَ أنهم نظموها وزوَّقُوها، وجعلوا لها ألفاظًا معينةً كما سيمر معنا بعد قليل الاصطلاحات: كفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والنقض، والمنع، والمطالبة، وغير ذلك من مصطلحات.

✍ **قال**: غير أنهم جعلوا لها ألفاظًا ومصطلحاتٍ وقواعد جعلت هذا العلم يروج عند كثيرٍ من الناس.

✍ **قال**: لكنه في الغالب لا يخرج عن طريقة السلف، وإنما فيه بعض الزيادات، وفيه بعض يعني الدرجات في الترتيب إنما هي من باب الترتيب فقط، فهي من باب الترتيب، لا من باب التقعيد الذي لا يُخرَج عنه.

➌ **هناك طريقةٌ ثالثة فقط سأبينها لأنه كُتِبَت بها بعض كتب الفقه**: وتسمى طريقة نسبة لصاحبها [طريقة العميدي] فإن بعضًا من المتأخرين في نحو الستمائة وبعدها أو قبلها بيسير خرجت طريقة جديدة يقال: إن أول من ألف فيها شخص اسمه العميدي ألف كتابًا باسم [الجُست] وهذا الكتاب قعَّد فيه قواعد جديدة في الجدل، وهي قواعد غريبة، وأصبح يخوض في أمورٍ بمصطلحاتٍ جديدة، وتكرار كلام.

☜ **وتَبِعَهُ على هذه الطريقة جماعة منهم** النسفي صاحب كتاب [الفصول]، فألف كتابًا في هذه الطريقة في الجدل ثم شرحه، وجاء بعض الفقهاء وكلهم من الأعاجم، لا يوجد من العرب من أخذ هذه الطريقة، وكلهم من الأعاجم، فصاغ بعض كتب الفقه على هذه الطريقة، وقد وجِدَت بعض هذه الكتب.

وهذه الطريقة طريقة يعني صعَّبت الفقه، بل أدخلته في تكرارٍ لا فائدة منه؛ ولذا فإن الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله- ألف كتابًا مطبوعًا باسم [تنبيه الرجل العاقل في تمويه الجدل الباطل] يقصد هذه الطريقة، وهي طريقة العميدي ومن تَبِعَه، وقد رد على النسفي؛ لأن كتاب النسفي هو الأشهر كتاب [الفصول] رد عليه في هذا الكتاب وبيَّن أن هذه الطريقة غير صحيحة، وأنّ مَنْ سَلَك هذا المسلك هو في الحقيقة يدور على غير نتيجة، والكلام فيها معروف جدًّا وطويل.

✍ **بل إن الشيخ في بعض كتبه قال:** إن العميدي في كتابه [الجست] أحدث بدعةً، أن هذا الجدل بدعة الجديد الذي خرج به العميدي ومن تبعه، وقال: هذا من البدع المحدثة التي خرجت في ذلك القرن وما بعده.

على العموم، هذه طريقة سبحان الله! ماتت، أصلا لم تَرُج عند العرب، إنما كانت رائجةً عند الأعاجم، وخاصةً بلاد فارس خاصةً وبعض الروم، لم تَرُج عند العرب أبدًا، وذلك حتى كتبهم التي كُتِبَت مليئة بالأخطاء اللغوية، والألفاظ التي لا تستقيم على لسان العرب، ولكنه بعد ربما القرن الثامن لا يوجد لها أي رواج، ولا يوجد لها كتابات.

نأتي لكلام المصنف. هذه مقدمة ربما أعني ما كنت أريد أن أطيل بهذه الإطالة؛ لكن لكي نعرف ما هو الجدل، وأن الجدل ليس كله مذموم، بل منه ما هو ممدوح السلف فعلوه، وهو طريقةٌ للوصول للحق، والوسائل تأخذ حكم المقاصد، لكن الجدل المذموم يجب أن نعرفه ونعرف طرق الجدل وأنواعه، وأين يتكلم عنه الأصوليون هل له كتب مفردة، أم أنه تابعٌ للأصول؟ هذه المقدمة فقط لكي نفهم مسألة الجدل.

قول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**الأسئلة الواردة على القياس**) عبَّر المصنف بـ(**الأسئلة**) مع أن بعضًا من الأصوليين أو علماء الجدل، إذا قيل: علم الجدل، فالمقصود بهم الذين يتكلمون عن الأسئلة يعبر بالاعتراضات، والتعبيران لا تعارض بينهما، لكن بعضهم يقول: نعبر بـ(الأسئلة) أدق؛ لأن من

الأسئلة ما ليس باعتراض، مثل سؤال الاستفسار، فإن الاستفسار ليس اعتراضًا وإنما سؤالًا، ما معنى الكلام الذي تقوله؟ وما معنى اللفظ الذي جئت به، فهو ليس اعتراضًا وإنما هو أقرب للسؤال؛ ولذلك اختار بعضهم التعبير بـ(**السؤال**) لأجل هذا المعنى.

طبعًا تجد في بعض كتب علم الجدل من يسمي الأسئلة أسْوِلَةً، وهذا جمع صحيح لأسماء الجملة المتعددة، فالسؤال له أكثر من صيغة جمع.

وقول المصنف: (**الواردة على القياس**) تعبير المصنف بأنها (**الواردة على القياس**) هذا باعتبار الأغلب.

⇦ لأن هذه الأسئلة كثيرٌ منها أو بعضها يَرِدُ على القياس، ويَرِدُ على غير القياس، فَتَرِدُ على القياس وغيره. هذه من جهة.

⇦ **ومن جهةٍ أخرى**: أن تعبير المصنف بأنها (**الأسئلة الواردة على القياس**) باعتبار أنه يقصد بتوجيهه هذه الأسئلة لدليل القياس فقط دون غيره من الأدلة، **فيقول**: إذا أردت توجيه هذه الأسئلة لغيره من الأدلة فيمكنك أن تنظر في علم الجدل، ولكن أتيت بالأسئلة وأوردتها هنا تطبيقًا على القياس؛ لأن أكثر ما تَرِد هذه الأسئلة على القياس. هذا هو المعنى، إذن الأسئلة بعضها تَرِد على القياس، وبعضها لا تَرِد عليه.

بعض أهل العلم ضيَّق أكثر، نحن قلنا: الأسئلة تَرِد على جميع الأدلة، والمصنف وكثير من أهل العلم خصها بالقياس، بعضهم ضيقها أكثر، فجعل الأسئلة ترد على العلة فقط من باب أن أغلب هذه الأسئلة والاعتراضات إنما يقصد بها علة القياس، فهو أخص الأخص؛ ولذلك تجد في بعض كتب أصول الفقه من يسميها بالأسئلة الواردة على العلة، أو قوادح العلة.

قوادح العلة هي الاعتراضات على العلة نفسها.

إذن هذا الباب:

- يسمى الأسئلة.
- ويسمى القوادح.
- ويسمى الاعتراضات.

☜ بعضهم يخصه بالعلة.

☜ وبعضهم يجعله لعموم القياس.

☜ وبعضهم يجعله للأدلة عمومًا ولا تعارض، لا تعارض مطلقًا.

وقلنا: إن التخصيص بالعلة أو بالقياس لأحد سببين:

- إما باعتبار أنه هو الأكثر والأعم، والأكثر يعطى حكم الكل.
- أو أن ذلك باعتبار أنها وردت بعد باب القياس، فكأنه يقول: أريد أن أطبقها في باب القياس أو على العلة، تريد أن تطبقها على غيرها من الأدلة فعليك بكتب علم الجدل.

❁ **المسألة الأخيرة عندنا في قول المصنف**: (**الأسئلة**) هنا ذكر المصنف الأسئلة ولم يذكر عددها، وإنما ذكرها بعد ذلك، وقد أورد المصنف في هذا المبحث اثني عشرة سؤالًا صحيحًا، وعبرت بـ(الصحيح)؛ لأنه صححه؛ إذ قد أورد أسئلةً وقال: إنها ليست بصحيحة كالكسر –وسيأتينا إن شاء الله إما اليوم أو الدرس القادم–.

فالمصنف أورد اثني عشر سؤالًا صحيحًا. وهذا العدد الذي أورده المصنف أورده تبعًا لابن قدامة والطوفي، طبعًا هو مستنٌّ بالطوفي في هذا الباب بالتمام، حتى إن الأخطاء التي أخطأ فيها الطوفي أخطأ فيها المصنف كذلك، فهو تَبعَ فيها الطوفي، والطوفي تَبعَ فيها ابن قدامة.

ممن عدَّها اثني عشرة سؤالًا: ابن البنا تلميذ القاضي في كتابه [الخصال]، وذكر أن شيخه كذلك يعدها اثني عشرة سؤالًا.

- بعضهم ينقصها فيجعلها عشرةً.
- وبعضهم يجعلوها ثمانيةً.
- وبعضهم يزيد فيوصلها لخمسةٍ وعشرين سؤالًا. وهذه طريقة ابن الحاجب، وتبعه عليها ابن المفلح، والمرداوي في [التحرير] وفي شرحه [التحبير]، ومنه [مختصر ابن النجار] ولا تعارض؛ لأن هذه الأسئلة كما بيَّن ابن عقيل: أن هذه الأسئلة تتداخل، فمن عدها خمس وعشرين فقد قسَّم بعض الأسئلة إلى أقسام، **مثلًا**: المنع هو سؤال، تستطيع أن تجعله أربعة أسئلة؛ ولذلك عندنا أحد الأسئلة وهو السؤال الثالث من أسئلة المنع أفردوه بسؤالٍ مستقل وسموه بـ(**المطالبة**)، وهكذا من الأسئلة، فيكون جمعًا وتفريقًا لا أنه اختلاف تنوع من حيث العدد، وإنما هو اختلاف يعني خلِّنا نقول: تقسيم، اختلاف تقسيم،

نعم، في بعض الأسئلة فيها خلاف مثل الكسر -وسيأتينا إن شاء الله الكلام فيه- هذا الكسر سؤالٌ صحيح أم ليس سؤالًا صحيحًا؟ سيأتينا إن شاء الله في محله.

❒ **بقي عندي مسألة فيما لما قلنا**: إن العدد اثني عشرة سؤالًا، وبعضهم ينقص، وبعضهم يزيد، بعض الأصوليين وهذا ما مال إليه الطوفي في عَلَم الجدل: أن الأسئلة تعود إلى سؤالين، كل هذه الأسئلة الاثني عشر تعود إلى سؤالين، وهما: المنع، والمعارضة.

⮝ **يفيدنا ذلك ماذا؟**

أن أهم سؤالين من الأسئلة التي تَرِدُ على القياس وغيره هما سؤال المنع، وسؤال المعارضة؛ ولذلك يعني هذين السؤالين يعني لا بد أن طالب العلم يعتني بهما بطريقٍ أو بطريقٍ آخر؛ لأن جميع الاعتراضات تعود إليهم.

هذا ما يتعلق بما يتعلق بهذه المسألة وهي مسألة (**الأسئلة الواردة على القياس**).

تفضل، السؤال الأول

"الاستفسار".

بدأ المصنف أولًا بسؤال (**الاستفسار**)، وسؤال الاستفسار هذا هو أول الأسئلة بُدِء به أولًا، والعادة أنه يكون أول الأسئلة؛ لأن هذا السؤال هو سؤال معناه أن يكون في الدليل لفظٌ مجمل.

- قد يكون اللفظ في العلة.
- وقد يكون اللفظ في القياس.
- وقد يكون اللفظ في الدليل من الكتاب أو السنة.

ولذلك هنا هذا السؤال يَرِد على جميع الأدلة، ليس خاصًّا بدليلٍ بعينه.

ف(**الاستفسار**) هو أن يكون في الدليل لفظٌ مجمل، فيأتي المعترض.

☜ وأنا أنبه هنا مسألة! عندنا دائمًا سنذكر شخصين: المستدل، والمعترض. ستتكرر معنا في درس اليوم والدرس القادم.

⇦ **المستدل** هو الذي يأتي بالدليل.

⇦ والذي يأتي بالسؤال هو المعترض.

الذي يجيب عن الاعتراض هو المستدل. دائمًا نقول: يقول: المستدل يأتي بالدليل، فيقول المعترض يأتي بالسؤال، فيجيب؛ إذا قلنا: يجيب، إذن يجب المستدل. فقط دائمًا عندنا شخصان: مستدلٌّ ومعترض، دائمًا الجدل شخصان، فهو متناظران، المتناظران مع بعضهما.

فيأتي المعترض فيقول: إن في هذا الذي تكلمت به لفظٌ مجمل يحتاج إلى تبيين، ما مرادك بهذا؟ **وهذا الإجمال:**

- تارةً يكون بسبب الاشتراك بأن يكون اللفظ يحتمل معنيين.
- وتارةً يكون بسبب الغرابة؛ أي أن اللفظ غريب من الألفاظ الوَحْشَة المهجورة غير المستعملة.

وهذه المسألة مهمة جدًّا.

و(**الاستفسار**) يجب على المرء أن يعتني به عمومًا؛ لأن أكثر غلط العقلاء إنما سببه الاشتراك في الألفاظ، وكم من امرئٍ قرأ في كتابٍ فقهيٍّ معين وفهمه على غير وجهه بسبب أنه ظنَّ أن دلالة هذا اللفظ على ذاك المعنى، بينما أراد مؤلف الكتاب أن يقصد شيئًا آخر؛ ولذلك فإن (**الاستفسار**) مهم دائمًا أن يقال: ما الذي تريده بكذا؟

☼ **مثلًا:** لو قال: مقصود؛ جاء في دليله، فقال: لأن هذا مقصود، نقول: ما مرادك بالقصد؟ هل القصد هو قصد الفعل، أم أن المراد بالقصد قصد النتيجة؟

☼ **مثل:** عندما نقول في طلاق الهازل: إنه طلاقٌ مقصود، فقد يقول الذي أمامك: لا، ليس مقصودًا، نقول: **إن القصد نوعان:**

- قصدٌ للفعل.
- وقصدٌ للنتيجة.

فيأتي المستفسر يقول: ما مرادك بالقصد؟

⇦ إن قال: قصدي إنما هو قصد الفعل، فنقول: كلامك صحيح.

⇦ وإن قال: قصدي النتيجة، فنقول: لا، كلامك ليس بصحيح.

هذا هو (**الاستفسار**) وعرفنا معناه.

✍ "ويتوجه على الإجمال".

قوله: (**ويتوجه على الإجمال**)؛ يعني أن هذا السؤال يأتي على الألفاظ المجملة، وفي معنى الألفاظ المجملة الألفاظ الغريبة، فإن الغريبة فيها معنى الإجمال، ويدخل فيها أيضًا المشتركة، وهكذا من الألفاظ، وقد مر معنا تفصيل ما معنى اللفظ المجمل؟

"وعلى المعترض إثباته".

قول المصنف: (**وعلى المعترض إثباته**) معنى ذلك يعني أن السؤال بالاستفسار لا يكون مؤثرًا إلا إذا كان المعترض الذي أورد هذا السؤال قد أثبت أن هذا اللفظ مجمل، **وبناءً على ذلك** فإن مجرد دعوى الإجمال في اللفظ لا يكون استفسارًا، بل لا بد أن يُثبت أن اللفظ مجمل، فيقول: إنه يحتمل أكثر من معنى، أو بأمورٍ سيوردها المصنف بعد قليل.

"ببيان احتمال اللفظ معنيين فصاعدًا".

بأن يبين له أن هذا اللفظ يحتمل (**معنيين فصاعدًا**) أن هذا اللفظ دلالته في اللغة تحتمل معنيين: بأن يقول:

- إن القُرْءَ يحتمل الطهر والحيض، فأيهما تقصد بهذه اللفظة؟
- أن العين تحتمل الباصرة والجارية والجاسوسة وغيرها، فأي هذه المعاني تقصد؟
- أن الغرب يحتمل معنيين في لسان النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فأيهما تقصد؟

وهكذا من المعاني المتعلقة بالتردد، يقابل ذلك إذا لم يثبته ماذا قلنا؟ إذا ادعى من غير إثبات.

"لا ببيان التساوي لغيره".

طيب، شوف، قول المصنف: (**لا ببيان**)؛ يعني أي لا يلزم بيان التساوي، وليس المراد أنه لا يكفي بيان التساوي، إذن مراد المصنف هنا بالنفي؛ أي لا يلزم بيان التساوي، فمجرد أن المعترض يبيِّن أن اللفظ يحتمل معنيين فأكثر نقول: صح استفسارك، ولا يلزمك أن تبين أن المعنيين في الظهور سواء متساويين في الظهور، بل قد يكون أحد المعنيين راجحًا في اللغة، والآخر مرجوحًا كحال أغلب الألفاظ، وإنما يكون التساوي في اللفظ المشترك إذا لم تكن له قرينة، فالحقيقة أقوى من المجاز، والحقيقة الشرعية في لسان الشارع أقوى من الحقيقة العرفية في لسان الناس، وهكذا في الأمور المتعلقة بها، فبعض الألفاظ تكون أقوى من بعض، فلا يلزم المستفسر ذلك، وإنما يلزمه فقط الدلالة باحتمال المعنيين فقط.

"وجوابه بمنع التعدد، أو رجحان أحدهما بأمرٍ ما".

قوله: (**وجوابه**)؛ أي الجواب الذي يأتي به المستدل على الاعتراض بالاستفسار يكون بأحد أمرين:

- **الأمر الأول**: بمنع التعدد. هذا هو الجواب الأول بأن يقول المستدل: لا، ليس صحيحًا، فإن هذا اللفظ الذي ذكرت أنه مجملٌ لا يحتمل في اللغة إلا معنًى واحدًا، فيكون نصًّا مثل الأعداد خمسة خمسة، الأسماء والألقاب لا تحتمل إلا معنًى واحدًا، واللفظ الذي تكلمت به إنما يحتمل في لسان العرب معنًى واحدًا.
- **أو الجواب الثاني، قال**: (**أو رجحان أحدهما بأمرٍ ما**) يُسَلم له بأن اللفظ محتملٌ لمعنيين، لكن يقول: أحد المعنيين راجح، إما بدليلٍ شرعي نقلي، وإما باستعمالٍ عرفي، وإما بقياس، فقد يكون القياس هو الذي يدل عليه، أو قرينة من القرائن التي تدل على ذلك، فيأتي بما يدل على ترجيح أحد المعنيين.

قبل أن نختم هذا السؤال وهو من أسهل الأسئلة، وهو من أسهل الأسئلة هذا، يقولون: إن وقوف المستدل وعدم إجابته عن هذا السؤال لا يكون انقطاعًا، أغلب الأسئلة إذا وردت على المستدل فلم يُجِب عنها، فإنه يكون انقطاعًا، فيكون منقطع في المناظرة إلا الاستفسار، فإنه إذا لم يُجَب به، وبعض الأسئلة ستأتي إن شاء الله أو في بعض الأحوال إذا لم يُجِب به فإنه لا يكون منقطعًا، فلعدم الإجابة عن الاستفسار لا يكون انقطاعًا من المستدل.

✍"والثاني: فساد الاعتبار".

هذا السؤال الثاني، وهي من الأسئلة المهمة والعظيمة جدًّا، وهذا السؤال يسميه كثيرٌ من الجدليين، عبرت بـ(كثيرٍ) لمعنًى سأذكره بعد قليل، يسميه كثيرٌ من الجدليين بـ(**فساد الاعتبار**)؛ وهو أن يكون الدليل القياسي باعتبار أننا سنطبق هذه الأسئلة على القياس أن يكون الدليل القياسي مقابلًا للنص، معارضًا للنص؛ ولذلك عرفه فقال:

✍ "وهو مخالفة القياس نصًّا".

(**وهو مخالفة القياس للنص**) هذا من أهم الأدلة؛ ولذلك من تعظيم الأثر، ومن تعظيم النصوص الشرعية: أن كل قياسٍ يعارض النص فإن النص يكون مقدمًا عليه، وقد أذكر تعليقًا إن لم أُنَسَّى في قضية معارضة النص بالقياس.

➤ **عبَّرت بأن هذا استخدام كثير من الجدليين لِمَ؟**

لأن بعضهم يسمي هذا السؤال (**فساد وضع**)، فيجعله داخل في (**فساد الوضع**) المسمى الثاني الذي سيأتي بعد قليل، فيسمي مخالفة الدليل للنص (**فساد وضع**)، السؤال بذلك (**فساد وضع**) بعض الأصوليين، كما أن بعض الأصوليين يسمي (**فساد الاعتبار**) شيئًا آخر غير المذكور هنا، فيجعل له معنًى آخر وهو التسوية، التسوية بين المفترقات، فيرى أن هذا يسمى (**فساد اعتبار**)، وهذه طريقة أبي الخطاب، لكن على العموم نمشي على ما مشى عليه المصنف تبعًا للطوفي وكثير من الجدليين أن (**فساد الاعتبار**) إنما هو المعارضة للنص.

➤ **لماذا نبهت؟**

لأنك قد تجد في كلام بعض أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين أنه أحيانًا يسمي مخالفة القياس للنص فساد اعتبار، فهذا ليس خطأً منه، ولا خطأ من غيره من الفقهاء في عدم ضبط المصطلح، وإنما لأن هذا المصطلح اختلف الجدليون في استخدامه.

فقط أنا أردت أن أبين هذا لأنك إذا قرأت في كتب الفقهاء ستجد ربما التباين في استعمال هذا المصطلح، فقد يستعمل (**فساد الاعتبار**) في غير ما ذكره المصنف، وقد يستخدم مضمون (**فساد الاعتبار**) بمسمى (**فساد الوضع**).

عبر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عن هذا السؤال بأنه (**مخالفة القياس نصًّا**)؛ بمعنى أن المستفسر يقول: إن هذا القياس الذي أتيت به يخالف نصًّا شرعيًّا.

المراد بـ(**النص**) إما من كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، أو من سنة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو كذلك من الإجماع، فإن مخالفة الإجماع يعتبر مخالفةً للنص؛ لأنكم تتذكرون أنه مر معنا أنه لا يمكن أن ينعقد إجماعٌ إلا ولهم مستندٌ من الكتاب أو السنة، ذكرها المصنف في موضعين:

- في أول الأدلة.
- وفي مبحث الإجماع.

فذكره في موضعين تأكيدًا لهذه المسألة، فلا يمكن أن ينعقد إجماع إلا ويوجد نص، لكن قد يخفى ذلك النص على بعض الناس، ويظهر لآخرين. فكل هذه الأمور تسمى نصًّا.

من مخالفة النص أيضًا على مذهب أصحاب أحمد: أن يخالف النص قول الصحابي، فإن قول الصحابي عندهم داخلٌ في معنى العام للنص لأنه نقلٌ، وكل ما كان مخالفًا للنقل فإنه يكون كذلك.

إذن، لما كان ترتيب الأدلة الكتاب والسنة وما بُني عليهم وهو الإجماع تكون مقدمةٌ على دليل القياس فإن القياس إذا عارضها فإنها تقدَّم عليه.

❐ **فقط أريد أن أشير لمسألة الذي في ذهني أني نبهت عليها في مسألة التخصيص بالقياس، انظر معي! معارضة النص للقياس تارةً يُقدَّم النص، وتارةً يقدم القياس.**

⇦ **يُقدَّم النص** فيما إذا كان الدليلان متعارضين، فيقدم النص لأنه لا يمكن العمل بهم جميعًا، ولا رفعهما جميعًا.

⇦ **وتارةً يُقَدَّم القياس** -في مسألة ذكرناها في التخصيص هناك كما تتذكرون- وهو أن القياس يخصص به العموم، فالقياس قد يزيد قيدًا أو وصفًا، أو يخصص عامًّا، لكنه لا يرفع النص بالكلية، فكما أن الأدلة الأخرى تقيد فكذلك القياس يقيد، فقد يكون قياسٌ مقيدًا؛ ولذلك عندما نقول: إن هذا القياس في مقابلة النص كلامٌ صحيح، ولكنه لا يستخدم في كل قياسٍ يخالف كل ظاهر.

ولذلك مسألة معارضة النص للقياس أحسن من تكلم عنها الشيخ تقي الدين بكلمة جميلة، قال: هي مسألة -طبعًا بالمعنى، أنا أنقل كلامه لا أعرفه بالنص- أنه يقول: هي مسألة مبنيةٌ على ذوق الفقيه، فمتى رأى الفقيه أن ظاهر النص أقوى ألغى القياس، ومتى رأى أن نص القياس أقوى من ظاهر عموم النص جعل النص مخصصًا لا ملغيًا لعموم النص، إلغاء عموم النص هذا لا يجوز، القياس لا يلغي، باطل أن يلغي القياس نصًّا شرعيًّا، لكن قد يخصص فيزيد قيدًا. وهذا كثير جدًّا جدًّا في استعمال الفقهاء، فكثيرًا ما تأتي نصوص وتقيد بالقياس.

☼ **مثلًا:** يأتي نصوص مطلقة فيأتي الفقهاء فيقولون: هذه لكامل الأهلية فقط.

⮝ **طيب، والطفل؟**

قالوا: لا، القياس يمنع أن الطفل يصح تصرفه في البيوعات، فلا بد أن يكون كامل الأهلية وهو البالغ العاقل غير المحجور عليه بسفه، لم يقلها النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في كل حديث، ولكن القاعدة الكلية وهي القياس خصصت جواز التصرف بذلك، ومثله يقال في عشرات، بل مئات، بل ألوف المسائل: إن التخصيص بالقياس..، طبعًا أنا تكلمت عنه بتوسع هناك في المخصصات وهي مسألة مهمة، لكن كررتها لكي يجب أن ننتبه لأن التعارض ليس مطلقًا، ليس كل تعارض مطلق يقدم

فيه النص، بل قد يكون التعارض جزئيًّا فيُخصص بالقياس، لكن لها شروط وهي مبنية على (٢٩:١١) ثم فصله الشيخ بعد ذلك.

هذا السؤال في الحقيقة هو سؤال مهم جدًّا، وكثيرًا ما يستدل به الفقهاء ابتداءً فيجعلونه دليلًا لقولٍ محتمل، وقد يوردونه اعتراضًا على قول المخالف.

☼ **يعني من الأمثلة على سبيل المثال**: خلينا نقول: في المسائل العُمَرِيَّة، المسألتين العُمَرِيَّتَين، فإن أصحاب أحمد وغيرهم من الفقهاء قالوا: إنما ورَّثناه ثلث الباقي، لماذا؟ أي الأب، لكيلا نخالف ظاهر القرآن، فقالوا: تركنا القياس لأجل ذلك، وأنت إذا بحثت في كلام الفقهاء ستجد أن هذا تُرِك القياس لظاهر القرآن، لظاهر السنة هو في الحقيقة استدلال ابتداءً بدليل فساد الاعتبار.

✍ "لحديث معاذ؛ ولأن الصحابة –رضي الله عنهم• لم يقيسوا إلا مع عدم النص".

قال: (**لحديث معاذ**) "**حينما سئل: بمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله، ثم أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو**". فهذا الترتيب يدل على أنه إذا تعارض الأدنى مع الأعلى قُدِّم الأعلى عليه.

قال: (**ولأن الصحابة –رضي الله عنهم– لم يقيسوا إلا مع عدم النص**) لا يعرف أن صحابيًّا اجتهد رأيه في مسألةٍ وقد علم فيها النص، فإن النص معظَّم ومبجل؛ ولذلك فإن هذا الدليل من أعظم الأدلة، والواجب أن يكون العلماء جميعًا متفقون على هذا السؤال وهذا الاعتراض، ولكن التطبيق كما قلت لك: جانب ذوقي إن صح التعبير يختلف الفقهاء فيه، وهنا يُنظَر لاجتهاد العلماء ومعرفتهم بالنصوص الشرعية.

✍ "وجوابه".

قوله: (**وجوابه**)؛ يعني إذا اعترض معترضٌ على مستدلٍّ بأن دليلك هذا مخالفٌ في مقابلة النص فيجيبه بجوابين.

✍ "بمنع النص".

قوله: (**بمنع النص**)؛ أي بمنع وجود النص، إما وجودًا حقيقيًّا يقول: هذا الحديث غير موجود، من أين أتيت بذلك؟ وكثيرًا ما يوجد في كتب الفقهاء أحاديث لا وجود لها، فإذا بحث المحقق والمدقق وجد أن هذا كان موجودًا في كلام بعض الفقهاء، فوهم من بعده فظنه حديثًا، وهذا موجود في مرحلة معينة في بعض المدارس في بعض الأقاليم يكثر عندهم جعل بعض الكلام أحاديث، ولو نظرت في تخريج

العراقي، ثم بعده الزبيدي في كتاب [إحياء علوم الدين] ستجد أنه يورد بعض الأحاديث التي أوردها أبو حامد في [الإحياء]، ويقول: هذا لا يعرف حديثًا، وإنما هو من كلام فلان، ومن كلام فلان.

- فبعضهم يجعله حديثًا لأنه بقي في ذهنه يظنه حديثًا، وهو في الحقيقة إنما هو من كلام بعض فقهاء الشريعة أو علمائها أو عبادها. وهذا كثير لأن بعض المصنفين أو كثير من المصنفين يعتمد على ذهنه، فيكون بمنع النص أنه لا يوجد حديث.

➤ **هذا المنع ماذا؟**

الحقيقي.

أو المنع الحكمي؛ يقول: نعم، هذا الحديث موجود لكنه أمنع صحته إما لشدة ضعفه بأنه موضوعٌ أو منكر، أو أنه ضعيف، والحديث الضعيف لا يحتج به مطلقًا، وتكلمنا قبل عن متى يكون الاحتجاج بالحديث الضعيف؟

أو لا يمنع وجوده بل يكون موجود، لكن لا يمنع دلالته، فيقول: أنت في وادٍ، والحديث في وادٍ آخر، فإن دلالته لا يقصد بها الذي تقصده، وكثيرًا ما يورد شراح الأحاديث هذا الإغراب في فهم الأحاديث، وللقاضي عياض في [الإلماع] أظن مبحث في هذه المسألة في فهم بعض الناس للأحاديث فهمًا بعيدًا جدًّا عن دلائل اللغة ومراد الشارع، فأنت تمنع هذا الفهم الذي اعترض به هذا المعترض. هذا يسمى معنى النص.

الجواب الثاني ☟

✍ **"أو استحقاق تقديم القياس عليه؛ لضعفه، أو عمومه، أو اقتضاء مذهب له".**

قال: الجواب الثاني (**استحقاق تقديم القياس عليه**) نعم، يقول لك: النص موجود، ودلالته صحيحة، لكن القياس يقدم عليه، **لماذا؟**

قال: أولًا (**لضعفه**)؛ لأن الحديث ضعيف، وهو وإن كان يمكن الاحتجاج بالحديث الضعيف إلا أن:

☜ بعض العلماء يقولون: إن القياس يُقَدَّم على الحديث الضعيف.

☜ وبعضهم يقول: بل الحديث الضعيف إذا لم يكُن منكرًا قُدِّم على القياس.

فهناك مدرستان، وأظن أني أشرت لها في أول كتاب [القياس].

قال: (**أو عمومه**) بأن يقول: إن الحديث عام، والقياس خاص. وهذا الذي ذكرته قبل قليل، وهو مسألة أن القياس يخصص عموم النص، وهذه مسألة من دقيق أصول الفقه، وأنا بينت لكم أن الشيخ تقي الدين يقول: إنها مسألة حكمها مجملٌ بأنها مسألة تنبني على..، ما نحكم حكم كلي، وإنما على اختلاف العموم دلالة العموم، ودلالة القياس، أيهما أقوى، فتبنى على ذائقة الفقيه، وجوابٌ مفصل أطال فيه بضع صفحات متى يكون القياس مخصصًا لعموم النص؟

قال: (**أو اقتضاء مذهبٍ له**)؛ يعني أن يكون هناك مذهب إما للمعترض، أو للمستدل بتقديم القياس على هذا النص. مر معنا من المذاهب:

☜ **أن بعضًا من العلماء يقول**: إذا كان الحديث مما يتعلق بعموم البلوى فلا يقبل إذا عارض القياس.

☜ **وبعضهم يقول**: إذا خالف عمل أهل المدينة حينئذٍ لا يقبل الحديث، إذا كانت المسألة في عموم البلوى فلا يقبل فيها الحديث إلا أن يوافق القياس.

والحالة الثانية: قلت لكم مثلًا: مخالفة لعمل أهل المدينة.

☜ **وبعضهم يقول**: مسألة إذا كان مخالفًا للقياس الجلي. وهكذا من المسائل التي تكلمنا عنها قديمًا لما تكلمنا عن المتن وقواعده.

"الثالث: فساد الوضع".

هذا الثالث من الأسئلة والاعتراضات وهو (**فساد الوضع**)، و(**فساد الوضع**) هو في الغالب أنه يكون من الأسئلة المرتبة بهذا الترتيب، بعض الأصوليين يقدم (**فساد الوضع**) على (**فساد الاعتبار**)، وممن قدم (**فساد الوضع**) على (**فساد الاعتبار**) ويقول: يجب أن يكون قبله بحيث أن المعترض يبدأ بالاستفسار، ثم بفساد الوضع، ثم بفساد الاعتبار أبو محمد الجوزي في كتاب [الإيضاح].

وأنا كررت لكم أكثر من مرة من باب التثبيت أن الحنابلة يفرقون بين الجوزي، وبين ابن الجوزي، فالأب يسمونه ابن الجوزي، والابن يسمونه الجوزي، أبو الفرج بن الجوزي، أبو محمد الجوزي صاحب كتاب [الإيضاح] وغيرها من الكتب، طُبِعَت له كتب أيضًا في الفقه كذلك.

فأبو محمد الجوزي يقول: يجب أن يُقدَّم فساد الوضع على فساد الاعتبار طبعًا بتوجيهٍ أو وجهه في كتاب [الإيضاح].

(**فساد الوضع**) وهو

"وهو: اقتضاء العلة نقيض ما علق بها".

(**فساد الوضع**) يقول أهل العلم: إن له معنيين:

- معنًى عام.
- ومعنًى خاص.

⇦ **المعنى العام** هو أن ينازَع في أصل الدليل، فيقال: القياس هل هو حجة، قياس العلة، قياس الشبه، خلينا نقول: قياس الشبه مثلًا هل هو حجة؟ قياس الدلالة هل هو حجة؟ فالمنازعة في أصل الدليل يسميه بعض الجدليين بفساد وضعٍ. وهذا المعنى الأول.

❁ طبعًا أورد المعنيين للفائدة أبو محمد الجوزي في [الإيضاح].

⇦ **الاستعمال الثاني لفساد الوضع**: ما ذكره المصنف هنا وهو أن تكون العلة تقتضي نقيض ما عُلِّق عليها، عبَّر المصنف هنا بالعلة مع أن فساد الوضع قد يكون حتى في غير العلة، لكن كما قلت لكم: أن هذه الأسئلة أوردها المصنف في باب القياس؛ فلذلك يجعل التعاريف والأمثلة كلها متعلقة بالعلل وبالقياسات.

نأتي للتعريف: قول المصنف: (**اقتضاء العلة نقيض ما عُلِّق عليها**)؛ يعني أن هذا القياس الذي فيه علة يأتي فيه المعترض، فيقول: إن هذه العلة الحقيقة لا تقتضي ما ذكرت، وإنما تقتضي نقيضها، والنقيضان لا يجتمعان، فلا بد من وجود أحد الحكمين دون الآخر؛ بمعنى أن العلة قد تقتضي أمرين مجتمعين، لكن هذا نقيض، فلا يمكن اجتماع الحكمين معًا. وهذا معنى قوله: (**اقتضاء العلة**)؛ أي علة القياس (**نقيض**)؛ أي ضد، أو قريبًا من معنى ضد.

(**ما عُلِّقَ عليها**)؛ أي ما عُلِّق عليها في الحكم.

أورد المصنف مثالًا فقال: (**نحو...**)

"نحو لفظ (الهبة) ينعقد به غيرُ النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال: انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاده به؛ لتأثيره في غيره".

هذا المثال الذي أورده المصنف هذا أشهر مثال في كتب الأصوليين والجدليين حتى بعضهم لا يكاد يخرج عن هذا المثال وهو الذي أورده المصنف يعني حتى عبر بأنه أشهر مثال الطوفي في تفسيره، قال: (هذا أشهر مثال لفساد الوضع).

➤ **ما هو هذ المثال؟**

قال: نحو أن يتكلم المستدل فيقول: (**لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة**) يقول المستدل: إن لفظ الإجارة –انظر معي- يقول لك: إن لفظ الإجارة (أَجَّرْتُكَ) يقول: إن لفظ الإجارة ينعقد به شيءٌ غير النكاح. أنا أجيب لك الأصل، ثم آتي للفرع، أنا قلبت ترتيب الدليل، سأبدأ بالأصل، ثم أبدأ بالفرع الذي قيس عليه.

الأصل: هو الإجارة، يقول فيه المصنف: (**إن لفظ الإجارة ينعقد به غير النكاح**)، فينعقد به على المنافع بيع المنافع وهو عقد الإجارة، (**فلا ينعقد به النكاح**)، الأصل صحيح، ومنضبط مئة بالمئة، أليس كذلك؟ (**الإجارة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح**)، **جاء** فرتب عليه فرعًا، فقال: أقيس عليه (**الهبة**)، فالعلة في (**الهبة**) مثل العلة في لفظ الإجارة، فإن لفظ (**الهبة**) ينعقد به غير النكاح كذلك، العلة هي أن الهبة والإجارة متفقان أنه ينعقد به غير النكاح، فالهبة ينعقد بها العطية، وتنعقد بها الهدية، وغيرها من الأمور.

➤ **ما هو الفرع الذي ألحق به؟**

قال: فأجعله مثل لفظ الإجارة لا ينعقد به النكاح. وضح وجهة نظر المستدل؟ دليل بعيد جدًّا، لكنه أحد الأدلة في مسألة أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة. طبعًا هذه المسألة ما هي؟

➤ **هل النكاح يعقد بلفظ أعطيتك ابنتي؟**

– **مشهور مذهب أحمد وكثيرٍ من الفقهاء**: أن عقد النكاح لا ينعقد إلا بالألفاظ الصريحة دون الكنائية، والألفاظ الصريحة لفظان: زوجتك، وأنكحتك دون ما عداها، وليس للنكاح على مشهور مذهب الإمام أحمد ألفاظ كنائية ولو كانت مرادةً ومقصودة.

– **هناك رواية ثانية في المذهب** وذهب لها الشيخ تقي الدين: أنه ينعقد النكاح بألفاظ غير الصريحة بشرط أن يكون هناك تعارف على أنه ينعقد به النكاح، فلو كان في عرف الناس أنه قال: أعطيتك، مثل: وهبتك فإنه ينعقد؛ ولذلك فإن عقد النكاح بالهبة يقولون: الذي ورد فيه القرآن منسوخ،

﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[الأحزاب:٥٠] يقولون: هذا من خصائص النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- نُسِخ ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾[الأحزاب:٥٠] فدل على أنه منسوخ، فلا ينعقد النكاح بلفظ (**الهبة**).

- **فالمنسوخ أمران عندهم عند فقهائنا:**
- عقد النكاح بلفظ (**الهبة**).
- والأمر الثاني: أن يكون هبةً بلا عوض، فلا يصح عقد النكاح مع نفي المهر بالكلية.
- **وهل يلحق بالمفوضة أم لا؟** هذه مسألة أخرى.
- فمن الأدلة التي قد يستدل بها هذا المثال المشهور.

فيجيب المعترض فيقول: أعترض على هذا الدليل بفساد الوضع، **لماذا؟** يقول: لأن العلة التي جمعت فيها بين الهبة وبين الإجارة هي أن اللفظ ينعقد به غير النكاح. هذه هي العلة، ينعقد به غير النكاح، فهذه العلة تقتضي نقيض ما علقته به؛ لأن النفي يقتضي النفي؛ ولذلك قال: (**انعقاد غير النكاح به**) هذه هي العلة (**به**)؛ أي باللفظ (**يقتضي انعقاده به**)؛ أي يقتضي انعقاد النكاح بلفظ (**الهبة**)؛ لأنه لما كان غير النكاح ينعقد به، فكذلك ينعقد به النكاح، ما المانع؟ أن غير النكاح ينعقد به، فالواجب أنك تقول: كذلك النكاح. **لماذا خصصته بالنكاح؟** قال: لتأثيره في غيره؛ أي لتأثير ذلك اللفظ في غيره من المعاني. هذا من الأمثلة المشهورة جدًّا في فساد الوضع، يقول: هذا الدليل المفروض أن الهبة ينعقد بها النكاح، فيكون من باب الرد على المسألة.

"وجوابه".

طبعًا هذا الجواب (**وجوابه**)؛ أي جواب المستدل.

"بمنع الاقتضاء المذكور".

هذا الجواب الأول وهو (**بمنع الاقتضاء المذكور**).

فيقول في المثال السابق مثلًا: لا أسلم أن لفظ الهبة ينعقد بها غير النكاح وعليه فلا يقتضي انعقاد النكاح به، فينفيه بالكلية.

"أو بأن اقتضاءَها لما ذكره المستدِلُّ أرجح".

هذا هو الجواب الثاني المستدل بأن يقول: (إن اقتضاؤه لما ذكرت أرجح) يقول: نعم، المسلم الاقتضاء المذكور، لكنه ما ذكرته هو أرجح، ويبحث عن مرجح بأن يقول: إن الهبة من ألفاظ المجاز، أو يعني

انعقاد النكاح بلفظ (الهبة) مجاز، والأصل التمسك بالحقيقة، أو غير ذلك من المرجحات التي ترجح قوله.

✍ "فإن ذكر الخصم شاهدًا لاعتبار ما ذكره فهو معارضةٌ".

يقول: (**فإن ذكر الخصم**) وهو المعترض (**شاهدًا**)؛ أي دليلًا (**لاعتبار ما ذكره**) من أن العلة تقتضي نقيض ما قاله المستدل، فحينئذٍ يكون سؤاله ليس سؤال فساد وضع، وإنما سؤاله سؤال معارضة، يكون سؤاله سؤال معارضة؛ بمعنى أنه قد عارض في الدليل – وسيأتينا إن شاء الله سؤال المعارضة بعد ذلك إن شاء الله–.

✍ "الرابع: المنع".

(**الرابع: المنع**) وهو السؤال الرابع من الأسئلة وهو (**المنع**) وهذا السؤال من أهم الأسئلة، وبعضهم يسميه الممانعة، أو المنع، والمعنى فيهما سواء، وهذا السؤال يَرِدِ على جميع الأدلة.

☼ **فعلى سبيل المثال**: فالنصوص الشرعية إذا استدل شخصٌ بعموم فيأتي الشخص المعترض فيقول: أمنع عموم هذا النص فإن هذا النص لا يقتضي العموم، فإن فيه ما يدل على التخصيص أو نحو ذلك، وهكذا غيرها من الأدلة فإنه يرد فيه العموم.

تعريف سؤال المنع: لعلماء الجدل تعريفات كثيرة جدًّا، سأورد تعريف ابن عقيل وحده في هذه المسألة.

✍ **يقول ابن عقيل**: إن حد الممانعة وهو حد سؤال المنع (**تكذيب دعوى المستدل**) هذا هو حده أن يقول: إن دعواك غير صحيحة، التكذيب بمعنى التخطئة، تعلمون أن في لسان العرب وهي لغة قريش أن يسمى المخطئ كاذب، قال: (**فهو تكذيب دعوى المستدل**).

⮝ **بمَ يكون التكذيب؟**

هذه أنواع الموانع الثلاثة☟

قال:

- (**إما في المقدمة**) وهو وصف الحكم في الفرع.
- أو وجود الوصف في الأصل.
- أو في حكم الأصل.

- أو وجود الوصف في الفرع والأصل معًا، وهو نفي العلة بالكلية.

فأصبحت أسئلة المنع أربع.

"وهو منع حكم الأصل".

بدأ يذكر المصنف أنواع المنع: أنواع المنع يقولون: كثيرة جدًّا، وخاصةً إذا قلنا: إن كل الاعتراضات تعود إلى المنع، لكن أغلب علماء الجدل يرون أن أنواع أسئلة المنع أربعة التي أوردها المصنف:

❍ **أولها**: قال: (**منع حكم الأصل**) هذا هو السؤال الأول، أو النوع الأول من أنواع المنع، وهو منع حكم الأصل.

وعلماء الجدل يقولون: لا بد من الترتيب بين هذه الأربع:

- فيبدأ أولًا: (**بمنع حكم الأصل**)، ومعنى (**منع حكم الأصل**) أن يأتي المعترض فيقول: إن الأصل الذي قِست عليه حكمه التحريم، أو الوجوب، أو الإباحة لا أسلم هذا الحكم، لا أسلم لك، بل الحكم الذي قست عليه إنما هو خلاف ما ذكرت. هذا معنى المنع؛ ولذلك فإن المنع كذب دعواك حينما قلت: إني قِسْت كذا على كذا لأنه واجبٌ. **نقول**: هذا المقيس عليه ليس بواجب، فهو تكذيبٌ لدعوى المستدل.

☼ **أمثلتها كثيرة جدًّا موجودة، لكن من الأمثلة التي يوردونها عادةً يقولون مثلًا**: لو أن حنبليًّا استدل على المشهور من المذهب بأن...، طبعًا المشهور من المذهب أن المائعات غير الماء كالشاي والمتغير بما يسلب عنه اسم الماء ونحو ذلك أن كل هذه المائعات لا تزيل النجاسة، فأراد أن يستدل على ذلك فقال: إن هذا الماء لا يرفع الحدث؛ أي الماء المتغير، ولكنه لم يسلب عنه اسم الماء بالكلية، إنه لا يرفع الحدث، فحينئذٍ لا يزيل الخبث وهو إزالة النجاسة.

❁ **تعرفون أن مشهور المذهب أنه المياه ثلاثة أنواع:**

- طاهر.
- وطهور.
- ونجس.

⇦ فالطاهر يرفع الحدث ويزيل الخبث.

⇦ الطهور لا يرفع الحدث على المشهور، ولا يزيل الخبث.

⇦ النجس لا يرفع الحدث، ولا يزيل الخبث، ولا يجوز استعماله، وزيد أمر ثالث (ولا يجوز استعماله).

☜ نحن نستدل على النوع الثاني وهو الطاهر الذي لا يرفع الحدث ويزيل الخبث على المشهور ويجوز استعماله.

نحن نستدل على المشهور من المذهب فنقول: إنه لا يزيل الخبث بناءً على أنه لا يرفع الحدث، فيأتي المعترض وهي الرواية الثانية في المذهب فيقول: لا أسلم لكم ذلك، بل إنه يرفع الحدث، فالحكم في الأصل الذي قلته وبنيت عليه أنا لا أسلم به، **فحينئذٍ نقول**: فما بُنِي على باطلٍ فيكون باطلًا.

وهذه أمثلتها في كتب الفقه كثيرة، لكن شوف لما يشرحونها في علم الجدل يطول لك في فهمها، وأما تطبيقها فيمر عليك في ثواني.

✍ "ولا ينقطع به المستدل على الأصح".

قوله: (**ولا ينقطع به المستدل**)؛ يعني أنه إذا جاءه هذا السؤال ولم يجب عنه لا ينقطع.

⅄ **ما السبب؟**

قالوا: لأنه لا يلزمه أن يأخذ برأيي، أنا أرى هذا الرأي قد ترى أنت أنه يرفع الحدث، أنا أرى أنه لا يرفع الحدث، فلا يلزمك أن آخذ بقولك؛ لأنك إذا نقلت الحديث إليه أصبحت دعوى جديدة، ومناظرة جديدة في مسألةٍ أخرى في حكم الأصل، نحن لا نتكلم في الأصل في المناظرة والجدل، وإنما نتناظر في حكم الفرع، فلا نريد أن نستدل، فبمجرد حكمك الأول حينئذٍ نقول: لا يلزمك أنت، لكن يلزمني أنا لأني أرى هذا حكم الأصل.

وقول المصنف: (**على الأصح**) هذا الذي جزم به كثير من الأصوليين والجدليين.

ممن جزم به:

- ابن عقيل.
- والقاضي قبله.
- وأبو محمد الجوزي.
- وأبو البركات في [المسودة].
- والشيخ تقي الدين.

- والطوفي، وكثيرٌ منهم.

وعلى العموم هذا السؤال وهو السؤال بمنع حكم الأصل من أسهل الأسئلة جوابًا.

⮝ **كيف يكون سهل جوابه السؤال؟**

بأن يقول: أرى أنا ذلك، وانتهت المسألة، أنا أرى ذلك خلاص، أنا رأيي ما يلزمك أن تأخذ به، أنا فرَّعته على ما أراه أنا.

✍ **ولذلك يقول شيخ الإسلام:** (وهذا أسهل) هذا كلام الشيخ تقي الدين يقول: (وهذا السؤال أسهل الأسئلة جوابًا) هذا رأيي، خلاص، انتهى، فحينئذٍ قالوا: لا ينقطع السؤال.

طيب، القول الثاني، طبعًا لأن قال المصنف: (**أصح**).

⮝ **ما الذي يقابل (أصح)؟**

القول الثاني: القول بأنه ينقطع، والذين قالوا: بأنه ينقطع لهم توجهات حكاها ذلك جماعة منهم الطوفي، قيل: إنه ينقطع إذا كان المنع جليًّا، بأن كان الحكم جليًّا، ومشهورًا على مذهب المستدل، يجب أن يكون مشهورًا على مذهب المستدل، وأما إذا كان غير مشهور؛ يعني بأن يكون المذهب المستدل فيه روايتان أو قولان، فحينئذٍ لا ينقطع.

وهذا تجد هذا القول أو هذه الطريقة كثيرة في كتاب [التعليقة] للقاضي أبي يعلى، فكتاب [التعليقة] للقاضي أبي يعلى مليءٌ بالاعتراضات الموجودة على طريقة الفقهاء والإجابة بذلك، فقد يعترض المستدل عليه بشيء فيقول: في مذهبنا رواية في حكم الأصل تقول كذا، في مذهبنا، فيجيب بهذا الجواب. تستغرب لهذا الجواب؛ لأن هذا الجواب ليس انقطاعًا، فيقول: في مذهبنا ما يدل على ذلك.

منهم من قال: إن الانقطاع في هذه المسألة وعدمها يرجع للعرف في المناظرات، فإن بعض البلدان يرون مثل الخراسانيين قد يرى شيئًا بخلاف طريقة العراقيين وهكذا.

✍ "وله إثباته بطرقه".

قال: (**وله**)؛ أي للمستدل ويكون هذا طريقة جواب الاعتراض بمنع حكم الأصل (**إثباته**)؛ أي إثبات حكم الأصل (**بِطُرُقِه**)؛ يعني أنه يستدل عليه بما شاء من الطرق.

وهذه المراد بالطرق: أي طرق إثبات الحكم قد تكون نصًّا من الكتاب والسنة، وقد تكون قياسًا، قد تكون للعلة، وقد يكون غير ذلك من الأدلة وهي كثيرة.

★ **لكن ابن عقيل رتب يعني زيادة ترتيب فقط من باب الفائدة:** أن من اعْتُرِضَ عليه في حكم الأصل فلا بد أن يكون إثباته بثلاث درجات:

❍ **الدرجة الأولى:** أن يبين أن الرواية الصحيحة عنده تسليم الحكم في الأصل، فيثبت أن الصحيح في مذهبه ذلك، يثبته إثباتًا.

❍ إن لم يستطع ذلك، فإنه يبين أن الأصل في موضعٍ مُسَلَّمٍ له به على مذهبه، فيقول: إن مذهبنا في هذه المسألة يسلمون له بهذا الشيء.

❍ إن لم يستطع إثبات ذلك قال: ينتقل للدليل الذي يدل على حكم الأصل، فهو يرى الاختصار في هذه المسألة. على العموم النتيجة واحدة.

✍ "ومنعُ وجود المدعي علةً في الأصل".

❁ **هذا النوع الثاني من أنواع أسئلة المنع:** وهو أن يأتي المعترض فيقول: أمنع وجود العلة التي ادعيتها أيها المستدل في الأصل، أن تدعي هذه العلة، لكن هذه العلة غير موجودة.

☼ **من أمثلة ذلك:** عندما نأتي باستدلالٍ حنبليٍّ مثلًا فيقول: إن جلد الكلب لا يطهر بالدباغة. هذه هي المسألة، فأراد أن يستدل لها فقال: إن الكلب حيوانٌ إذا ولغ في إناءٍ أو نجَّسه فإنه يُغْسَل سبع مرات. هذه هي علة ذلك، فحينئذٍ نقيسه على الخنزير، فالخنزير يقول الحنبلي: إذا ولغ في إناءٍ يغسل سبعًا، فيتفقان في العلة.

⮝ **وما هي العلة؟**

أن ولوغه يُغْسل سبعًا وهو التسبيع مع التتريب.

طيب، أُلْحِقُهُ به في الحكم، وقد اتفقنا على أن جلد الخنزير لا يطهر بالدباغة، فكذلك جلد الكلب. هذا هو الدليل القياسي، اختصاره يقول لك: كالخنزير، تجده في كتب الفقه يقول: ولا يطهر جلد الكلب بالدباغة كالخنزير، كالخنزير هو الذي جاء وشرحناه في أربعة أسطر، أو في أربع دقائق، لكن لأن الشخص إذا اعتاد على فهم الأدلة عرف أن هذا هو ترتيبه، فيأتي المعترض ماذا يقول؟ يقول: لا أسَلم لك في العلة.

⮝ **ما هي العلة؟**

الغسل سبعًا.

فيأتي الحنفي ويقول: أنا لا أسلم أن ولوغ الخنزير في الإناء يوجب غسل الإناء سبعًا إحداها بالتراب، ما يجب ذلك. **فحينئذٍ نقول**: العلة مفقودة في الأصل، فإذا فُقِدت في الأصل، فمن باب أولى سقط الدليل، والنتيجة التي رُتِّبت عليه، فحينئذٍ بطلَ استدلالك بهذا الدليل، ابحث لي عن دليل آخر، ما لك إلا هذا الدليل فقولك ضعيف. هذا مثال أوردوه في هذه المسألة، فيقول: لا يصح أن تقيسه على الخنزير.

"فيثبته حسًّا، أو عقلًا، أو شرعًا بدليله، أو وجودُ أثرٍ أو لازمٍ له".

(**فيثبته**) هذا الجواب على هذا السؤال بمنع العلية في الأصل (**يثبته حسًّا**)؛ أي بشيءٍ محسوس كالبصر أو الذوق، أو اللمس، أو السمع.

☼ **مثال ذلك**: أن يأتي شخص فيقول: إن هذا الشيء مائعٌ. يقول لك: لا، ليس بمانعٍ، بل هو جامد. يقول: بل هو مائعٌ بالحس، وهكذا في المحسوسات.

قال: (**أو عقلًا**) بأن يدل العقل عليه مثل يعني بعض المسائل المتعلقة بالمقدمات المنطقية التي تبنى على مقدماتٍ تدل عليه.

قال: (**أو شرعًا**) أي أن يثبته بدلالة الشرع، ودلالة الشرع تشمل الكتاب، وتشمل السنة، وتشمل أيضًا القياس.

☼ **فعلى سبيل المثال**: في مسألتنا في الخنزير عندما يريد الشخص أن يثبت أن ولوغ الخنزير يُغْسَل سبعًا يأتي بدليل، طبعًا لا يصح هذا الدليل.

لكن المشهور في كتب الحنابلة: أن ابن عمر –رضي الله عنه– قال: **"أُمِرْنَا بِغسل النجاسات سبعًا"**، فيقول: هذا دليل على أن المراد بالنجاسات هنا نجاسة الخنزير، فقد دل الدليل على وجوب غسل نجاسته سبعًا، فيكون كالكلب، أو يقول: إنه قياس الأولوي على الكلب، أو غير ذلك من الأدلة.

قال: (**بدليله**) كلمة (**بدليله**) تعود إلى الثلاث السابقة، تعود إلى الحس، والعقل، والشرع جميعًا، فلا يكفيهم مجرد ادعاء الحس، أو ادعاء العقل، أو ادعاء الشرع، بل لا بد أن يكون معها الدليل الذي يدل على الثلاثة السابقة.

قال: (**أو وجود أثرٍ أو لازمٍ له**)؛ يعني أثر للحكم أو لازم.

وهذه العبارة وهي قوله: (أو **وجود أثرٍ أو لازم**) تَبعَ فيها المصنف الطوفي في [مختصره].

✍ **ولكن الطوفي في شرحه للمختصر، قال**: (إن هذه العبارة غير دقيقة)، هو نفسه نقضَ مختصره.

✍ **فيقول الطوفي**: (الصواب: أن يقال بوجود أثرٍ أو أمرٍ ملازمٍ له) لا تقُل: لازمٍ له، وإنما قُل: ملازمٍ له.

✍ **قال**: (أو يقول بوجود ملزومه) ودلل على ذلك فقال: (لأن وجود اللازم لا يدل على وجود الملزوم بخلاف الأثر، فإنه ملزوم للمؤثر...) إلى آخر كلامه في هذه المسألة.

✍ **وذكر أن هذه العبارة التي عدلها هي أقرب لعبارة الموفق في [الروضة]، قال**: (وهي أجود من عبارتي في المختصر) وهذا يدل على يعني —جزاه الله خيرًا- يعني صدقه في هذه المسألة.

✍ "ومنع عليتِه".

هذا هو السؤال ثالث، وهو (منع العلية): يعني أن من أسئلة المنع أن يأتي المعترض فيمنع أن الوصف المذكور في الدليل علةً، يقول: ليس علة، هو موجود الوصف موجود، ما أقول لك: ليس موجود، هو موجود، لكنه ليس بعلة، فهو إنكارٌ للعلة، ولكنه ليس إنكار مطلق، وإنما إنكارٌ يجب أن يكون في مذهب المستدل —انتبه هنا هذه المسألة- يجب أن يكون الإنكار والمنع للعلية في مذهب المستدل، يقول: على أصلك هذا ليس علة؛ لأنه لو قال: على أصلٍ. انتهينا، ما أصبحت مناظرة، وإنما يقول: على أصلك ليس بعلة.

☼ **من أمثلة ذلك**: قالوا: لو أن حنفيًّا استدل على أن الوضوء لا تشترط فيه النية بأن قال: إن الوضوء طهارةٌ بالماء، فلا تشترط لها النية كسائر الطهارات بالماء، ومنها إزالة النجاسة، فإن إزالة النجاسة طهارةٌ بالماء، فلا تشترط له النية، فيكون قد أشبه ذلك، فيأتي المعترض ويقول: أمنع أن هذا الوصف علةٌ عندك في الأصل، إذ لا أُسَلِّم أن العلة في الأصل عندك أنت أيها الحنفي حينما قلت: إن النجاسات لا يلزم فيها النية لكونها بالماء، بدليل أنك تحكم بزوال النجاسة ولو كانت بغير الماء بغير النية؛ ولذلك الحنفية يتوسعون في أن النجاسة تزول بالتراب وبالاستحالة، **وإنما الصواب** أن العلة عندكم أن إزالة النجاسات من أفعال التروك، **وأفعال التروك** هي التي لا تجب فيها النية، **أو تقول**: أن

النية عند بعضكم أنها من تعليق الحكم بالسبب، فإذا زال السبب زال الحكم، فحينئذٍ هي العلة لأجله أن تشترط النية، وليست النية على أصلكم أنها طهارةٌ بالماء، إذن فهو إنكار العلة على مذهب المستدل.

"ومنع وجودها في الفرع، فيثبتهما بِطُرُقِهِمَا".

قال: (**ومنع وجودها في الفرع**) يعني هذا السؤال الرابع وهو أن يقول: إن العلة صحيحة، صحيح هي علةٌ، والحكم في الأصل صحيحٌ، أو أثبت حكم الأصل أقر به، وأثبت العِلِيَّة، وأثبت وجودها في الأصل كذلك، فيأتي للسؤال الرابع يقول: لكن لا أسلم أن هذه العلة موجودة في الفرع، فهذا الفرع لا يندرج تحت هذه العلة.

☼ **مثال ذلك**: يقول: لو أن حنفيًّا استدل فقال: إن الأخرس الذي لا يتكلم لا يصح لعانه، لَمَ قلت ذلك؟ قال: لأن اللعان معنًى يحتاج إلى لفظ الشهادة، فيفتقر إلى لفظ الشهادة، أو فعلٌ يحتاج إلى لفظ الشهادة، وبما أنه يحتاج إلى لفظ الشهادة فلا يصح من الأخرس؛ لأن الأخرس لا يتلفظ بالشهادة قياسًا على أداء الشهادة أمام القاضي، فإن الشهادة أمام القاضي لا بد من الإتيان بلفظها بلفظ الشهادة، فحينئذٍ نقول: لا يصح ذلك.

يجيب عليه المعترض يقول: أسلم لك ذلك، أسلم بالعلة، لكن لا أسلم بوجودها في الفرع، فإن الملاعِن في الحقيقة لا يفتقر للشهادة، ليست شهادات، لا ألزم أنه يفتقر للشهادة، وإنما معنى الشهادة يعني فيها معنى الشهادة، وإنما هي أيمان.

قال: (**فيثبتهما**)؛ أي يثبت الأمرين المنع الثالث والرابع (**بِطُرُقِهَا**)؛ أي بطرق إثبات التي تثبتها.

⇦ طبعًا الثالث من العلية يثبتها بطرق إثبات العلة المتعددة.

⇦ والرابع منع الوجود في الفرع يثبته بما يدل على الوجود من المعاني.

"الخامس: التقسيم".

هذا (**الخامس**) وهو السؤال الخامس، وهو من الاعتراضات الواردة على القياس وهو (**التقسيم**)، وهذا (**التقسيم**) الحقيقة مآله يرجع إلى المنع السابق.

"ومحله قبل المطالبة".

قوله: (**محله قبل المطالبة**)؛ يعني أنه يجب أن يؤتى به قبل سؤال المطالبة الذي سيأتينا بعده إن شاء الله -عَزَّ وَجَل-.

✍ "لأنه منعٌ، وهي تسليم".

(**لأنه منعٌ**)؛ أي لأن سؤال التقسيم منعٌ؛ لأنه يمنع من دلالة القياس، بينما المطالبة هي تسليمٌ بالقياس، لكن يطالبه بالدليل، فيجب أن يتقدم المنع على القياس.

✍ "وهو مقبولٌ بعد المنع".

(**وهو**)؛ أي التسليم (**مقبولٌ بعد المنع**) ما يأتي له واحد مناظر يقول: سلمت لك، ويؤتيه بالسؤال، ثم يقول: منعت من دليلك، فالأولى أن يُقدَّم المنع قبل التسليم.

✍ "بخلاف العكس".

(**بخلاف العكس**) وهو تقديم المنع على التسليم. طبعًا هذا كلام المصنف تبعًا للطوفي، هذا المبحث أخذه المصنف بنصه من الطوفي، والطوفي عندما أورد هذا الكلام تراجع عنه، وذكر أن في ذلك نظر، فقال: يصح أن يتقدم المطالبة على التقسيم، وأطال في هذا الشيء، طبعًا هي مسألة ذوقية.

✍ **ولذلك يقول الطوفي، يقول**: (وفي تحقيق هذا نظر؛ إذ لا تنافي بين التقسيم والمطالبة حتى يكون إيراد التقسيم بعدها إنكار بعد اعتراف، إذ حاصل التقسيم إنكار وجود علة المستدل، وذلك لا ينافي قول المعترض ما الدليل على ما ذكرته في العلة؟).

✍ "وهو حصر المعترضِ مداركَ ما ادَّعاه المستدلُّ علةً وإلغاء جميعها".

هذا التعريف وهو قول المصنف: (**وهو حصر المعترض مدارك ما ادعاه المستدل علةً، وإلغاء جميعها**) أخذه المصنف بنصه من الطوفي، وتبع المصنف جماعة من الذين اختصروا كتابه، ومنهم يوسف بن عبد الهادي، وهذا التعريف الحقيقة خطأ، تعريف التقسيم خطأ هنا، فليس هذا السؤال المراد، ولكن المصنف أخذه من الطوفي، والطوفي عندما أورد هذا التعريف بيَّن أنه قد أخطأ في ذلك، وأنه قد ذهب وَهَلُهُ إلى التقسيم في تحقيق المناط، وأن المراد بالتقسيم كسؤالٍ من الأسئلة الواردة على القياس معنًى آخر، وهو أن يتردد بين معنيين متساويين أحدهما يحصل المقصود به، والآخر ممنوعٌ، فحينئذٍ يكون التقسيم الذي يكون سؤالًا.

أشرح كلام المصنف أولًا، ثم أرجع للتعريف الثاني.

يقول المصنف: (**إن التقسيم هو حصر المعترض مدراك**) معنى الـ(**مدارك**) يعني المسالك والطرق التي يستدل بها على العلة.

(**مدارك ما ادعاه المستدل علةً**)؛ يأتي فيقول: إن كل الطرق التي دلت على العلة التي أوردتها هي هذه، ثم يلغيها جميعًا، فيقول: كل الطرق التي دلت على عليتك ألغيتها فلا تصح هذه العلة. هذا هو السؤال الذي أورده.

✍ **ثم تراجع عنه الطوفي، فقال**: (إن الصواب أن نقول: إنه يوجد لهذا الحكم ترددٌ بين أمرين، بين احتمالين: أحد الاحتمالين مُسَلَّم، والآخر ملغي ولا يصح، ثم يوجه السؤال للمسلَّم). وهذا المعنى الثاني هو الذي ينبني عليه الشروط التي سيوردها المصنف بعد قليل.

✍ **"وشرطه صحة انقسام ما ذكره المستدلُّ إلى ممنوع ومسلم، وإلا كان مكابرةً".**

قال: (**وشرطه**)؛ أي وشرط السؤال بالتقسيم عدد من الشروط:

❍ **أول هذه الشروط**: صحة انقسام المستدل إلى ممنوعٌ ومسلم، لو لاحظت التعريف ليس فيه ذلك؛ ولذلك لا بد أن نأتي بالتعريف الثاني تعريف الآمدي وهو الذي ذهب له الطوفي كذلك أنه لا بد أن يكون ينقسم إلى مُسَلَّمٍ وممنوع.

قول المصنف: (**صحة انقسام ما ذكره المستدل إلى ممنوعٍ ومُسَلَّم**)؛ يعني أن يكون المستدل قد ذكر دليلًا قياسيًّا، **ويمكن تقسيمه إلى قسمين**:

⇦ ممنوع لا يصح.

⇦ وإلى مسلَّم.

✍ **وهذا الانقسام ذكر الآمدي**: (أنه لا بد أن يكون الاحتمال متساوٍ) كما ذكرت لكم في التعريف قبل قليل.

✍ **ولكن جماعة من المحققين ومنهم الطوفي يقول**: (لا يلزم التساوي، بل يكفي مجرد الانقسام). وهذا الذي مشى عليه في الشرط: أنه لا يلزم التساوي بين القسمين، وسيأتي إن شاء الله في المثال بعد قليل، وإنما يكفي أن تقول: إنه منقسم.

☼ **من الأمثلة على التقسيم الذي اختل فيه هذا الشرط**: يأتي المستدل فيقول: إن صوم يوم النحر لا يجوز؛ لأنه صوم معصيةٍ، فيقاس على سائر صيام المعصية أنه لا يصح، فيأتي المعترض فيقول: قولك: إنه صوم معصية ينقسم إلى قسمين:

- إما أن يكون معصيةً لعينه وذاته.

- أو معصيةً لغيره.

نقول: تقسيمك صحيح، لكن هذا التقسيم ليس لممنوع مُسَلَّم، بل حكمه في القسمين سواء، فحينئذٍ يكون تقسيمك مكابرة لا أثر له، مكابرة تطويل وتضييع كلام، وحشو كلام بلا فائدة.

أو يأتي فيقول: إن الصيام ينقسم إلى: الصيام المعصية إلى نوعين: صيام معصية من كبائر الذنوب ومن صغائر الذنوب، نقول: كلاهما سواء، لا أثر لهذا التقسيم من حيث أن أحدهما مسلمٌ الحكم فيه، والثاني غير مسلَّم.

❍ **الشرط الثاني**

"وحصره لجميع الأقسام، وإلَّا جاز أن ينهض الخارجُ عنها بغرض المستدل".

قال: (**وحصره**)؛ أي وحصر المعترض في التقسيم (**لجميع الأقسام**). هذا الشرط الثاني، فيجب أن يكون حاصرًا لجميع الأقسام.

☼ **مثلًا:** قال: إن سجود السهو صلاة، فجعل العلة أنها صلاة، فنقول: نعم، الصلاة تنقسم إلى قسمين:

- صلاة فرضٍ.
- وصلاة نافلةٍ.

☼ **وعندنا مثلًا:** أن صلاة النافلة لا تجب فيها السلام، فحينئذٍ..

أنا قلت: سجود السهو، عفوًا، سجود التلاوة أنها صلاة، فنقول: نعم صحيح، لكن الصلاة تنقسم إلى نوعين: صلاة فرضٍ وصلاة نافلة، وهذا على سبيل الحصر لا يوجد غيرهما، فصلاة النافلة عندك إذا كان يتبنى أحد الروايتين لا يجب فيه السلام، وبناءً على ذلك فلا يجب السلام في سجود التلاوة، فيكون من باب التسليم والاعتراض، فيجب أن يكون حاصر.

قال: (**وإلا**) يعني وإن لم يكن حاصرًا لجميع الأقسام، فلا يصح الاعتراض بالتقسيم. هذا معنى قوله: (**وإلا جاز أن ينهض الخارج عنها بغرض المستدل**) هذا تدليل للاستثناء، فكأنه يقول: وإلا فلا يصح الاعتراض بالتقسيم؛ لأنه يجوز (**جاز**)؛ يعني لأنه يجوز أن ينهض الخارج عنها؛ أي القسم الذي لم يورده المعترض الخارج عن تقسيمه، وهو القسم الذي لم يورده المعترض قد يجوز عقلًا وإمكانًا

أن ينهض بغرض المستدل، قد يكون هو مراد المستدل، فلما لم تذكره في تقسيمك، فحينئذٍ نقول: لا يصح تقسيمك أن يكون اعتراضًا، فيكون جوابه سهلًا بأن يقول المستدل: بل عندنا قسمٌ ثالث.

✍ "أو مطابقتِه لما ذكره".

قوله: (**ومطابقته لما ذكره**) هذا هو الشرط الثالث؛ بمعنى ألا يورد المعترض في سؤال التقسيم زيادةً على ما ذكره المستدل في دليله.

✍ "فلو زاد عليه لكان مناظرًا لنفسه لا للمستدل".

قال: (**فلو زاد عليه**)؛ أي إذا زاد المعترض في التقسيم على ما ذكره المستدل لا يصح. هذا معنى مفهوم الكلام، وسيأتي بالتعليل بعد قليل.

☼ **مثَّلوا لذلك**: قالوا: لو أن شخصًا حنفيًّا أراد أن يستدل فقال لمسألة: إن العبد إذا قتل حرًّا، أو أن الذمي إذا قتل مسلمًا أنه يقاد به. وهذا قول الحنفية، يقول: إن هذا الفعل قتلٌ عمدٌ عدوانٌ، فيكون حكمه كقتل المسلم بالمسلم؛ لوجود العلة.

الجواب الصحيح: أن يقال: أنه يوجد مانع. لكن هذا متعلق بمسألة أخرى سيأتينا إن شاء الله في محلها.

لكن يعترض المعترض الذي يريد أن يعترض بالتقسيم فيقول: إن قولك: إنه قتلٌ عمدٌ عدوان يحتمل احتمالين:

- إما أن يكون قتل لرقيقٍ.
- أو قتلًا لغير رقيق.

فنقول: إن المقتول لا أثر له، وإنما العبرة بالقاتل، فالمانع متعلقة بالقاتل، فهذا التقسيم لا أثر له.

ثم بعد ذلك قال: (**لكان مناظرًا لنفسه**)؛ يعني هذا التعليل بأنه لا يصح؛ لأنه يكون..، طبعًا هذا تعليل لعدم الصحة؛ لأنه يكون كأنه أتى بكلام من عنده وناظر نفسه لم يقُله المستدل.

✍ "وطريقُ صيانةِ التقسيم أن يقولَ المعترض للمستدل: إن عَنَيْتَ بما ذَكرتَ كذا وكذا، فهو محتملٌ مسلمٌ، والمطالبةُ متوجهةٌ، وإن عَنيتَ غيرَه فهو ممتنعٌ ممنوع".

هذا تفريع على الشرط الثاني بالذات وهو احتمال أن يكون الذي أراد الاعتراض بالتقسيم لم يورد جميع الأقسام، وإنما أورد بعضها، فيقول المصنف من باب المناظرة؛ يعني من باب معرفة أدب الجدل،

يقول: لكي يكون تقسيمك حاصرًا يقول: (**وطريقة صيانة التقسيم**)؛ لكيلا يأتي المستدل فيقول: تقسيمك ليس بحاصر.

قال: (**أن يقولَ المعترض للمستدل**)؛ بمعنى أنه يجعل القسمة ثنائية.

- القسمة الأولى للمسلَّم.
- يقول: وما عدا ذلك فليس بمسلَّم ويغلق الباب.

فيقول: (**إن عَنَيْتَ بما ذَكرتَ كذا وكذا، فهو محتملٌ مسلَّمٌ**) ويكون فيه المناقشة.

(**والمطالبةُ متوجهةٌ إليه**)؛ يعني هو مطلوبٌ إثبات دليل عِلِّيَّتِهِ.

(**وإن عَنيتَ غيرَه**) من المعاني ويسكت، ولا يذكر المعنى الثاني (**فهو ممتنعٌ**) ممنوع، فلا يحدد القسم الثاني، يقول: (**وإن عَنَيْتَ غيره**) ويرتاح، فلا يجعلها قسمة يعني معينة في الثنتين، وإنما في الأولى معينة، وفي الثانية يأتي بما يقابلها.

نأخذ السؤال الأخير بسرعة. المطالبة وهو أسهل.

✍ "السادس: المطالبة".

طيب، نأخذ (**السادس**) وهو السؤال السادس وهو (**المطالبة**) وعرفها المصنف فقال☜

✍ "وهي طلب دليل عِلِيَّة الوصف من المستدل".

قال: (**وهي**) أي سؤال المطالبة، أو المطالبة هي (**طلب**)؛ أي أن يطلب المعترض (**دليل علية الوصف**).

المراد بـ(الوصف) هنا؛ أي الوصف الذي أورده المستدل في دليله (**من المستدل**)؛ معنى ذلك أن يأتي المستدل فيأتي بدليل يذكر حكم أصلٍ، وحكم فرعٍ، وعلةً في الأصل يُلْحِق بها حكم الفرع، فيأتي المعترض فيقول: ما الدليل على أن هذا حكم الأصل عِلَّته كذا؟ ما الدليل؟

وسؤال المطالبة من الأسئلة السهلة جدًّا؛ لأنها سؤالٌ متعلقٌ بمسالك العلة، فيأتي ويجيب عنه بذكر دلائل العلة، ومسالك العلة التي سبق الحديث عنها في الدرس الماضي.

✍ "ويتضمن".

قوله: (**ويتضمن**)؛ يعني أن المعترض إذا اعترض بالمطالبة بدليل العِلِيَّة فإن سؤاله هذا يتضمن ثلاثة أشياء:

⇦ أولها☟

✍ "تسليم الحكم".

(**تسليم الحكم**) فيقول المصنف: إن كل من قال: ما الدليل على علية كذا؟ فإنه يقتضي أنه سلَّم بالحكم، نعم أن الحكم صحيح على الأصل. هذا الأمر الأول.

⇦ الثاني☟

✍ "ووجودَ الوصف في الأصل والفرع".

وهذا الأمر الثاني والثالث وهو: أن من طالب وقال: ما الدليل على العلة؟ كلامه هذا يقتضي أنه مُسَلِّمٌ بوجود هذه العلة في الأصل، وأنها موجودةٌ كذلك في الفرع، وهذا هو التسليم الثالث، فهو مسلِّم؛ إذا لو لم تكن موجودةً في الأصل، أو موجودةً في الفرع، فإن الاعتراض بسؤال المنع بعدم وجودها في الأصل، أو وجودها في الفرع أقوى وأولى.

✍ "وهو ثالث المُنُوعِ المتقدمة".

قوله: (**وهو ثالث المنوع المتقدمة**) مر معنا في السؤال المهم الرابع وهو (**سؤال المنع**) أنه ينقسم إلى أربعة منوعات:

المنع الأول منع حكم الأصل.

وهذا الترتيب حاول أن تحفظه قدر المستطاع لكي تعرف ترتيب المُنوعُات.

- ❍ المنع الأول: منع حكم الأصل.
- ❍ ثم يليه: منع وجود الوصف في الأصل.
- ❍ ثم منع العلية. هذا هو ثالث المُنُوعَات.
- ❍ ثم الرابع وهو منع وجود العلة في الفرع.

هذه أربعة منوعات.

يقول المصنف: (إن المطالبة حقيقتها تؤول إلى سؤال المنع)، فكأنه يقول: أمنع وجود العلة، لا، ليست هذه علة، أمنع وجود العلة، لكنه قال: أطالبك بالدليل على العلة، فكأنه قال: أنا أمنع؛ ولذلك فإن سؤال المطالبة حقيقته راجعٌ إلى سؤال المنع ولا شك في ذلك، وقد صرح به المصنف أنه ثالث المنوع؛ أي ثالث أسئلة المنع المتقدمة في السؤال الرابع وهو سؤال المنع المتقدمة.

السؤال السابع سؤال مهم جدًّا كنت أنوي أن أنتهي به اليوم لكن ما أمكننا الوقت، لكن أقف عنده، وهو (سؤال النقض). وهذا سؤال النقض من الأسئلة الكثيرة جدًّا، أكثر الأسئلة ورودًا في كتب الفقهاء:

- فساد الاعتبار، وكذلك أيضًا فساد الوضع وإن كان أقل بعض الشيء.
- النقض كثير جدًّا، ومباحثه كثيرة.
- والمنع، والمعارضة.

هذه تقريبًا الأربعة هي الأساسية:

- ✓ فساد الاعتبار.
- ✓ والمنع.
- ✓ والمعارضة.
- ✓ والنقض.

هذه الأربعة هي أكثر ما يوجد في كتب الفقهاء من الأسئلة، الباقية غالبًا ترجع إليها.

نظرًا لطوله والحاجة إليه لعل نجعله الدرس القادم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

****

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: هل يجوز بيع وشراء مستحضرات التجميل التي تزيل تجاعيد الوجه أو تجاعيد اليدين، أو غيرِها؛ أي تجاعيد غيرِها، ويصح أن تقول: أو غيرَها، أو تزيل غيرَها يعني كالبقع وغيرها؟

ج/ لا شك في جواز ذلك؛ لأن الأصل في التجميل الجواز، والله -عَزَّ وَجَلَّ- ذكر أن النساء يعني نَشَأْنَ في الزينة ﴿أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[الزخرف:١٨].

فالأصل في الزينة الجواز، ومثل هذه الأمور جائزة، ولا يوجد ما يمنع.

في قاعدة واحدة أوردها بعض أهل العلم كثيرًا مأخوذة من الحديث، تكلمت عنها في مسالك العلة لما تكلمنا عن النص، ويمكن أن نستدل بها الآن هنا جيدة يصلح التمثيل لها في الاعتراضات: بعض

أهل العلم لما تكلم عن مسائل التجميل يعلل بعلة وهي تغيير خلق الله -عَزَّ وَجَل-، فيقول: إن كل ما كان فيه تغيير خلق الله -عَزَّ وَجَل- لا يصح.

لو جاءه الاعتراض والسؤال بالمطالبة فيستدل بماذا؟

بالحديث «لَعَنَ الله الْوَاشِمَة وَالمسْتَوْشِمة، وَالنَّامِصَة وَالمتَنَمِّصَة» وفي آخر الحديث «المغَيِّرَات لِخَلْقِ الله» حديث ابن مسعود في الصحيح.

فيقول: إن دلالة الاقتران إيماءٌ للعلة؛ لاقتران حكم بوصف لو لم يكن الوصف له علةً، لكان ذكره لغوًا.

☜ إذن هنا هذه علة، فنقول: استدلالك صحيح.

لو جاء المعترض وسأل سؤالًا واستفسر بسؤال الاستفسار، فقال: ما معنى المغيرات لخلق الله؛ لأن تغيير خلق الله من المسائل المشكلة؟

ولذلك قال بعضهم مثل القرافي في [الذخيرة]: إن معنى تغيير خلق الله الذي يعلل به الفقهاء في بعض المسائل التي تتعلق بالتجميل والتزويق ليس له معنًا واحد، بل له معانٍ كثيرة جدًّا: هل تقصد التغيير الدائم، أم التغيير المؤقت؟ وهنا نأتي لمسألة التقسيم، ثم تعلل فتقول: هذا مسلَّمٌ وهذا غير مُسَلَّم، هل تقصد به التغيير الذي خالف المعتاد من خلقة الله -عَزَّ وَجَل- مثل إزالة أصبعٍ زائد أم غير ذلك؟ فهنا تعترض عليه بسؤال الاستفسار، وسؤال الاستفسار هنا يكون مؤثر في العلة.

وعلى العموم، إجابة السؤال: أنه جائز، ولكن ناسب أن نذكر تطبيق بعض القواعد المتعلقة بالاعتراضات على هذه العلة.

س/ أيضًا أخونا يقول: هل هناك فرقٌ بين استعمالها من الرجال والنساء؟

ج/ نقول: لا فرق، وإنما الرجل ممنوعٌ من استعمال أدوات التجميل التي فيها أحد أمرين إن شئت:

- **الأمر الأول**: الذي يكون فيه تشبه بالنساء، كل ما كان فيه تشبهٌ بالنساء حرام، وقد لعن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الرجل الذي يتشبه بالنساء. هذ واحد.

- **الأمر الثاني**: الذي يكون فيه تنعمٌ زائد، وقد قال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «إِنَّ عِبَادَ الله لَيْسُوا بِالمتَنَعمين»، وجاء في حديثٍ عند أبي عوانة صححه النووي النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-

قال: «اخْشَوْشِنُوا وَتَمَعْدَدُوا» وذكر حديثًا طويلًا، فكون الرجل خشنًا في لباسه وفي فعله هذه من الصفات التي حث عليها الشارع.

ومعنى قوله: «تَمَعْدَدُوا»؛ أي كونوا كجدكم مَعْدِ بن عدنان، قالوا: ومعد بن عدنان اتصف بأوصاف:

- **أولًا**: اتصف بالفصاحة؛ ولذلك كان فصيحًا، فاحرص على أن يكون لسانك فصيحًا فتعلم العربية وأدب العرب وشعرهم.

- **الثاني**: أن معد بن عدنان كان يعني شابًّا فتيًّا؛ يعني بلغتنا العامية لنقول: إنه يعني اعذروني التعبير: (١:٢٢:٣٣) قرد؛ يعني أنه كان..، ولذلك كانت العرب إذا رأت رجلًا بدا فيه الرجولة قالوا: تمعدد، فأصبح اشتُقَّ من اسمه صفة، فهذا من باب اشتقاق الأسماء من الصفات؛ يعني أنه أصبح يعني فيه آثار رجولة وإن كان شابًّا «تَمَعْدَدُوا»؛ أي خذوا صفات الرجال.

- **الأمر الثالث**: وهو الاخشوشان؛ فقد كان معد بن عدنان له لبسة، فقد جاء في بعض تتمات هذا الأثر أنه كان يلبس لبسة معينة في إزاره، وفي ركوبه، وفي غير ذلك.

فقوله: «تَمَعْدَدُوا» -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- تحتمل ثلاثة معاني، وكلام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الوحي.

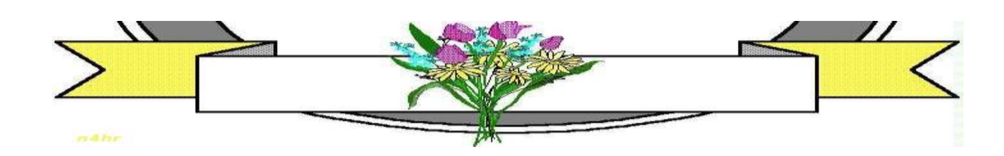
✍ **وقد قال أبو الدرداء**: (لا يكون المرء فقيهًا حتى يعلم للقرآن أكثر من وجهٍ، فكذلك السنة يكون لها وخاصةً جوامع الكلم أكثر من وجه، وكلها صحيحة بشرطين: ألا تخالف لسان العرب فلا تستدل بكلامٍ لا يقبله العرب، والشرط الثاني: ألا تضرب كلام رسول الله بعضه ببعض، أو كلام رسول الله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- بكلام الله -عَزَّ وَجَل-، فإن من أسوأ السوء أن يضرب المرء كلام الله بعضه ببعض، فيعارض، فلا يكون تعارضٌ بينهما).

هذا هو السؤال.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

جزاكم الله خيرًا.

السلام عليكم ورحمة الله.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثامن والثلاثون

القارئ:

بِسْمِ الله، وَالْحَمْدُ لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِه وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

✍"السابع: النقض".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإننا بعد ما بدأنا الحديث فيما ذكره المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- من الأسئلة والاعتراضات الواردة على العلل والقياس وقفنا عند الاعتراض السابع وهو (**النقض**) وهذا الاعتراض أو السؤال من الأسئلة التي يكثر ورودها جدًّا في كتب الفقه، وهو من الأسئلة التي تدل على دقة الفهم وسعة الإدراك حينما يطبق المرء علةً على معنى، ثم يجد أن هذه العلة ينخرم حكمها في بعض الأحكام.

☜ **وسؤال النقض هذا الذي نص عليه الفقهاء بعضهم** يقول: إنه خاصٌّ بالقياس ولا يَرِد على غيره.

☜ **والمحققون من أهل العلم يقولون**: إن النقض يَرِدُ على القياس وعلى غيره، فيرِدُ على الحدود، ويَرِدُ على الشروط، ويَرِدُ على الأدلة وليس خاصًّا بالعلل، بل إنه يَرِدُ على كل قضيةٍ كلية.

❋ <u>**ومسألة النقض نستفيد منها أمرين:**</u>

➢ الأمر الأول وهو الذي سيتكلم عنه المصنف وهو:

➤ **أن القياس إذا ورد عليه نقضٌ فهل يكون ذلك القياس وتلك العلة مردودةٌ بسبب هذا النقض إذا لم يمكن الإجابة عنه أم لا؟** هذا سيجيب عنه المصنف بعد قليل.

➢ وهناك مسألة أخرى وهي:

➤ **أن القياس أو العلة إذا سلمت من النقض، فهل يكون ذلك دليلًا على صحتها أم لا؟**

شوف الفرق بين المسألتين:

⇦ المسألة الأولى ورود النقض هل يدل على فساد القياس والعلة؟ سيتكلم عنه المصنف بعد قليل.

⇦ الثانية: **سلامة العلة أو القياس من النقض بحيث أنه لم يمكن أن ينقض بصورة. هل يدل على صحة ذلك القياس وتلك العلة أم لا؟**

لأهل العلم قولان في المسألة أوردهما المرداوي.

☜ **وأكثر أهل العلم وهو الصحيح كما قال المرداوي**: على أن سلامة العلة والقياس من النقض لا يدل على صحة العلة. وهذا الذي جزم به جماعة منهم ابن عقيل وغيرهم.

بدأ بتعريف النقض فقال☟

✍ "وهو: إبداء العلة بدون الحكم".

هذا التعريف للعلة تعددت ألفاظ العلماء في علم الجدل والأصول والاعتقاد في ذكر معنى (**النقض**) والمعنى فيها متقارب، وعبَّرت بـ(علماء الاعتقاد)؛ لأن علماء الاعتقاد يذكرون أن النقض هو وجود العلة بدون المعلول، بينما يعبر الفقهاء بأنه وجود أو إبداء الوصف أو العلة دون لحكم.

✍ **وقد ذكر الطوفي في شرحه لـ[التائية]**: أنه لا فرق على التحقيق بين كلام الفقهاء، وبين كلام غيرهم، وإنما كلام الفقهاء يخصونه في الأحكام فقط، وإلا فالنتيجة والمعنى واحد.

قول المصنف: (**إبداء العلة**)؛ يعني وجود العلة، فيأتي المعترض على الدليل فيقول: إن هذه العلة وُجِدَت في صورةٍ النقض، وُجِدت في صورةٍ، ولكن لم يوجد الحكم الذي زعمه المستدل في هذه الصورة إما الوجوب أو التحريم.

✓ إذن فيذكر وجود العلة، ويثبت تخلف الحكم عنها.

➤ **وكيف يثبت تخلف الحكم؟**

بأن يقول: إن العلة وُجِدَت، وقد جاء النص بانتفاء الحكم عنها. وسأذكر لكم بعد قليل أمثلة كثيرة متعلقة بذلك، أو نحو ذلك من الأدلة الدالة على ذلك.

إذن قوله: (**إبداء العلة**)؛ أي وجودها.

(**بدون الحكم**)؛ أي بدون الحكم الذي أورده المستدل في الفرع المتنازع بينه وبين المعترض عليه.

✍ "**وفي بطلان العلة به خلاف سبق**".

هذه المسألة من المسائل التي نبه المصنف على أنها مترابطة حينما قال: (**سبق**).

✍ **يقول أهل العلم: إن هناك ثلاث مسائل بينها تلازم:**

- **المسألة الأولى**: هي التي تكلم عنها المصنف وذكرها قبل وهي مسألة (**اطراد العلة**).
- **والمسألة الثانية**: وهي مسألة (**تخصيص العلة**).
- **والمسألة الثالثة**: وهو (**فساد العلة بالنقض**).

هذه ثلاث مسائل بينها تلازم.

➤ **كيف ذلك؟**

انظر معي: من قال إن العلة يلزم أن تكون مطردةً، فإنه يقول: إنه لا يجوز تخصيص العلة.

وبناءً على ذلك فإنه يقول: إن النقض يكون مفسدًا للعلة والدليل.

يقول: يجب اطراد العلة؛ بمعنى يجب ألا يتخلف صورةٌ من الصور عند وجود العلة.

ومعنى ذلك: أنه لا يصح تخصيصها، فلا يصح أن توجد صورةٌ مستثناةٌ من هذه العلة وحكمها.

⮰ **وبناءً على ذلك**: فإذا وُجِدَت صورةٌ فإن هذه الصورة تسمى نقضًا، فيكون مفسدًا للعلة.

★ **انتبه لهذه المسألة المهمة**: وهي أن هذه المسائل الثلاث بينهم تلازم أريدك أن تحفظها:

⇦ أولًا: اشتراط اطراد العلة.

⇦ ثانيًا: جواز تخصيص العلة.

⇦ ثالثًا: فساد العلة بالنقض.

من قال: (إنه لا يشترط اطراد العلة) وهذا هو العلة بناءً على ذلك فإنه يصح عندهم ماذا؟ تخصيص العلة، فعندهم لا يلزم الاطراد، **وبناءً على ذلك**: فإنه يصح التخصيص.

➤ **البناء الثالث على هذا الشيء أنهم يقولون ماذا؟**

أن النقض لا يكون مفسدًا للعلة. أليس كذلك؟ هذا هو الترتيب المنطقي؛ لأن من لازم القول الثاني القول الأول. وهذا ما فهمه الآمدي، فإن الآمدي نسب لأكثر أصحاب أحمد أنهم يقولون: (إن النقض للعلة لا يكون مفسدًا لها). نسب الآمدي هذا لأحمد وأصحابه، وهو موجودٌ في بعض كلام القاضي أبي يعلى، وصاحبه أبي الخطاب.

ولكن -انظر معي- ذكر أبو البركات أن للقاضي كلامًا آخر في نفس الكتاب يدل على أنه يرى أن النقض مفسدٌ للعلة.

☜ **فبعض أصحاب أحمد قال**: إن للقاضي قولين في هذه المسألة:

- أن النقض مفسد.
- وقولٌ آخر: أن النقض ليس بمفسدٍ.

☜ **وقال بعض المحققين وهو الشيخ تقي الدين**: إن الصواب أن نقول: إن النقض مفسدٌ مطلقًا، ويقول: إنه لا يمكن أن يقول أحدٌ من العقلاء، أو من الفقهاء: إن النقض ليس بمفسد؛ لأن العلة هي التي يوجد الحكم عند وجودها، وينتفي الحكم عند انتفائها. فإذا قلنا: إن انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يدل على فساد العلة، إذن ناقضنا شيء معروف من بداهيات العقول، فيقول الشيخ: لا يصح أن نقول هذا القول مطلقًا وننسبه لأحدٍ من أهل العلم، ناهيك أن يُنسب لأصحاب أحمد.

➤ **إذن ما تحليل قول أصحاب أحمد حسب تقرير الشيخ تقي الدين؟**

يقول: (إن القاضي وغيره الذين قالوا: إن النقض لا يكون مفسدًا للعلة مرادهم النقض الذي يكون من باب المانع، وجود المانع، أو تخلف الشرط لا مطلق النقض) يقول: لم يقل أحدٌ: بأن مطلق النقض لا يكون مفسد العلة.

➤ **لمَ ركزت هذه المسألة؟**

لأن بعضًا من كلام الأصوليين ومنهم الآمدي نسب لأصحاب أحمد هذا الكلام وهم لم يقولوا بذلك أبدًا، بل إن هذا الكلام قواعدهم واستعمالهم للأدلة والحجاج بضد ذلك.

✍ **فأصحاب أحمد يقولون**: أن النقض مفسدٌ للعلة، ولكن ليس كل نقضٍ وهو تخلف الحكم مع وجود العلة يكون مفسدًا، بل قد يكون بأسباب سيأتي في كلام المصنف الإشارة إليها.

هذا الكلام الذي ذكرته لك هذا مهم جدًّا في تحرير مذهب أصحاب أحمد في هذه المسألة.

قول المصنف: (**خلافٌ سبق**)؛ أي سبق ليس الخلاف، ما بُنِيَ عليه وهو قضية تخصيص العلة، أو اطراد العلة.

الخلاف في هذه المسألة قيل: غنه طويل جدًّا حتى أوصله المرداوي في [التحبير] إلى عشرة أقوال، سأورد من هذه الأقوال العشرة ما نُسِب لبعض أصحاب أحمد في هذه المسألة.

❍ **أول هذه الأقوال**: أنه نُسبَ لأصحاب أحمد أنهم يقولون: إن النقض لا يؤثر في فساد العلة، وقلت لكم: إن الآمدي نسبه لأصحاب أحمد، وقال: إن أكثرهم عليه.

⮰ وهذا القول ليس بصحيح؛ لأنهم يقولون: إن النقض ليس من الأسئلة الصحيحة والاعتراضات الواردة على القياس، وقلت لكم: إن الشيخ تقي الدين ينفي هذا القول،

ويقول: ما جاء عن القاضي فإنما هو بناءً على صور معينة بيّنها، وأنها من باب تخلف الشرط، أو وجود المانع.

❍ **القول الثاني**: وهو قول كثير من أصحاب أحمد صرحوا به على سبيل الإطلاق، منهم أبو عبد الله بن حامد، وتلميذه القاضي نصَّ عليه صراحةً في [العدة]، ونقله عنه أبو البركات وغيرهم: (أن النقض يكون مفسدًا للعلة، فيكون النقض سؤالًا صحيحًا من الأسئلة الصحيحة والاعتراضات الصحيحة المتوجهة للقياس والعلة).

❍ **من الأقوال كذلك**: أنه خُرِّج على قول الموفق في مسألة اطراد العلة حينما قال: (أن العلل إذا كانت منصوصةً فإنه لا يقدح فيها النقض، وأما المستنبطة فإنه يقدح فيها النقض). هذا ذكره أيضًا الموفق ابن قدامة. وهذا القول الثالث في المذهب.

❍ **القول الرابع في المذهب**: وهو قول الفخر إسماعيل أنه قال عكس القول السابق: (أنه يكون قادحًا في المنصوصة دون المستنبطة).

هذه الأقوال التي نُقِلَت عن أحمد، والكلام في ذلك يعني قلت لكم: أنه يصل إلى عشرة أقوال.

✍ "ويجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض على الأصح".

قبل أن نبدأ بصورة النقض خلينا أذكر طرق لنقض الأدلة أو أمثلة لنقض الأدلة. الأمثلة كثيرة جدًّا جدًّا يوردها العلماء.

✿ **ولكن من أمثلة ذلك**: لو أن مستدلًّا ذكر علةً لحالةٍ معينة في القتل وجوب القصاص؛ فقال: إن العلة في وجوب القصاص أن القتل قتل عمدٍ عدوان، فحينئذٍ يجب القصاص، ويذكر أي فرعٍ من الفروع.

فيأتي المعترض عليه فيقول: إن تعليلك بأن القتل قتل عمد عدوان منقوض؛ لأن هناك حالاتٍ يكون فيها القتل قتل عمدٍ عدوان، ومع ذلك لا يكون فيها وجوب القصاص، مثل من قتل من ليس مكافئًا له، فقتل غير المكافئ يقولون: إنه لا قصاص فيه، فوُجِد الحكم ولم توجد العلة، والعلة هذه على أصول أحمد. فهل هذا السؤال صحيح أم لا؟ هذا مثال.

☼ **من الأمثلة كذلك أيضًا**: عندما يقولون: إن مثلًا على سبيل المثال: إن السرقة هي العلة في قطع اليد، فيأتي شخص ويقول: لا، ليست السرقة؛ بدليل أن من سرق من غير حرزٍ، أو أن الذي سرق دون النصاب لا تُقطَع يده. فيقول: إن هذه صورة وُجِدَت فيها العلة وهو السرقة فعل السرقة، وتخلف فيها الحكم وهو قطع اليد، فهل هذا السؤال صحيحٌ أم لا؟ هو من هذا الباب.

✍ **وقلت لكم**: إن أكثر أهل العلم على أن النقض في الجملة مقبول. وهكذا الأمثلة الكثيرة جدًّا يعني.

☼ **أيضًا من الأمثلة عندهم**: عندما يقولون مثلًا: إن من أسباب طهارة اللحم والجلد أن يكون قد ذُكِّي وسُفِحَ الدم، سُفِحَ الدم بقطع اثنين من أربعة، أو بقطع أحدها على سبيل التعيين الأربعة وهو والودجان والمريء والحلقوم، فيأتي شخص ويقول: إن غير مأكول اللحم إذا قُطِعَت منه هذه الأربعة فلا يطهر لحمه، ولا يجوز أكل لحمه، ولا يطهر جلده. فحينئذٍ نقول: إن هذه القاعدة منقوضة. هذا كلامهم.

سيأتينا بعد قليل الإجابة عن هذه الأسئلة، وأن أغلب ما نُقِضَت من هذه الأمثلة التي أوردت لكم هي من باب إما وجود مانع، أو تخلف شرط.

✍ "ويجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض على الأصح".

هذه المسألة في مسألة: (**احتراز المستدل في دليله**)؛ يعني لو أن المستدل ابتداءً أراد أن يذكر دليله، **وهذا الدليل فيه صورة نقضٍ لأحد الأسباب الأربعة**:

⇦ إما أنه لوجود مانع.

⇦ أو تخلف شرط.

➤ **فهل يجب عليه أن يذكر ذلك في الدليل أم لا؟** هذه صورة المسألة.

قول المصنف: (**يجب**) يدلنا على أن الخلاف الذي سيورده بعد قليل إنما هو في الوجوب فقط، وأما من حيث الجواز أو الندب فهي باتفاق. نبه عليه جماعة من الأصوليين.

وقوله: (**احتراز المستدل**)؛ أي في الكلام الأول عندما يذكر دليله قبل ورود الاعتراض عليه.

(**احترازه في دليله**)؛ أي الدليل الذي يذكره في أول كلامه.

(**عن صورة النقض**)؛ أي عما سيرد عليه من النقض من المعترض من الصور:

- إما لكونها وجود شرط.

- أو كونها من تخلف مانع. فيقول: لا لكذا.

قول المصنف: (**على الأصح**) يدلنا على أن المسألة فيها خلاف على قولين، وهذا التصحيح الذي ذكره المصنف أخذه من كلام الموفق والطوفي، وكثير من الأصوليين.

ويقابل قول المصنف: (**الأصح**) القول الثاني وهو (أنه لا يلزم ذلك).

✍ **وهذا القول الثاني انتصر له الشيخ تقي الدين، وقال**: (هذه هي طريقة السلف وأهل الجدل المتأخرين، وكثيرٌ من الفقهاء في كتاباتهم، فإنهم يذكرون الدليل، ولا يذكرون معه الشروط؛ إذا كان بشرط كذا، وكذا، وكذا، ولا يذكرون معه مع لزوم انتفاء الموانع،

فالسياق يقتضي)، السياق يعني معرفة الكتاب الفقهي كاملًا (أنه يكون الشروط يلزم أن تكون متوفرةً في الذهن عند ذكر هذا الدليل)

وقال: (إن هذا هو الأولى لكيلا يطول الأدلة) يكون الدليل طويل جدًّا.

أضرب مثالًا كيف يكون الاحتراز؟

من الأمثلة التي أوردت لكم قبل قليل: لو أن امرأً أتي لفعل معينٍ وفرعٍ معينٍ، وأرد أن يحكم بقطع اليد فيه، فقال: لأنه سارقٌ فتقطع يده. وقلنا: إن صورة النقض هو أن يقال: إنه سرق من غير حرزٍ، فإذا أراد أن يحترز من اعتراض المعترض فيقول: لأنه سارق مالًا بلغ نصابًا من غير حرزٍ، وليس له شبهة ملكٍ -شوف! ثلاث اعتراضات- فتقطع يده؛ فالعلة هي السرقة، والباقي إنما هي احترازٌ عن الاعتراض، فهي تطويل للكلام.

والحقيقة: أن كلام الشيخ هو الأوفق بطريقة الفقهاء، وإن كان أكثر الجدليين الفقهاء المتقدمين كما ذكر المصنف على أنه الأصح.

هذه المسألة هل يلزم الاحتراز من ذكره أم لا؟ ما فائدته؟

يعني ممن نبه على ثمرة هذه المسألة الشيخ تقي الدين أيضًا، فقد نبه الشيخ تقي الدين:

- أن من قال: بلزوم التحرز من الوصف الذي يُنْقَضُ به فإنه لا يقبل الجواب ببيان الفرق.

- ومن قال: إنه لا يلزم التحرز فإنه يقبل الجواب ببيان الفرق. هكذا قال.

ولكن على العموم الطوفي يقول: إن الخلاف في هذه المسألة يسير وسهل، فإن الطوفي يقول: الحقيقة أن الخلاف سهل سواء ذكرت هذه الاحترازات أو لم تذكرها، فالمعنى فيها متقارب.

"ودفعه إما بمنع وجود العلة أو الحكم في صورته".

بدأ يتكلم المصنف عن دفع الاعتراض.

ومعنى دفع الاعتراض بمعنى: أن المستدل يجيب عن الاعتراض الذي أورده المعترض على دليله، فيكون إجابةً من المستدل. وهذه التي يسمونها الدفع؛ أي إجابة المستدل.

وقد بيَّن المصنف أنه يجاب عنه بأربعة أمور، كذا أورد المصنف أربعة، وقد تبع في هذه الأربعة جماعة من أهل العلم، وغيرهم زاد خامسًا، وهو أن يذكر أن العلة منصوصة؛ لأن العلة إذا كانت منصوصة، فإنه لا يُقْبَل فيها النقص كما نقل عن الموفق ابن قدامة، فإنه يرى أن العلة المنصوصة لا تقبل النقض مطلقًا. وهذا بناءً على أصله أو رأيه: أن العلل المنصوصة منصوصة من الشارع، فالواجب: ألا يُحكَم بفسادها بالنقض؛ لأنه إذا وُجِد النقض للعلة المنصوصة، فإنه لا يدل على فسادها، وإنما يدل على أن العلة المنصوصة هي جزءٌ من العلة، فتحتاج لوصفٍ آخر، تحتاج إلى علةٍ معها فتكون علةً مركبة؛ لأن المنصوص من الشارع وخاصة المنصوص الصريح أو المجمع عليه هذا لا يُنْقض بحال؛ لانعقاد الإجماع عليه، أو لوجود النص الصريح، أما المومأ إليها فهذه تحتمل النقض.

❶ **أول دفع أو رد من المستدل على النقض قال: (إما بمنع وجود العلة)**؛ يعني أنه يمنع أن العلة وُجِدَت في صورة النقض كاملةً، طبعًا بمنع وجود العلة كاملةً. يجب أن نقيدها بكونها كاملة؛ لأنه قد يوجد جزء العلة، إذا كانت من وصفين ونحو ذلك، فيقول: لم توجد العلة كاملة، فيأتي المستدل ويقول: هذه الصور التي نقضت عليَّ بها علتي ودليلي لا أسلم لك بصحة وجود العلة في الفرع الذي نُقِضَ به، والصورة التي نُقِضَ بها.

۞ **وهذه يمثلون لها بأمثلة: يعني على سبيل المثال**: يعني عندما يأتي في مسألة النجاسات، فيقول من أمثلتها مثلًا ما ذكره ابن عقيل: أنهم حينما استدل بعض الفقهاء على وجوب المضمضة فقال: لأن المضمضة تجب لإزالة النجاسة فتجب في الوضوء والغسل، إذا كانت النجاسة في داخل الفم، فيجب المضمضة له؛ لأن الفم يعتبر من الظاهر، وليس من الباطن، وأنتم تعلمون: أن ما كان من الظاهر فإنه يجب غسله، ويجب إزالته. هذا الدليل.

➤ **فيأتي المعترض عليه فيقول ماذا؟**

يقول: منقوضٌ ذلك بصورة وهو داخل العين، فإن داخل العين قد تكون فيه النجاسة، ومع ذلك لا يجب غسله إلا على قول ابن عمر، فهذه نجاسةٌ موجودةٌ في تجويفٍ في الوجه، فحينئذٍ نقول ذلك، فيأتي المعترض ويقول: لا أسلم لك أن الذي في العين نجاسة، فإنه طاهر، وليس من النجاسات كما ظن ابن عمر -رضي الله عنه- وهكذا من هذا الباب، فيقول: لا أسلم لك أن العلة موجودةٌ في صورة النقض.

✍ "أو الحكم في صورته".

يعني يمنع أن الحكم موجودٌ في الصورة، نعم يقول: وُجِدَت العلة، لكن لا أسلم لك أن الحكم كما تزعم، وإنما الحكم موافقٌ لطرد قاعدتي وعلتي. وهذا كثير جدًّا؛ ولذلك تجد بالذات في [التعليقة] للقاضي أبي يعلى عندما يُنقض عليه بصورة، يقول: (لا أسلم ذلك، فإنه في مذهب أحمد روايةٌ توافق هذا القول عندما وُجِدت هذه العلة)، فيقول: لا أسلم لك، نعم في مذهبك هو كذلك، لكن في مذهبي: أنه يوجد روايات توافق ذلك.

✍ "ويكفي المستدل قوله: لا أعرف الرواية فيها؛ إذ دليله صحيحٌ فلا يبطل بمشكوكٍ فيه".

يقول المصنف تفريعًا على رد المستدل بأنه لا يسلم بالحكم في الصورة المنقوضة: أن المعترض إذا اعترض على دليلٍ أو علةٍ بصورة نقضٍ معينة، فإن الجواب عنها بعدم التسليم، ويكون عدم التسليم:

➢ إما بأن يقول: إن حكمها موافق لما ذكرت. هذه حالة.

➢ والحالة الثانية ما ذكرها المصنف بعد ذلك حينما قال: لا يلزم أن يذكر الحكم، بل قد يقول: لا أعلم ما هو مذهب صاحبي، أو مذهب أصحابنا في هذه المسألة.

✍ ولذلك يقول: (**ويكفي المستدل**)؛ أي يكفي المستدل لمنع الحكم في الصورة التي نقض بها المعترض علة المستدل.

⮝ **يكفيه في ماذا؟**

يكفيه في منع الحكم في هذه الصورة، بأن يقول: لا أعرف. إن قال: أعرف حكمها وأنه موافقٌ للعلة، فالحمد لله. هذا هو الكمال، لكن لو قال: لا أعرف حكمًا، ما أعرف ماذا يقول أصحابنا في هذه المسألة. نقول حينئذٍ: إن هذا كافي.

⮝ **لماذا؟**

قال: (**إذ دليله**) أي الدليل الذي استدل به على الفرع المتنازع فيه (**صحيحٌ فلا يبطل بمشكوكٍ فيه**).

⮝ **ما هو المشكوك فيه؟**

الصورة التي نُقِض فيها مشكوكٌ هل تخلف الحكم فيها أم لم يتخلف؟ إذ أن المستدل لا يعلم مذهب صاحبه فيها. وهذه مسألة واضحة وسهلة جدًّا.

❁ **<u>فقط هنا فائدة يعني خارجة عن الدرس قليلًا</u>**: عبر المصنف بقوله: (**لا أعرف الرواية فيها**)، قوله: (**لا أعرف الرواية**) المقصود بـ(**الرواية**) عند أصحاب أحمد أمرين وليس أمرًا واحدًا:

➢ **فالأمر الأول**: يقصدون بها الرواية المنقولة عن الإمام، إما بنصه، أو بإيماء كلامه. هذا الأمر الأول، فكأنه يقول: لا أعرف ماذا قال إمامنا أحمد في هذه المسألة؛ ولذلك عبر بالرواية من كلامه النصي أو المومأ المفهوم من كلامه.

➢ **الأمر الثاني الذي يقصدونه بالرواية**: هو ما أُخِذَ من أصول أحمد وقواعده وهي الوجوه. وأنتم تعلمون أنهم قرروا أن ما قيس على مذهبه هل يكون مذهبًا له؟ لهم طريقتان، والأكثر من أصحاب أحمد كما بينها المرداوي، وقبله ابن حمدان: أنه يكون مذهبًا لأحمد، فكل ما أخذه أصحاب أحمد من قواعده التي نص عليها، أو استُنبِطَت من كلامه وطريقته في الأدلة فإنهم يتجوزون ويسمونها روايةً عن أحمد. وهذه طريقة كثير من المتقدمين. نبه على ذلك أيضًا المرداوي في أول كتابه [الإنصاف]، إذن فقط هذه الفائدة تتعلق بالتعبير بالرواية، سواءً عبرت بالرواية، أو عبرت بأن تقول: لا أعرف قولًا لأصحابنا، أو لإمام مذهبنا ونحو ذلك، المعنى فيهما سواء.

✍ **"وليس للمعترض أن يدل على ثبوت ذلك في صورة النقض؛ لأنه انتقال وغصبٌ".**

يقول المصنف: (**وليس للمعترض أن يدل**)؛ بأن يعني يذكر الدليل (**على ثبوت ذلك في صورة النقض**).

قوله: (**ثبوت ذلك**) **<u>الثبوت يعود لأمرين</u>**:

- ثبوت العلة في الأصل المنقوض به.

• وثبوت الحكم فيها.

لأن المستدل منع أمرين:

◆ منع وجود العلة في صورة النقض.

◆ ومنع الحالة الثانية قد يقول: أسلم بوجود العلة، لكن أمنع الحكم.

فإذا منع خلاص انتهت المناظرة في هذا السؤال، يجب أن تنتقل لسؤالٍ آخر، لا يأتِ المعترض فيقول: الدليل على ثبوت العلة في الصورة كذا، والدليل على أن الحكم يخالف مذهب أصحابك كذا. يقول: لا تجب بهذا الجواب.

⮝ لماذا؟

قال: (**لأنه انتقال وغصبٌ**) (**انتقالٌ**) عن محل المناظرة، انتقل هذا أصبح مناظرة في موضوع آخر، أصبحت تناظر في شيء آخر ليس في الدليل، وإنما تناظر في دليلٍ آخر أنت ابتدأت به، وأصبحت أنت المستدل أيها المعترض، فأصبح انتقال لأمرٍ آخر.

⮝ **(وغصبٌ) ما معنى غصب؟**

يعني أنه أخذ محل المستدل صار المستدل، فكأنه غصب مكان المستدل، أصبحت أنا المعترض أيها المستدل، فأصبح تقالب الأدوار؛ ولذلك ترتيب الأفكار هذه من أهم الأمور المتعلقة في علم الجدل متى تكون معترضًا؟ ومتى تكون مستدلًا؟ ولذلك الذي يتكلمون عندنا في الجدل من غير معرفة هذه القواعد، تجده يعترض ويستدل ويحكم في جملةٍ واحدة.

★ **والقصد من هذه القواعد التي يوردها علماء الجدل** إنما هو تنظيم الأفكار كما نبه على ذلك الشيخ تقي الدين.

"أو ببيان مانع أو انتفاءِ شرطٍ تَخَلَّفَ لأجله الحكمُ في صورة النقض".

هذا الأمر الثالث الذي يدفع به الاعتراض بالنقض، أو سؤال النقض، فإن المعترض إذا اعترض بصورةٍ وُجِدَت فيها العلة وتخلف فيها الحكم، فللمستدل أن يجيب عن ذلك بجوابٍ غير الجوابين السابقين وهو أن يقول أول شيء: سلمت وجود العلة في هذه الصورة، وسلمت الحكم الذي يخالف حكم الفرع المتنازع عليه، لكن هذا الحكم اختلف لفوات شرطٍ، أو لوجود مانع.

☼ **مثاله**: ما ذكرنا قبل قليل في مسألة السارق، ومثله أيضًا في كثير من الأمور الأمثلة التي ذكرناها، غالبًا تكون لفوات شرط. وهذه من الصور المتفق عليها كما ذكر بعضهم.

✍ **"ويُسمع من المعترض نقضُ أصلِ خصمِه، فيلزمه العذرُ عنه لا أصلِ نفسِه، نحوُ هذا الوصف لا يطرد على أصلي فكيف يلزمني؛ إذ دليل المستدل المقتضي للحكم حجةٌ عليه في صورة النقض كمحل النزاع".**

هذه المسألة سهلة جدًّا سأورد تقسيمًا معينًا لكي نفهم هذه المسألة؛ لأن هذه المسألة يعني تذكر صورتين، فسأذكر لكم كامل الصور.

❋ **إذا أورد المعترض صورة نقضٍ، فإن هذا النقض حكم النقض لا يخلو من ثلاث حالات:**

❍ **الحالة الأولى**: أن يكون الحكم متفقًا عليه في صورة النقض بين المستدل وبين المعترض. ففي هذه الحالة باتفاق أهل العلم أنه يصح النقض بها لا خلاف، إلا ما حُكِيَ قبل قليل أن النقض ليس بسؤال. هذا قلت لكم: الشيخ تقي الدين ينكر إطلاق هذا القول. هذه الحالة الأولى.

❍ **الحالة الثانية التي ذكرها المصنف:** وهو أن يكون النقض بحكمٍ على مذهب المستدل فقط وليس على مذهب المعترض، فيقول المعترض: هذه العلة التي أوردتها في دليلك وُجِدَت في الصورة الفلانية وعلى مذهبك -شوف كيف- وعلى مذهبك تخلَّف الحكم. فهذه أيضًا قيل باتفاق: أنه يصح، ولكن بعض الجدليين يخصها باسم ويسميها (النقض المفرد)؛ لأنه نقضٌ على مذهبك أنت.

❍ **الحالة الثالثة:** أن يكون النقض في حكم مسألةٍ على مذهب المعترض وحده، فقط المعترض وحده. فهذه المسألة حُكِي باتفاقٌ بين أهل العلم: على أن الاعتراض غير مسموع. والذي حكى الاتفاق الشيخ تقي الدين.

☜ **لكن وُجِدَ في بعض كتب علم الجدل ما نُقِل عن الباقلاني وغيره:** أنه إذا كانت العلة اسمًا سُمِعَت، وإن لم تكُ على مذهب المستدل.

☜ **وبعضهم قال:** بشرط التسليم من المستدل، فآل القول إلى ما قاله الشيخ تقي الدين: أنها لا تُسمع.

إذن عندنا ثلاثة أحوال☟

➢ إما على مذهبهما معًا، فهنا باتفاق.

➢ وإما على مذهب المستدل فقط. فهذا تسمع ويسميها بعضهم بالنقض المفرد.

➢ والثالثة: أن تكون على مذهب المعترض وحده فهذه لا تُسمع في الجملة نعم يعني قد تكون جزئيات عند بعضهم.

انظروا لكلام المصنف!

يقول: (**ويُسمع من المعترض نقضُ أصلِ خَصمِه**) يعني أنه يسمع له إذا كان هذا الصورة التي نُقِضَ بها خصمه يقول بها؛ أي بصورة النقض، فحينئذٍ تسمع مباشرة من غير دليل. هذا معنى قوله: (**ويُسمع من المعترض نقض أصل خصمه**) (**أصل خصمه**) يعني هذه المسألة التي اعترِض بها على أصلك وقواعدك وحكمك هي منقوضة، فحينئذٍ تسمع مجردة، ولا يلزمه أن يأتي بدليل، بمجرد ذكرها إذا وافقه المستدل فقال: نعم، على مذهب أصحابنا هي منقوضة، فحينئذٍ تسمع، فيجب على المستدل أن يجيب بأحد الأجوبة الأربعة.

قال: (فيلزمُه)؛ أي يلزم من؟

المستدل.

(**العذرُ عنه**)؛ أي العذر عن صورة النقض.

➤ **وبمَ يكون العذر؟**

بأحد الأمور الأربعة التي يجاب بها، أو يدفع بها الاعتراض، وذكرناها قبل قليل. هذه سهلة.

قال: (**لا أصل نفسِه**)؛ أي لا يأتِ بمسألة حكمها على مذهبه هو فقط. إذن فقوله: (**لا أصل نفسه**)؛ أي على مذهب نفسه فقط، وليس على مذهبهما معًا، وإنما على مذهبه فقط.

قال: (**نحوُ**)؛ أي فيجيب المستدل (**هذا الوصف لا يَطَّرد على أصلي**) يقول: لا يمشي على أصلي؛ أي على مذهبي، هنا (**أصلي**) بمعنى مذهبي (**فلا يطرد على أصلي فكيف يلزمني**) يعني خلاص أنت كيف تلزمني بشيء لا أقول به، أن أقول بخلافه، فأنا على مذهبي لا أقول بذلك، أنا اطَّرَدَت القاعدة عندي، فكيف تنقض عليَّ بصورةٍ لا أقول بها.

ثم علل ذلك فقال: (**إذ دليل المستدل المقتضي للحكم حجةٌ عليه**)؛ أي حجةٌ على الخصم (**في صورة النقض كمحل النزاع**)؛ يعني كما أنه لا يصح الاستدلال بمحل النزاع في المسألة فكذلك إذا نقض بمسألةٍ المعترض رأيه فيها يخالف حكم المستدل.

➤ **الآن هم كيف صورة المسألة باختصار لأن المسألة سهلة هذه جدًّا؟**

مستدلٌّ ومعترض اختلفا في فرعٍ معين، المستدل يرى وجوبه، والمعترض يرى منعه، فجاء المعترض قال: أنقض على علتك أنها وُجِدَت في المحل الفلاني وهي ممنوعةٌ عندي، فيقوم المستدل يقول: هذا أصلًا على أصلها واجبة، فهي مطردةٌ على أصلي. وكلامك لا يطرد على مذهبي وعلى أصلي، فكيف يلزمني؟ يعني ائت لي بكلام مذهبي، أو قولي، أو صاحبي لكي أقول لك: نعم، أنت ألزمتني بهذه الصورة صورة النقض. هذه صورة سهلة جدًّا وهي بالعقل؛ يعني أغلب المسائل المتعلقة بالنقض هي عقلية فقط مجرد ترتيب للحجاج.

✍ **"أو ببيان ورود النقض المذكور على المذهبين «كالعرايا» على المذاهب".**

هذا الأمر الرابع، هذه ثلاثة سابقة، وهذا هو الرابع من الأجوبة التي يجيب بها المستدل وهو (**ببيان ورود النقض المذكور على المذهبين**)؛ بمعنى أنه يقول: إن هذه الصورة التي نقضت بها هي على مذهبي وعلى مذهبك.

عبَّر المصنف بقوله: (**"كالعرايا" على المذهبين**) العرايا تعرفون ما هي، وهي بيع الرُّطَب على رؤوس النخل خرصًا بوزنه تمرًا بشرط أن يكون معلومًا لا جزافًا، مع شرط التقابض للحاجة. وهذا التعريف يشمل الشروط الخمسة التي أوردها أصحاب أحمد.

باقي الخامس وهو أن يكون فيما دون خمسة أوسق. هذا هو العرايا، العرايا تجوز على المذهبين، منهم من يجيز العرايا لوجود الناس، فيقول لك: لا تقل لي: إن قاعدة إن ما لم يُعلم فيه الكيل فإنه يكون مجهولًا، أن عدم العلم بالتماثل كالعلم بالتفاضل هذه قاعدة وعلة؛ ولذلك لا يجيزون بيع الصُّبرة بجنسها، جزافًا بجسنها ما يجوز؛ لأن عدم العلم بالتماثل كالعلم بالتفاضل، يأتي ينقض يقول: عرايا. هذا خرصتها خرصًا ببصرك. نقول: هذه لا ينقض بها؛ لأن عندي وعندك كلانا نجعلها مستثناة.

➤ **ما هي الأشياء التي تكون على المذهبين؟**

أورد العلماء عددًا من القواعد الكلية منها:

⇦ **قالوا**: أن تكون هذه جرت على غير سنن القياس، ومر معنا في أول القياس عندما تكلمنا عن أن ما جرى على غير سنن القياس لورود النص، مثل يقولون: الدية، بعض الناس يرى السلم، بعض الناس يرى الإجارة، بعض الناس يرى كثير من العقود يرى أنها جرت على خلاف سنن القياس.

⇦ **الأمر الثاني قالوا**: كل ما كان من باب الرخص، فلا تنقض العلل بالرخص. أي رخصة لا ينقض بها العلة عندما نقول: إنه يجب متابعة الإمام وعدم التسليم قبله، لو جاء شخص وقال منقوضةٌ هذه القاعدة بصلاة الخوف. نقول: قف، صلاة الخوف رخصة، وما كان رخصةً فلا تُنقض به العلل والقواعد الكلية.

⇦ **منها أيضًا**: ما ذكروا أنه السور المنسوخة، فإن ما كان منسوخًا لا ينقض به؛ لأني أنا وأنت لا نقول به، فهو على المذهبين لا يقولون بحكم. لو أن المعترض قال: أعترض عليك

بالحكم الفلاني الذي نُسِخ. هذا نُسِخ وانتهى، لا على مذهبي، ولا على مذهبك نأخذ به، فلا ينقض القياس ولا العلة بالسورة المنسوخة، وهكذا أوردوا نحوًا من سبع صور.

✍ **"وقول المعترض: دليل عليَّةِ وصفك موجودٌ في صورة النقض غيرُ مسموع؛ إذ هو نقضٌ لدليل العلة، لا لنفسِ العلة، فهو انتقال".**

ذكر المصنف هنا بعض الردود التي يوردها المعترض على إجابة المستدل على الاعتراض، فلو أن المعترض قال: دليل علية وصفك موجودٌ في صورة النقض، جاء وأثبت له أن العلة موجودة كذا، فقال: إن دليل العلية وهو مسالك العلة التي تقدمت موجودةٌ في صورة النقض.

نقول: هذا لا.

➤ **ما معنى هذا الكلام؟**

لما أورد المعترض صورة نقضٍ فأجاب المستدل بأن هذه العلة غير موجودة، أو الحكم غير موجود، أو نحو ذلك، فرد المعترض قال: لا، بل إن دليل العلية موجود في هذه الصورة. قال: هذا غير مسموع؛ لأن هذا الرد من المعترض هو نقضٌ لدليل العلة لا للعلة؛ لأن دليل العلة هو السبر والتقسيم أحيانًا، وأحيانًا قد يكون الدوران الذي هو أيضًا السبر والتقسيم، وأحيانًا قد يكون أيضًا المناسبة وهكذا، فلا بد أن يكون يعني البحث في العلة وليس في دليل العلة.

قال: (**فهو انتقال**)؛ أي انتقالٌ من موضوع إلى موضوعٍ آخر.

✍ **"ويكفي المستدلَّ في رده أدنى دليل يليق بأصله".**

يقول: (**يكفي المستدل في رده**) على كلام المعترض قبل قليل عندما قال: إن الدليل على هذه العلية الأخرى كذا، يقول: (**أدنى دليل**) أي دليل يكفي فإنه يرد.

وقال: (**يليق بأصله**)؛ أي بالحكم الذي قال به وهو محل النزاع.

"والكسر، وهو: إبداء الحكمة دون الحكم".

بدأ يتكلم المصنف عن سؤالٌ فيه شبهٌ بالنقض وهو سؤالٌ سهل جدًّا، ولكن لم يجعل له رقمًا ويقول: السابع أو الثامن؛ لأن المصنف يرى أن هذا السؤال غير صحيح، فهذا من الأسئلة المختلف فيها، والتي يرى فيها المصنف أنه سؤالٌ ليس بصحيح. هذا السؤال هو سؤال الكسر.

قال: (**والكسر هو إبداء الحكمة دون الحكم**).

الفرق بين النقض وبين الكسر

- أن النقض هو إبداء العلة، وجود العلة، وتخلف الحكم.
- بينما الكسر ووجود الحكمة –شوف– الحكمة، ولا يوجد مع وجود الحكمة الحكم.

أضرب مثالًا لضيق الوقت: عندما يأتي شخص ويقول: تقصر الصلاة لعلة السفر، والحكمة فيه المشقة، فخففنا عن المسافر لأجل الحكمة، فأبحنا له القصر والفطر والجمع بين الصلاتين، فيأتي المعترض ويقول: المشقة، طيب، العمال في المصانع عليهم مشقةٌ كبيرة ووجِدَت الحكمة، لم لا نقول: إنهم يفطرون ويقصرون ويجمعون؟ هذا هو إبداء الحكمة وتخلف الحكم، هذا الذي يسمى الكسر.

هذا الكسر هل هو حجةٌ أم ليس بحجة؟

فيها وجهان على مذهب أصحاب أحمد:

الوجه الأول☟

✍"غير لازم فَرُدَّ".

❍ **الوجه الأول**: أنه ليس بلازم. وهذا عليه كثير من الأصوليين من أصحاب أحمد، أنه غير لازم؛ يعني أنه سؤالٌ ليس بلازم إجابة عنه، فلا يلزمه أن يجيب، وتصبح حجته صحيحة وليست منقوضة، والدليل ليس منقوضًا.

قوله: (**فرُدَّ**)؛ أي رُدَّ هذا السؤال، وعلل هذا القول بأن قال☟

✍ "إذ الحكمة لا تنضبط بالرأي، فرُدَّ ضبطُها إلى تقرير الشارع".

يقول: (**لأن الحكمة لا تنضبط بالرأي**) ليست منضبطة، وإنما هي يعني غير منضبطةٍ في الجملة، فحينئذٍ لا بد حينئذٍ يرد إلى تقدير الشارع، فتُضبَط بالأوصاف.

فقط أرجعكم لأول كتاب القياس:

✍ **أهل العلم يقولون**: إن ما يناط بالحكم ثلاث درجات:

- إما وصفٌ.
- وإما حكمةٌ.
- وإما مظنة.

شوف هذا الترتيب مهم.

⇦ فالحكم يجب أن يناط بالوصف، وفي معنى الوصف أمران:

الاسم تكلمنا عنه هل يجوز التعليل بالاسم، والحكم؟ والاسم يؤول إلى الوصف، وخاصةً إذا كان مشتقًّا، وإما إن كان غير مشتقًّا -وهذا كلام أعدته يعني- وأما إذا كان غير مشتقٍّ بأن كان جامدًا فالتعليل بالاسم الجامد يدل على أن العلة قاصرة؛ لأنه محمدٌ -صَلَّ

الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأن خزيمة بن ثابت، فَعُلِّلَ به هو، فعلل باسمه، فإذا عُلِّلَ بالاسم الجامد فيدل على أنه قاصر وليس بمتعدٍّ، وأما إذا كان بالاسم المشتق فإنه متعدي مثل السارق وهكذا. إذن هذا الوصف.

⇦ إذا عُدِمَ الوصف جاز التعليل بالحكمة على الصحيح بشرط أن تكون منضبطةً، مثل التعليل بالحكمة إذا كانت منضبطة، كما تتذكرون عندما قلنا: إن الذي يعجز عن القيام حقيقةً أو حكمًا، والعجز الحكمي وهي المشقة إما بأن يكون القيام في الصلاة يزيد مرضه، أو يؤخر مرضه، أو يكسبه مرضًا فكل هذا عجزٌ حكميٌّ وهو مشقةٌ لأجل المرض، فحينئذٍ يجوز له أن يصلي قاعدًا لأنها انضبطت؛ ولذلك تجد العلماء يجعلون ضوابط للمشقة، يجعلون ضوابط لنحو ذلك من المعاني المتعلقة أو الخوف ونحو ذلك، فيجوز حينئذٍ التعليل بالحكمة.

⇦ **الحالة الثالثة وهو المظنة**، وقد نبه المحققون ومنهم الشيخ تقي الدين في شرح العمدة على أن التحقيق أنه لا يجوز التعليل بالمظنة إلا إذا عُدِمَت الحكمة، أو لم تكن منضبطة، إذن بهذا الترتيب:

- يعلل بالوصف إذا فُقِد.
- فبالحكمة بشرط أن تكون ماذا؟ منضبطةً.
- فإذا عُدِمت الحكمة أو لم تكن منضبطةً جاز التعليل بالمظنة بهذا الترتيب، فتكون العلة مظنة وجود الوصف -شوف- ليس الوصف، وإنما المظنة وجود الوصف.

قال: (**ويخطئ**) من باب الفائدة يقول الشيخ تقي الدين: (ويخطئ من يظن أنه يجوز الفعل بالمظنة مع القدرة على ضبط الحكمة).

نرجع للكسر، إذن نقول: إن الكسر لا يصح التعليل به إذا كانت العلة وصفًا، لكن إذا كانت العلة حكمةً منضبطةً فإنه يجوز التعليل بها.

☼ **من أمثلة التعليل بالحكمة وانتفائها**: قول عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: **"من جمع بين صلاتين من غير حاجةٍ فقد أتى كبيرةً من كبائر الذنوب"**. الحاجة هي حكمة، وليست علة؛ لأنها مصلحة، الحاجة مصلحة؛ ولذلك نقول:

- الصواب في أن الكسر. طبعًا هذا القول أولًا: أنه غير لازم.

- القول الثاني: أنه قولٌ: أن الكسر من الأسئلة اللازمة الصحيحة، وقد نسب ابن عقيلٍ في كتاب [الجدل] هذا القول بأن الكسر سؤالٌ صحيح لأصحاب الإمام أحمد.

والأقرب أننا نجمع بين القولين، فحيث كانت العلة وصفًا غير الحكمة، فلا يكون الكسر سؤالًا صحيحًا، وإن كان مناط الحكم هي الحكمة المنضبطة فحينئذٍ يكون الكسر صحيحًا، فنقول: حينئذٍ لا فرق بين القولين، ومذهب أحمد لا تعارض بينه في مسألة الكسر، ومسألة الكسر طبعًا فيها خلاف فيما ما معنى الكسر؟ لكن هذا على التفسير المشهور الذي أورده المصنف.

" وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه بذكر وصف في العلة لا يُؤثِّر في الحكم، ولا يُعدَمُ في الأصل لعدمه، نحو قوله في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار، يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشتُرِط له العدد كرمي الجمار، خلافُ، الظاهِر: لا لأن الطرديَّ لا يؤثر مفردًا فكذا مع غيره كالفاسق في الشهادة".

هذه المسألة يعني رجوع للنقض، رجع لأول كلام النقض، تذكرون عندما ذكرنا في أول مسائل النقض قبل قليل عندما قال المصنف: **(ويجب الاحتراز عن صورة النقض)** بدأ

يتكلم عن بعض الفروع المتفرعة على ذلك فقال: (**وفي اندفاع النقض**)؛ يعني هذه الصورة التي يحترز بها يقول: لها حالتان:

- إما أن يحترز بوصفٍ طرديٍّ.
- وإما أن يحترز بذكر الشرط أو المانع، انتفاء المانع، فبدأ بالصورة الأولى.

يقول: (**وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه**)؛ أي عن العقد (**بذكر وصف في العلة لا يُؤثِّر في الحكم**) قوله: (**وصف في العلة لا يؤثر في الحكم**) معناه أنه وصفٌ طردي لا أثر له في الوجود مطلقًا -وسأضرب له مثالًا بعد قليل-، لا أثر له في الحكم طبعًا، ليس في الوجود، وإنما في الحكم.

قال: (**ولا يُعدَمُ في الأصل لعدمه**)؛ لأنه ليس شرطًا ولا مانعًا.

قال: (**نحو قولهم في الاستجمار**) إذا أرادوا أن يعللوا جواز الاستجمار بالتجارة، قالوا: (**حكم يتعلق بالأحجار، يستوي فيه الثيب والأبكار**) فيزيدون كلمة (**الثيب والأبكار**) قالوا: لكيلا يأتينا شخص فينقض علينا فيقول: إن الأحكام المتعلقة بالأحجار بعضها يفترق بين البكر والثيب وهو الرجم، رجم الزاني والزانية إذا كانت بكرًا فإنها لا تُرجَم، وإذا كانت ثيبًا فإنها ترجم. نقول: هذا الوصف وهو أنه يستوي فيه الثيب والبكر لا أثر له في حكم الطهارة، فحينئذٍ ذكر أن فيه خلافًا سيذكر الحكم بعد قليل.

قال: (**فاشترط له العدد**) لا ينقض علينا شخص فيقول: إن الرجم هل يشترط فيه العدد أم لا؟ بمعنى أنه يرمي بالحجر الواحد أكثر من مرة؟

نقول: هذا لا دخل له؛ لأنهم ذكروا هذا الوصف. هذا كلامهم.

(**كرمي الجمار**) رمي الجمار حكمٌ يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فلزم فيه العدد، ولا ترمى الحجرة الواحدة سبع مرارٍ، بل لا بد أن يأتي بسبع حجارة؛ فكذلك في الاستجمار لا بد أن يأتي بسبعة أحجار.

قال: (**الظاهِر**) يعني الصحيح، وهذا الذي استظهره أكثر أصحاب أحمد ومنهم الموفق، والطوفي، والشيخ تقي الدين وغيرهم (**لا**)؛ أي لا يُذكَر لأنه تطويل ولا فائدة منه، وعلل ذلك فقال: (**لأن الطرديَّ لا يؤثر مفردًا**) ذكر هذا الطردي إذا ذُكِرَ وحده فإنه لا يؤثر في الحكم، ليس بمؤثر، ولا أثر له في الوجود ولا في العدد، فكذلك مع غيره؛ أي إذا ذُكِرَ مع العلة، فإذا كان وحده لا فائدة من ذكره، فمن باب أولى إذا ذُكِرَ مع العلة.

قال: (**كالفاسق في الشهادة**).

ما معنى (كالفاسق في الشهادة)؟

هذا يقول: قياس، الفاسق وحده لا تقبل شهادته، فإذا جاء فاسقٌ مع عدلين نفس الحكم، وجوده كعدمه لا أثر له، فمن كان على سبيل الانفراد غير مقبول، فكذلك إذا ذُكِرَ مع المقبول، فإنه كذلك. هذا الحالة الأولى إذا كان الوصف وصفًا طرديًّا غير مؤثر.

الحالة الثانية

"ويندفع بالاحتراز عنه بذكر شرط في الحكم عند أبي الخطاب".

يقول: وأما إذا كان صورة النقض هي شرط، ويكون الاحتراز بذكر الشرط، أو بذكر انتفاء مانع، فإنه يجب. هذا التفسير الذي ذكرناه هناك الأول: يجب في (**الأصح**) فعند أبي الخطاب، والموفق، ونوعًا ما شيخ الإسلام؛ لأن شيخ الإسلام لا يوافق مطلقًا، فإنه يجب ذكره، ويندفع الاحتراز به.

مثاله☟

✍ **"نحو"**

يعني (نحو)؛ أي قول المستدل.

✍**"نحو (حران مكلفان محقونَا الدم فجرى بينهما القصاصُ في العمد كالمسلمين؛ إذ العمد أحد أوصاف العلة حكمًا، وإن تأخر لفظًا، والعبرة بالأحكام لا الألفاظِ)".**

يقول: المثال هو ما هو؟

يقول: أن يأتي المستدل فيقول: **(حران مكلفان محقونَا الدماء، فجرى بينهما القصاصُ في العمد كالمسلمين)** فكأنه يقول: إن العلة هي العمدية والتكليف -شوف- التكليف والعمدية. ما ذكرها.

الحرية ليست هي العلة، العلة هي العمدية، الحرية هذا وصف زائد، العلة هي العمدية التي جرى فيها القصاص العمد العدوان هذه هي العلة.

⮝ **ما هي الأوصاف التي زادها؟**

أولًا: كونهما حرين؛ لأن من موانع انتفاء القصاص أن يكون المجني عليه مملوكًا، **(مكلفان)** يخْرِج ذلك يعني عند من يرى من أهل العلم أن غير المسلم ليس بمكلف، **(محقونا الدماء)** أيضًا ليُخْرِج مسألة الذمي والمعاهَد؛ لأن المعاهد هل يقتص منه أم لا؟ هو محقون، فيدخل المعاهد عند من يرى حقن الدم.

ثم قال المصنف: **(إذ العمد أحد أوصاف العلة حكمًا)**؛ لأن أوصاف العلة هي العمد العدوان، يقول: **(وإن تأخر لفظًا)** حتى وإن أخرناها في سياق الجملة، إلا أنها هي العلة،

قال: (**والعبرة بالأحكام لا الألفاظِ**) يعني سواءً جعلنا العلة هي في بداية كلامنا أو في آخره فالنتيجة واحدة، هذا بمثابة الشرح للمثال.

✍ "وقيل: لا".

(**وقيل: لا**)؛ أي لا يندفع النقض بذلك. طبعًا النقض بذلك في الشرط.

✍ "إذ قوله في العمد اعترافٌ بتخلف حكمِ علته عنها في الخطأ، وهو نقضٌ".

يعني هو نفس الكلام السابق لا بد أن يأتي الجواب، فيأتي بالرد عليه بأحد الأجوبة الرابعة.

✍ "والأول أصح".

هذا تقدم التصحيح في أول الكلام.

✍ "الثامن: القلب".

السؤال الثامن (**القلب**)، وسؤال القلب هذا من الأسئلة اللطيفة الجميلة كما قال علماء الجدل والأصول، لأنه هو قلبٌ للدليل، أو قلبٌ للعلة، وكلاهما صحيح، فيقول المعترض: إن الدليل الذي استدليت به هو في الحقيقة دليلٌ لي على مذهبي، وليس دليلًا على مذهبك. هذا هو سؤال القلب.

بعض الأصوليين ومنهم القاضي وغيره يسمون هذا الدليل بدليل المشاركة، فيقولون: المشاركة في الدليل، فدليلك يصلح لي، أو يصلح لغيرنا. وعلى العموم، هذا دليل (**القلب**) يرد على القياس، ويرد على غيره.

ولكن هنا الأسئلة كما ذكرت لكم في أول مبحث ذكر المصنف أنه سيوردها خاصة على القياس دون غيرها من الأدلة. وهذا واضح مثلًا في بعض ألفاظ العموم عندما يستدل الشخص بعموم، فيقول: هذا العموم يمكن الاستدلال بدليلك لي لا لك، وهكذا.

✍**"وهو: تعليق نقيض حكم المستدل على علته بعينها".**

قوله: (**وهو**)؛ أي سؤال القلب (**تعليق نقيض الحكم المستدل على علته بعينها**) يسلم له بالعلة، ولكن يقول: إن هذه العلة تقتضي نقيض حكمك؛ أي حكمًا لا يجتمع مع حكمك، فالتعبير بالنقيض ليس النقيض بمعنى اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل قد يكون غير ذلك، ولكن أراد أن يبين أنه لا يجتمع معه، وقد يرتفعان بعد ذلك.

✍**"ثم المعترضُ تارةً يصحِّحُ مذهبَه، كقول الحنفي: الاعتكاف لبثٌ محضٌ، فلا يكون بمجرده قربةً كالوقوف بعرفة، فيقول المعترض: لبثٌ محضٌ، فلا يعتبر الصوم في كونه قربةً كالوقوف بعرفةَ".**

قبل أن أذكر فيما يفعله المعترض، خليني أذكر لكم مثالًا في القلب.

✍ **وهذا المثال قال عنه جماعة من الأصوليين كابن العماد صاحب كتاب [الجدل] من الحنابلة وهو أول قضاة الحنابلة في مصر –رحمة الله على الجميع– أنه قال**: (هذا المثال هو أحسن أمثلة القلب). كذا يقول.

☼ **المثال**: هم يقولون: عندما يأتي شخص فيتكلم عن إزالة النجاسة فيقول: إزالة النجاسة هي طهارةٌ تراد للصلاة، فلا تحصل بغير الماء، كإزالة الحدث. هذا دليل مذهب الحنابلة على المشهور، فجعلوا الفرع هو إزالة النجاسة، والأصل رفع الحدث بالوضوء، والحكم أنه لا يحصل بغير الماء فيهما. والعلة بينهما أنها طهارةٌ للصلاة، تراد للصلاة، فيأتي

المعترض على الرواية الثانية في المذهب فيقول: إن قولكم إنها طهارة تراد لصلاة صحيح، لكن هناك طهاراتٌ تراد للصلاة ويستخدم فيها غير الماء كالتراب، فأقلب دليلكم فأقول: إن إزالة النجاسة طهارةٌ تراد للصلاة، فتحصل بغير الماء كالتيمم، فقَلَبَ الدليل، سلم بالعلة، ولكنه قلبه، فحينئذٍ جعل هذا الدليل دليلًا على صحة إزالة النجاسة بغير الماء كالتتريب، أو غير ذلك من الأمور الكثيرة. هذا يقول ابن العماد وهو من أحسن الأدلة وألطفها وأمسها بدليل القلب.

ثم قال المصنف: (**ثم المعترضُ**) يعني بدأ يتكلم عن مقصود المعترض من دليل القلب.

وبيَّن أن المعترض له أحد مقصودين:

- إما أن يكون مقصوده إبطال دليل المعترض وتصحيح مذهبه هو.
- والحالة الثانية: أن يكون مراده إبطال مذهب المستدل دون تصحيح مذهبه. ما يهم مذهبه، لكن أريد أن أبطل، فأنا أتيت بنقيض قولك، لا يلزم أن يكون نقيض قولك هو قولي، لكن أتيت بالنقيض وهو العدم؛ عدم وجود الحكم.

بدأ في الحالة الأولى فقال: (**ثم المعترض تارةً يصحِّحُ مذهبَه**)؛ أي مذهب نفسه، وقبل ذلك يبطل مذهب المستدل، ويصحح مذهب نفسه.

☼ **مثَّل له:** قال: (**كقول الحنفي**) فالاستدلال (**الاعتكاف لبثٌ محضٌ، فلا يكون بمجرده قربةً كالوقوف بعرفة**) فحينئذٍ لا بد ...، **ماذا يقول الحنفي؟**

يقول: إن ما كان لبثًا محضًا ليس قربة، لا بد أن تأتي معه عبادةٌ أخرى، فيريد أن يستدل الحنفي؛ لأن الحنفية في مذهبهم لا بد أن يكون الاعتكاف من شرطه الصيام، بينما المذهب الجمهور على أنه لا يشترط للاعتكاف الصيام؛ لأن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال:

«اعْتَكِفْ وَلَوْ لَيْلَة» والليلة لا صيام فيها حديث عمر، فدل ذلك على أنه ليس من شرط الاعتكاف الصيام.

لكن على العموم، استدل مذهب الحنفية قال: إنه لا يوجد عبادة فيها لبثٌ محض، فدليلهم أنه يقول: إنه لبث محض، فلا يعتبر بمجرده قربةً عندهم كالوقوف بعرفةَ، فيأتي المعترض فيقول: إن الاعتكاف لبثٌ محض. نعم، صحيح، أسلم بذلك، والعلة موجودة، فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة، نعم نفس الأصل الأصل لا يشترط فيه الصوم، لما قلت: إن هناك، نقول: هنا أيضًا لا يشترط فيه الصوم، وأسلم له بدليل، فإن اللبث المحض لا يشترط فيه، بل لا بد أن يجتمع معه شيء آخر وهو النية، فنقول: يشترط معه النية، فقلبنا دليله بأن أبطلنا مذهبه، وصححنا مذهبنا بعدم اشتراط الصوم.

✍ **"وتارة يُبطل مذهبَ خصمِه كقول الحنفي: الرأس ممسوح، فلا يجب استيعابه بالمسح، كالخف، فيقول المعترض: ممسوح فلا يقدر بالربع كالخف".**

يقول المصنف: (**وتارة يُبطل مذهبَ خصمِه**) فقط دون التعرض لتصحيح مذهب المعترض، فقط غرضه من هذا السؤال وهذا القلب إثبات النقيض فقط، دون التعرض لرأيه هو.

وقبل أن أذكر هنا المصنف أورد معنا مثالين، وهذان المثالان هو في الحقيقة لحالتين وليس لحالةٍ واحدة، يختلف فيهما النظر، ويختلف فيهما التقسيم.

❍ **الحالة الأولى أو المثال الأول**: هو أن يكون المعترض مبطلًا لمذهب الخصم وحده نصًّا.

❍ **والمثال الثاني هو الحالة الثانية**: أن يكون المعترض مبطلًا لمذهب خصمه وحده من باب اللازم، ففرقوا بين ما كان من باب النص ومن باب اللازم؛ ولذلك أورد المصنف مثالين.

★ **هنا فائدة فقط أشير لها إشارة**: ذكر بعض الجدليين وهو أبو محمد الجوزي أن الحالة الثانية هي التي تسمى بقلب التسوية، وبعضهم يقول: لا، بل قلب التسوية لها معنى آخر.

✍ **وقد ذكر القاضي أبو يعلى**: أن قلب التسوية من أحسن القلب؛ لأن فيه فقهًا؛ لأنه من باب اللازم.

وعلى العموم يعني نأخذها على سبيل الجملة لضيق الوقت.

بدأ المصنف بإبطال مذهب الخصم وحده من باب النص على الإبطال، فقال: كقول الحنفية؛ أي في الاستدلال.

➤ **طبعًا في الاستدلال على ماذا؟**

على مذهبه بأنه لا يجب استيعاب مسح الرأس في الوضوء، وإنما يكفي مسح الربع فقط.

طبعًا الحنفية يرون أنه إذا وضع كفه على رأسه، فالكف يغطي ربع الرأس، فحينئذٍ يكفي، وعند الحنفية تقدير الربع كثير عكس المالكية، فإن المالكية التقدير عندهم بالثلث كثير، الحنابلة يقدرون بالثلث لكن أقل، أقل من المالكية، نعم الموفق قال في [المغني]: ويقدر بالثلث قواعد كثيرة، لكنهم أقل بكثير من المالكية، المالكية عندهم كثير من الإطلاقات التي لم يرد النص بتقديرها تقدر عندهم بالثلث.

قال: (**كقول الحنفي**) دليلًا على عدم وجوب مسح الرأس كاملًا، والاكتتاب بمسح ربعه، قال: (**الرأس ممسوح، فلا يجب استيعابه بالمسح، كالخف**) إذن الأصل المقيس عليه هو الخُف، الحكم أنه لا يجب الاستيعاب، العلة أنه ممسوح، والفرع الرأس.

قال: (**فيقول المعترض: إن الرأس ممسوح فلا يقدر بالربع**) ما تكلمنا قلنا: أنه يجب استيعابه كله، أو نحو ذلك من مذهب أحمد أو مالك، فلا يجب استيعابه فلا يقدر بالربع وسكتنا، بل حتى الشافعي الذي يرى أنه يجوز يكتفى بمسح ثلاث شعراتٍ في مسح الرأس يصح أن يكون معترضٌ على الحنفي؛ لأنه عدم تقدير الربع، قال: (**كالخف**)؛ لأن الخف لا يقدر بالربع، وإنما يمسح أكثر الظاهر. هذا المثال أو النوع الأول.

الحالة الثانية

✍ "وكقوله في بيع الغائب: عقد معاوضةٍ فينعقد مع جهل العوض كالنكاح، فيقول خصمُه: فلا يُعتبر فيه خيارُ الرؤية كالنكاح".

هذا مثال آخر لقلب العلة، أو السؤال (**القلب**) ويكون من باب إبطال مذهب الخصم من باب اللازم، لا من باب النص.

قال: (**كقوله**)؛ أي كقول الحنفي وغيره (**في بيع الغائب**)؛ أي في الاستدلال على بيع العين الغائبة المجهولة المقدار، (**الغائب**) يعني المجهول الذي لا يعرف مقداره، فيقول: (**إنه بيع عقد معاوضةٍ فينعقد مع الجهل كالنكاح**) كما أن الرجل إذا تزوح امرأةً لم يرها فإنه يصح هذا العقد، فكذلك عقد المعاوضة لأن المعقود عليه مجهول. هذا دليل بعضهم.

(**فيقول خصمُه**) إن عقد البيع على الغائب عقد معاوضة، (**فلا يُعتبر فيه خيارُ الرؤية**) لم يقل: ينعقد، ولم يقل: لم ينعقد، وإنما قال: (**لا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح**)؛ لأن النكاح

ليس فيه ثبوت خيار الرؤية إذا رأى المرأة يثبت، لكنه ليس له إلا الخيار إذا وُجِدَ عيبٌ من عيوب النكاح فقط، فيكون ذلك من باب اللازم؛ لأننا إذا صححنا بيع الغائب أثبتنا له خيار الرؤية -شوف كيف- إذا صححنا بيع الغائب أثبتنا له خيار الرؤية فهو لازمٌ له، فإذا أبطلنا اللازم أبطلنا الملزوم، فهنا أبطل بنفس الدليل اللازم؛ ولذلك قال القاضي أبو يعلى: (**أنه دليلٌ لطيف**)؛ يعني دقيق جدًّا يحسنه الفقهاء الذين دققوا في النظر في الأدلة.

✍ **"فيبطل مذهبَ المستدل؛ لعدم أولويَّة أحد الحكمين بتعليقه على العلة المذكورة".**

هذا بيان المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لأثر سؤال القلب.

⮝ **ما هو الأثر؟**

سؤال القلب.

وبيَّن المصنف أن هذا الأثر هو صحة السؤال.

⮝ **فإذا قلنا: أن صحة السؤال القلب صحيح يترتب عليه ماذا؟**

يبطل مذهب المستدل إذا لم يستطع الإجابة عنه، وهذا هو قول يعني أكثر الأصوليين، وأكثر أصحاب أحمد على أن سؤال القلب صحيح، فيذهب فيبطل مذهب المستدل إذا لم يُجِب عنه.

☜ وَنُقِل عن بعض الشافعية أنهم يقولون: إن سؤال القلب غير صحيح.

☜ وأما أكثر الجدليين من المذاهب الأربعة وغيرهم أنه صحيح.

قال: (**فيبطل مذهبَ المستدل**) طبعًا حيث لم يستطع الإجابة عنه (**لعدم أولويَّة أحد الحكمين بتعليقه على العلة المذكورة**) هذا تعليل من المصنف للبطلان.

معنى هذا الكلام أن المصنف يقول يعني: إنه لما استطاع المعترض أن يثبت بهذه العلة حكمًا للحكم الذي أورده المستدل فإنه في هذه الحالة يبطل دليل المستدل؛ لأن هذه العلة أنتجت حكمين متناقضين، فلا يصح الاستدلال بها. هذا هو الكلام؛ لأن النقيضين لا يجتمعان أبدًا. هذا مؤدى هذا الكلام.

★ **طبعًا هنا فائدة قبل أن نذكر آخر جملة**: يعني المصنف في أول كتابه أورد في منهجه أنه لا يذكر الأدلة، قال: فقط أذكر مسائل بلا أدلة.

بعض المواضع ومنها هنا توسع في باب الأسئلة هو جزء من الجدل، باب الأسئلة على القياس توسع في ذكر التعليل، **لذلك أحد سببين**:

➢ **السبب الأول**: إما أنه من باب المتابعة؛ لأن الأسئلة هذه أخذها بنصها بصوابها وخطئها من الطوفي كما ذكرت لكم في الدرس الماضي.

وقلت: بخطئها؛ لأن مر معنا في الدرس الماضي أن الطوفي في شرحه لمختصرنا نفسه فوض كلامه في موضعين أو ثلاثة نسيت الدرس الماضي. هذا السبب الأول.

➢ **السبب الثاني**: أن هذا الأدلة ليست أدلة تنبني عليها أحكام، وإنما أدلة مناظرة فقط يعني من باب المناظرة فهي من باب أدب المناظرة، فذكرها من باب الإقناع فقط، ليست لإثبات الحكم، فلا يكون خارمًا لقوله الأول، إن أردنا أن نستدل نعتذر له.

✍ **"والقلبُ معارضةٌ خاصةٌ فجوابُه جوابُها، لا يمنع وجودِ الوصف؛ لأنه التزمه في استدلاله فكيف يمنعه".**

قوله: (**والقلبُ معارضةٌ خاصةٌ**)؛ يعني أن القلب في الحقيقة هو داخلٌ في سؤال المعارضة الذي هو السؤال التاسع الذي بعد ذلك، وسؤال المعارضة من أهم الأسئلة وهو

مقابلة الدليل بدليلٍ آخر، فالحقيقة كأنه قابل دليله بدليلٍ آخر لكن اتفقا في العلة، فهو معارضةٌ خاصة كسائر الاعتراضات بالمعارضة لكنه خاص لاتحادهما في العلة من هذا الجانب.

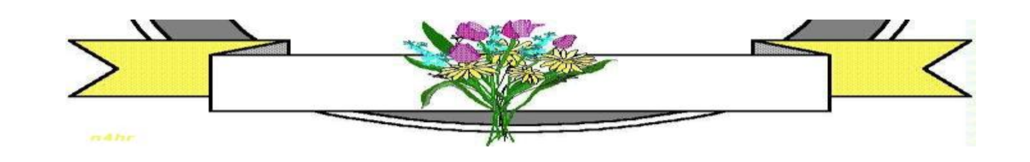
قال: **(فجوابُه)**؛ أي فجواب المستدل على المعترض بسؤال القلب كجواب المعارضة -الذي سيأتينا إن شاء الله-.

قال: **(لا يمنع وجودِ الوصف)** لا يكون منها من الأجوبة منعه وجود الوصف؛ **(لأنه التزمه في استدلاله فكيف يمنعه)** فحينئذٍ لا يمنع هذا الوصف؛ يعني لا يمتنع وجود الوصف الذي أورده المصنف في هذه الصورة لأنه التزمه، وإنما يأتي بجميع الأجوبة التي ستأتي في المعارضة كالترجيح وغيره.

المعارضة نريد أن نعطيه حقه؛ لأنه الحقيقة من الأسئلة المهمة.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- أن يرزقنا جميعًا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه، وأن يغفر لنا ولوالدينا وللمسلمين والمسلمات.

وَصَلَّى الله وَسَلَّم وَبَارَك عَلَى نَبِينَا مُحَمَّد.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه الله
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس التاسع والثلاثون

القارئ:

الْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِه وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"التاسع: المعارضة".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمد الشاكرين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

يقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**التاسع: المعارضة**)، قوله: (**التاسع**)؛ يعني السؤال التاسع أو الاعتراض التاسع من الاعتراضات الواردة على القياس.

وقوله: (**المعارضة**).

المراد بالمعارضة في الأصل: هو المقابلة، فكل مقابلة شيءٍ لآخر على وجه المدافعة فإنه يكون معارضةً، والمعارضة من الأسئلة المهمة التي تَرِدُ على جميع الأدلة بلا استثناء، وذكر كثيرٌ من الأصوليين -كما سيأتينا إن شاء الله في نهاية درس اليوم- أن جميع الأسئلة تعود إما إلى المنع، أو المعارضة؛ بمعنى أن يقابل الدليل بدليلٍ آخر، أو العلة بعلةٍ أخرى، وقد قرر علماء الأصول والجدل ونبَّه على ذلك الشيخ تقي الدين أنه ليس كل معارضة دليل بدليلٍ يكون معارضةً، وإنما شرطه أن يكون كلا الدليلين يقتضي العمل على سبيل الإطلاق؛ إذ لو كانت المعارضة بغير ذلك لكانت المعارضة بالجهل، ولكانت المعارضة بالمكابرة، فلا يُلتفت لهذه الأمور، بل لا بد أن يكون دليلًا قائمًا على أصولٍ ومقدماتٍ صحيحة.

وقلت لكم: إن هذا الدليل، أو إن هذا السؤال وهو سؤال المعارضة يرد على جميع الأدلة؛ **ولذا فإن القاضي أبا يعلى قسم المعارضة إلى أربعة أنواع:**

- معارضة النطق بالنطق.
- ومعارضة العلة بالعلة.

- ومعارضة النطق بالعلة.
- ومعارضة العلة بالنطق.

وأرجع إلى هذه الأنواع الأربعة جميع أنواع المعارضات، وعلى العموم فالذي يهمنا في هذا السؤال إنما هو الحديث عن معارضة العلل، إنما هو معارضة العلل بأن تعارَض علةٌ في مقابل علة أخرى، أو يزاد عليها وصف –كما سيأتي بعد قليل–.

وأما معارضة باقي الأدلة فإنَّا سنتكلم عنها تبعًا للمصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– في آخر أبواب أصول الفقه، فإنهم يعقدون مبحثًا طويلًا ومهمًا في الحديث عن تعارض الأدلة، وأيها يُقَدَّم عند التعارض والتساوي في الدلالات؟ وأما هنا فنتكلم عن المعارضة بأن يأتي المعترض فيأتي بعلةٍ أخرى تكون معارضةً لعلة المستدل.

"وهي: إما في الأصل ببيان وجود مقتضٍ للحكم فيه فلا يتعين".

قوله: **(وهي)**؛ أي المعارضة أو سؤال المعارضة في القياس. يجب أن نقيد قوله: **(وهي)** تعود إلى سؤال المعارضة في القياس، لا لمطلق المعارضة في جميع الأدلة.

☆ **بيَّن المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– أن المعارضة في القياس أو في العلة ينقسم إلى قسمين:**

- معارضةٌ في الأصل.
- ومعارضةٌ في الفرع.

بدأ بالنوع الأول من نوعي المعارضة في القياس وهي المعارضة في الأصل، فقال المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: **(ببيان وجود مقتضٍ للحكم فيه)** معنى هذا الكلام: أي أن يأتي المعترض فيأتي بمقتضٍ للحكم آخر أي علة أخرى غير العلة التي أتى بها المستدل، فيوجد مقتضٍ؛ أي يوجد علة أخرى؛ أي غير العلة التي ذكرها المستدل. وهذا معنى قوله: **(ببيان وجود مقتضٍ للحكم فيه)**؛ أي غير المقتضى الذي أورده المستدل.

وهذا المعارضة في الأصل ذكر جماعة من الجدليين والأصوليين أنه أحسن نوعي المعارضة وأقواها، وسبب ذلك أنه لا يحتاج إلى ذكر عدم صلاحية العلة التي أوردها المستدل بخلاف المعارضة في الفرع التي ستأتي بعد قليل.

وقبل أن نبدأ بما ذكره المصنف من آثارٍ تترتب على المعارضة في الأصل من المهم أن نعرف أن هذه المعارضة في الأصل تنقسم إلى قسمين:

➢ **القسم الأول:** أن يورد المعترض وصفًا زائدًا على الوصف الذي جاء به المستدل؛ بمعنى أن العلة تكون ليست مستقلةً بما ذكره المستدل، بل لا بد أن تكون معها علةٌ أخرى مركبة وهو الوصف الذي جاء به المعترض.

➢ **والقسم الثاني من أقسام المعارضة في الأصل:** هو أن يبدي المعترض علةً أخرى مستقلة تمامًا عن العلة التي أبداها المستدل.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**ببيان وجود مقتضٍ الحكم فيه**) عرفنا ما معنى وجود المقتضي، وأنه بمعنى وجود العلة، وأن هذا هو تعريف المعارضة في الأصل بأن يبين المعترض أن الأصل الذي قاس عليه المستدل فيه معنى آخر غير المعنى الذي أورده المستدل، وتارةً يكون هذا المعنى مختلف تمامًا، أو يكون وصفًا زائدًا على ما ذكره المستدل.

✍ **"فلا يتعين ما ذكره المستدل مقتضيًا، بل يحتمل ثبوته له أو لما ذكره المعترض، أو لهما، وهو أظهر الاحتمالات".**

يقول: (**فلا يتعين**)؛ أي بعد أن يذكر المعترض للوصف والمعارضة في الأصل، فيترتب على ذكره لهذه المعارضة والوصف الذي ذكره أنه (**لا يتعين ما ذكره المستدل**) في دليله (**مقتضيًا**)؛ أي ما ذكره من علةٍ في دليله لا تتعين، لم يقل: أنها باطلة، وإنما قال: إنها لا تتعين لوجود ثلاثة احتمالات:

⇦ **الاحتمال الأول:** قال: (**بل يحتمل ثبوته له**) قوله: (**ثبوته له**)؛ أي يحتمل ثبوت الحكم في الأصل للعلة التي أوردها المستدل، وهذا معنى قوله: (**يحتمل ثبوته له**).

⇦ **الاحتمال الثاني:** قال: (**أو لما ذكره المعترض**)؛ أي بمعنى أنه يحتمل ثبوت الحكم في الأصل للعلة؛ أي المقتضي الذي ذكره المعترض.

⇦ **والاحتمال الثالث:** أن يكون لهما؛ بمعنى أن يكون الحكم ثبت في الأصل لمجموع العلتين معًا.

قال المصنف: (**وهو أظهر الاحتمالات**) طبعًا لم يقل: هو الأرجح، وإنما يقول: (**هو الأظهر**) بناءً على دلالة الظاهر، وسيعلل بعد قليل لِمَ قال: (**هو أظهر**)؟ وهذا تبع فيه الطوفي، وقبل الطوفي الموفق بن قدامة، فإنهم تبعوا فيه أن هذا هو الأظهر.

⅄ **لماذا هو الأظهر؟**

✍ **"إذ المألوف من تصرف الشرع مراعاةُ المصالح كلِّها".**

يقول: (**لأن المألوف من تصرف الشرع**) أنه يكون (**مراعاةً**) لجميع مصالح العباد، فيكون لمجموع المصالح، وخاصة إذا كان الوصف الذي أبداه المعترض فيه معنى المناسبة. وهذا هو الأصل أنه لا بد أنه غالب ما يكون فيه معنى المناسبة لأنه ليس طرديًّا محضًا، وحينئذٍ فالمناسبة فيها مصلحة، والمألوف من تصرفات الشارع أنها تكون مراعية لجميع المصالح، نعم قد يلغي بعض المصالح من باب تقديم بعض المصلحة على بعض؛ لجلب أعظم المصلحتين في سبيل إخفاء، أو في سبيل إلغاء أضعفهما.

ثم مثَّل لذلك بمثالٍ فقال.

✍ **"كمن أعطى فقيرًا قريبًا غلبَ على الظن إعطاؤه لسببين".**

يقول: إن الذي يُعطِي فقيرًا ويكون ذلك الفقير قريبًا؛ أي يكون ذا قرابةٍ للمعطي، فإنه يغلب على ظن الناس أنه أعطاه هذا المال لمجموع هذين المقتضيين:

- لكونه فقيرًا.
- ولكونه قريبًا.

لأن هذا الباذل للمال أعطاه لأجل المصلحتين معًا. هذا هو الظاهر من باب الظهور، وهذا الذي مشى عليه المصنف، وترتب على أنه أظهر الاحتمالات أمر سيذكره المصنف بعد قليل.

✍ **"ويلزم المستدلَّ حذف ما ذكره المعترض بالاحتراز عنه في دليله على الأصح".**

قبل أن نبدأ بما يتعلق بالتفريعات التي أوردها المصنف على ما يلزم المستدل من حذفه من الأوصاف سأذكر مثالًا أو مثالين فيما يتعلق بالاعتراض على استدلالٍ بالمعارضة.

۞**مثال ذلك**: وهذين المثالين سنكررهما في الإجابة إن شاء الله بعد ذلك.

لو أن أحد فقهاء الحنابلة ومن وافقهم من الجمهور استدل على مسألة أن المرأة إذا ارتدت تقتل خلافًا للحنفية؛ لأن الحنفية يرون أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل، وإنما يقتل الرجال المرتدون دون النساء المرتدات، لو أن المالكية أو الحنبلية أو الشافعية استدلوا على هذه المسألة فقالوا: إنها تُلحَق بالرجال؛ لأن العلة في القتل بالردة هو تبديل الدين. هذه هي العلة.

فجاء الحنفي فقال: إن هذه العلة معارضة، ولا تتعين علة تبديل الدين، بل إن هناك علةً أخرى غير هذه العلة وهي كون مبدِّل الدين رجل، فيكون مجموع العلة كونه رجلًا مبدل الدين؛ لأن المعنى المناسب فيها هو أن الارتداد عن الدين فيه تقوية للأعداء بزيادة عددهم وعتادهم، ووهنٌ في المقابلين حال الحرب والنكاية، ومعلومٌ أن المرأة لا تدخل في الحرب والنكاية، فإذن لا تكون كذلك، فهم يزيدون وصفًا آخر على الوصف الذي ذكره الجمهور. سنأتي كيف يمكن إلغاء هذا الوصف بعد قليل في كلام المصنف.

☼ **من الأمثلة أيضًا**: فيما لو استدل حنبليٌّ وغيره ممن وافقه في هذه المسألة من الجمهور: على أن أمان العبد يصح، فيقول: إن العبد يقاس على الحر في صحة أمانه؛ لأن العلة في صحة الأمان هي الإسلام والتكليف، فيأتي الحنفي الذي لا يصحح أمان العبد للحرب والمعاهد، فيقول: إن هناك علة زائدة على الإسلام والتكليف، وهو الحرية؛ لأن الحر متفرغٌ للنظر في مصالح الناس —هكذا يعللون، هذه هي المناسبة والمصلحة– فيقولون: إن الحر متفرغ للنظر في المصالح، فإذا أمَّن أحدًا فإنه نظرًا لهذه المصلحة العامة، بينما العبد فإنه مشغولٌ بخدمة سيده، فليس عنده الوقت الذي يقتضيه النظر في مصالح الناس، وبناءً على ذلك فإنهم يقولون: نزيد وصفًا على الوصف الذي ذكره الجمهور، فحينئذٍ لا يصح أمان العبد، فيرتبون على المعارضة في العلة المخالفة في الفرع المتنازع فيه بينهم وبين المستدل.

قال المصنف: (**ويلزم المستدل**) **هذه المسألة هي مسألة:**

هل يلزم المستدل أن يحترز عند ذكره للدليل عن الوصف الذي يبديه المعترض بسؤال المعارضة، ويكون احترازه ذلك بحذف بعض الأوصاف، أو لا يلزمه ذلك؟

يقول المصنف: (**ويلزم المستدل حذف ما ذكره المعترض**)؛ أي ما يذكره المعترض من الوصف الذي ادعى أنه مقتضٍ للحكم بالاحتراز عنه في دليله؛ يعني بمعنى أنه يحترز عن هذا الوصف عند ذكره الدليل.

قوله: (**على الأصح**) يعني على الأصح من قولي الجدليين.

☆ **والجدليون لهم في هذه المسألة قولان:**

• **القول الأول** الذي جزم به المصنف وصححه، وصححه قبله الموفق والطوفي: أنه يلزمه الاحتراز بحذف هذا الوصف الذي يورده المعترض.

• **والقول الثاني**: أنه لا يلزمه ذلك. وهذا القول الثاني رجحه الطوفي في شرحه، بينما في مختصره صحح ما ذكره المصنف وقد تبعه المصنف، لكن في الشرح رجع إلى أن ذلك لا يلزم؛ لأن قال: (**والأشبه أن الاحتراز لا يلزم**).

وعلى العموم من المهم أن نبين ما هو محل الخلاف في هذه المسألة؟

فقد ذكر الطوفي أن هذا الخلاف في هذه المسألة مبنيٌّ على الخلاف في مسألة الاحتراز عن صورة النقض. هكذا ذكر، مع أنه خالف التصحيح بين هذه المسألة وتلك المسألة، ففي بنائه هذه المسألة على تلك بعض التأمل.

"فإن أهمله وردَّ معارضة".

يقول: (**فإن أهمله**) أي أهمل المستدل الاحتراز عما يذكره المعترض من سؤال المعارضة، فإنه يرد يعني يصح للمعترض أن يورده سؤال معارضة عليه بعد ذكر المستدل دليله، وبناءً على ذلك

"فيكفي المعترض في تقريرها بيان تعارض الاحتمالات المذكورة".

قوله: (**فيكفي المعترض**)؛ أي إذا أورد المعترض اعتراضه بسؤال معارضة في الأصل أو في الفرع فإنه يكفيه أن يبين تعارض الاحتمالات الثلاثة السابقة وهو:

- أن يكون الحكم ثابتًا للعلة التي أوردها المستدل.
- أو يكون ثابتًا للعلة التي أوردها المعترض.
- أو أن يكون لمجموعهما ويسكت.

وقوله: (**يكفي**) يدلنا على أنه لا يلزمه أن يرجح أحد هذه الاحتمالات الثلاث فلا يقول: بل إن الصواب أن العلة معي؛ لأن المقصود إنما هو نقض، والاعتراض على دليل المستدل، وليس إثبات حكم للمعترض، كما أنه لا يلزمه أن يثبت أن العلة له ولا لمجموع الأمرين، فقط يكفي بيان وجود الاحتمالات الثلاثة.

"ولا يكفي المستدل في دفعها إلا بيان استقلال ما ذكره بثبوت الحكم".

بدأ يتكلم عن جواب المستدل على الاعتراض، فبدأ يذكر ما الذي يجيب به المستدل على المعترض بالمعارضة في الأصل؟

وقول المصنف: (**ولا يكفي المستدل في دفعها إلا بيان استقلال ما ذكره بثبوت الحكم**) يدلنا على أنه لا يتحقق الجواب إلا بذلك دون ما عداه؛ لأن هذا من صيغ الحصر وهو الإتيان بـ (**إلا**) بعد النفي، وبناءً على ذلك فإنه لا بد أن يبين استقلال ما ذكره؛ يعني العلة التي ذكرها هو، والمقتضي الذي ذكره هو فيبين أنه مستقلٌّ وحده دون أن تكون مع مجموع علة المعترض، فيثبت الحكم بها وحدها دون أي علةٍ أخرى.

ثم أورد المصنف ثلاثة أمورٍ بعد ذلك، هذه الأمور الثلاثة هي التي يثبت بها بيان استقلال علة المستدل بثبوت الحكم وهي أولًا:

"إما بثبوت عليَّةِ ما ذَكَرَه بنصٍّ، أو إيماءٍ ونحوه من الطرق المتقدمة".

➢ **الطريق الأول**: هو أن يستدل على العلة التي أوردها بأحد مسالك العلة التي سبق بيانها:

- إما بالنص.
- أو الإيماء.
- أو الإجماع.
- أو الدوران.

أو غير ذلك

- أو المناسبة.
- أو السبر والتقسيم.

وهكذا من الأمور الأخرى التي سبق ذكرها في مسالك العلة، وهذا معنى قوله: (**بثبوت علية ما ذكره**)؛ أي أن يثبت أن ما ذكره من علةٍ ثابتة بأحد مسالك العلة التي سبق الإشارة إليها.

☼ **من الأمثلة على ذلك**: في المثال الذي سبق معنا عندما قلنا: إن الحنفي يعترض على أن العلة ليست هي تبديل الدين، وإنما هي العلة مجموع تبديل الدين مع كونه رجلًا، فنقول: نثبت علة المستدل أو يجيب المستدل على اعتراض المعترض فيقول: أن النص قد دل على أن العلة هي تبديل الدين فقط في قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه**» و«**مَن**» اسم موصول بمعنى الذي يفيد العموم للذكر والأنثى باتفاقٍ كما سبق معنا في صيغ العموم، وحينئذٍ فنقول: إنه يشمل الذكور والإناث. وهذا من باب إثبات العلية بمسالك العلة.

الجواب الثاني☜

✍ **"أو ببيان إلغاء ما ذَكَره المعترضُ في جنس الحكم المختلف فيه، كإلغاء الذكوريَّة في جنس أحكام العتق".**

هذا هو الطريق الثاني أو الأمر الثاني الذي يرد به المستدل على الاعتراض بالمعارضة، وهو أن يبين المستدل إلغاء ما يذكره المعترض من الأوصاف سواءً المستقلة أو الزائدة على الأصل.

➤ **وكيف يكون ذلك؟**

بإثبات طرديتها. قال: (**ببيان إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلَف فيه**)؛ يعني بأن يثبت أنها طردية لا أثر لها لا في الوجود، ولا في العدم. لا في وجود الحكم، ولا في عدمه، وهذا معنى قوله: (**في جنس الحكم**) وليس في الفرع المتنازع فيه، وإنما في جنس الحكم (**المختلف فيه**) أي في غير المنصوص عليه؛ لأن المنصوص عليه وهو الأصل هذا يبنى عليه الحكم، لكن ينظر في الجنس الذي بُنِيَ عليه.

☼ **ومثَّل لذلك**: قال: (**كإلغاء الذكورية في جنس أحكام العتق**) فلو أن معترضًا في مسألةٍ تتعلق بالعتق زاد وصف الأنوثة، أو زاد وصف الذكورة، فنقول: إن وصف الذكورة هنا لا أثر له، فجنس أحكام العتق مثل السرايا، ومثل كون العتق في الكفارات لا يختلف فيه الذكر والأنثى، فالعتق في الذكر والأنثى سواء، ومثل ذلك أيضًا يقال في الغرة، في الكفارات، وفي غيرها من المسائل.

✍ **"أو بأن مثل الحكم ثبت بدون ما ذكره، فيدل على استقلال علة المستدل".**

هذا هو الطريق الثالث والأخير لبيان الرد على المعترض بسؤال المعارضة بأن يأتي المستدل فيقول: إن مثل الحكم المتنازع فيه، قوله: (**إن مثل الحكم**) يعني إن هناك فرعٌ آخر يشبه الفرع المتنازع فيه بين الخصمين (**ثبت**)؛ أي ثبت فيه الحكم الذي نقله المستدل (**بدون ما ذكره**)؛ أي بدون ما ذكره المعترض من علةٍ.

قال: (**فيدل على استقلال علة المستدل**) هذه تمامًا مثل النقض، كما قلنا: إن النقض هو وجود العلة بلا حكم، فمثل ذلك نقول هنا مثلها تمامًا.

✍ **"فإن بيَّن المعترض في أصل ذلك الحكم المدعي ثبوته بدون ما ذكره مناسبًا آخر، لزم المستدل حذفُه".**

هذا جوابٌ من المعترض على جواب المستدل الثالث، فإن جواب المستدل الثالث يذكر قياسًا لفرعٍ جديد لأنه قال: (**يذكر مثل الحكم**) هذا هو الفرع الجديد.

يقول: (**فإن بيَّن المعترض أصل ذلك الحكم المدعى ثبوته بدون ما ذُكِر**) يعني بدأ المعترض بالرد على رد المستدل على سؤال المعارضة التي أورده، فأبدى فيه مناسبًا آخر؛ يعني ذكر فيه مسلكًا من مسالك إثبات العلة وهو المناسبة، فذكر فيه مناسبًا آخر، قال المصنف: (**لزم المستدل حذفه**)؛ يعني يجب على المستدل أن يبطل هذه المناسبة بأي طريقٍ من طرق إبطال تلك المناسبة إما بالمنع أو بغيرها كالحذف ونحوه من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يُجِب رجعنا للمربع الأول، فأصبح هذا مثل سؤاله الأول في المنازعة في الفرع المتنازع فيه الأول.

✍ **"ولا يكفيه إلغاء كل من المناسبين بأصل الآخر؛ لجواز ثبوت حكمِ كل أصلٍ بعلةٍ تخصُّه؛ إذ العكسُ غيرُ لازمٍ في الشرعياتِ".**

هذه المسألة وهي قوله: (**ولا يكفيه إلغاء كل من المناسبين**) هذه متعلقة بقول المصنف: (**فيلزم المستدل حذفه**)؛ أي حذف ما ذكره المعترض من مناسب ونحوه.

أراد المصنف بهذه الجملة أن يبين أن بعض الجدليين ذكر جوابًا، وأن هذا الجواب ليس بصحيح، وذلك أن بعض الجدليين يقول: إنه يمكن المستدل أن يجيب عن جواب المعترض على جوابه على سؤال الاعتراض بأن يقول: إن كل واحدٍ من المناسبين المناسب الذي أورده المعترض، والمناسب الذي أوردته ملغيٌّ بالأصل الآخر، وحيث كان ملغيًّا بالأصل الآخر فإنه تسقط المعارضة من الأصلين معًا:

- من الأصل الذي أوردته أنت أيها المعترض في سؤالك الأول.
- ومن الأصل الذي أوردته أنا في إجابتي على سؤالك.

فحينئذ فتعارضا فتساقطا، فيبقى دليلي الأول الذي أوردته وهو دليل المستدل سالمًا عن المعارضة.

هذا جواب لبعض الجدليين، وهو جواب شكلي؛ ولذلك يقول المصنف: أنه غير صحيح، وهذا معنى قوله: (**ولا يكفي إلغاء كل من المناسبين بأصل الآخر**).

إذ المناسبين المراد بهما، يجب أن نعرف المناسب الذي أورده المعترض، والمناسب الذي أورده المستدل في الرد على المعترض.

وعلل: لأنه لا يكفي ذلك قال: (**لجواز ثبوت كل أصلٍ بعلةٍ تخصه**)، فيكون هذا مبني على أن الحكم الواحد قد تتعدد علله، فيكون الحكم الواحد يثبت لأكثر من علة مثل القتل يجب للقصاص، ويجب للحرابة، ويجب للزنا على المحصن ونحو ذلك، فتكون لكل واحد علة مستقلة، فلا نقول: إنها متعارضة لذلك.

ثم قال المصنف: (**إذ العكس غير لازمٍ في الشرعيات**) (**العكس**) هو عكس العلة؛ (**إذ عكس العلة**) مراده بالعكس؛ أي عكس العلة.

(**غير لازمٍ في الشرعيات**) قوله: (**في الشرعيات**) أي في العلل الشرعية، وهذا شبه اتفاق بين الأصوليين على أن العكس في الجملة يعني ليس دائمًا، ليس بلازم.

✍**"وإذا ادعي المعترض استقلال ما ذكره مناسبًا، كفى المستدلَّ في جوابه بيان رجحان ما ذكره هو بدليلٍ، أو تسليمٍ".**

عندما ذكر المصنف المعارضة في الأصل قلت لكم: **إن المعارضة في الأصل تنقسم إلى قسمين:**

- أن يذكر المعترض وصفًا زائدًا.
- وإما أن يذكر المعترض وصفًا مستقلًّا.

⇦ الأجوبة الثلاثة المتقدمة كلها فيما إذا كان المعترض قد ذكر وصفًا زائدًا.

⇦ وأما إذا كان المعترض قد ذكر وصفًا مستقلًّا فإنه سيأتي جوابها بعد قليل.

ولذلك التقسيم الثنائي للمعارضة في الأصل أنها قسمين مهمة لفهم كلام المصنف هنا، فذكرها في البداية مناسب، ولكن المصنف لم يذكرها تبعًا للأصل كما قلت لكم، فإن المصنف –وكررتها أكثر من مرة– هذا الباب بالكامل نقله بحروفه من الطوفي، ووقع في الأخطاء التي وقع فيها الطوفي تمامًا. فقط هذا الباب، وربما يأتي أو مر معنا باب أو مسألة أو مسألتان نقلها بالنص.

يقول المصنف: (**وإذا ادعى المعترض استقلال ما ذكره مناسبًا**) يعني أنه عارض في الأصل وكان الوصف الذي أورده ليس من باب الوصف الزائد الذي يتركب منه العلة، وإنما هو وصفٌ مستقل.

➤ **كيف يكون جوابه؟**

قال المصنف: (**كفى المستدل في جوابه**)؛ أي في جوابه عن هذا الاعتراض بسؤال معارضة بالأصل بيان رجحان ما ذكره هو؛ أي ما ذكره هو من علةٍ، ذكر علةً على سبيل الانفراد هذا معنى (**ما ذكره هو**).

قال: (**بدليلٍ أو بتسليم**) (**بدليلٍ**) بأن يذكر دليلًا يدل على رجحان ما ذكره.

والأدلة التي تدل على الترجيح سيأتينا إن شاء الله في التعارض بين العلل التي إذا تعارضت بأيها يرجح؟

☼ **فمثلًا من الترجيحات المشهورة عندهم**: أن العلة المتعدية راجحةٌ على العلة القاصرة إذا تعارضت علتان، وهكذا سيأتي إن شاء الله مبحث في التعارض إن شاء الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

قال: (**أو بتسليم**) يعني بتسليمٍ من المعترض بأن يقول له المعترض: سلمت لك بذلك.

✍ **"وأما في الفرع"**.

(**أما في الفرع**) هذا النوع الثاني من أنواع المعارضة وهو المعارضة في الفرع، وهو

✍ **"بذكر ما يمتنع معه ثبوت الحكم فيه"**.

هذا هو تفسير المعارضة في الفرع هو أن يذكر المعترض في الفرع الذي قاس عليه المستدل ما يمنع معه ثبوت الحكم، (ما يمنع معه) يذكر شيئًا (يمتنع معه ثبوت الحكم في ذلك الفرع المتنازع عليه، ويكون ذلك بأمور:

- **أولها**

✍ **"إما بالمعارضة بدليل آكد من نصٍّ أو إجماع، فيكون ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار كما سبق"**.

➢ الصورة الأولى من (**المعارضة في الفرع المعارضة بدليلٍ آكد**).

وقوله: (**آكد**) يعني أقوى من الدليل القياسي الذي استدل به، وذكر الأدلة التي تكون أقوى من القياس وهي النص والإجماع، فإنهما أقوى.

☼ **مثال ذلك**: عندما يأتي الشخص مثلًا وإن كان الحديث هذا لا يصح، لكن هكذا يوردونه في كتب الجدل، يقول: لو أن قائسًا فقال: إن العلة في قتل المرتدة هي تبديل الدين، فيأتي الحنفي فيقول:

إن هذا معارضٌ بالحديث المروي «**نُهِيت عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ**» فيجيب طبعًا المستدل يقول: هذا الحديث لا ثبوت له، وأنه غير صحيح.

قال: فيكون ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار كما سبق؛ لأنه من باب معارضة القياس بالنص، وقد مر معنا في ثاني الأسئلة وهو فساد الاعتبار، وهو أن يكون القياس في مقابلة النص.

"وإما بإبداء وصفٍ في الفرع مانعٍ للحكم فيه أو للسببيَّةِ".

هذا النوع الثاني من أنواع المعارضة في الفرع: وهو أن يبدي المعترض وصفًا في الفرع؛ يعني شيئًا صفةً في الفرع تكون مانعًا للحكم فيه؛ أي تمنع ثبوت الحكم في ذلك الفرع.

(**أو للسببية**)، قوله: (**أو للسببية**) بمعنى: أو يمنع كون ذلك الوصف سببًا لثبوت الحكم.

"فإن منع الحكم احتاج في إثبات كونه مانعًا إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصلِ، وإلى مثل علته في القوة".

إذن المانع الذي يكون في المعارضة نوعان:

- مانعٌ للحكم.
- ومانعٌ للسببية.

بدأ أولًا بمانع للحكم، فقال: (**فإن منع الحكم**) هذه هي الحالة الأولى بأن يدعي المعترض كون الوصف المعترض به مانعًا للحكم.

☼ **مثل**: أن يأتي مستدل يستدل لعدم رفع اليدين في تكبيرات الانتقال، يقول: لا ترفع اليدين في تكبيرات الانتقال، فيقول: إن تكبير الانتقال تكبيرٌ واجبٌ، فلا يُشرع فيه رفع اليدين كالتكبير للسجود، عندما طبعًا يتكلم عن سائر التكبيرات غير التكبير للسجود مثلًا، فيأتي المعترض عليه فيقول: إن التكبير واجب، صحيح، ولكنه يُشرَع فيه رفع اليدين كتكبيرة الإحرام. فهذا من باب منع الحكم، فقد منع الحكم وهو عدم مشروعية رفع اليدين، وقاسه على أصلٍ ثانٍ.

قال: (**احتاج في إثبات كونه مانعًا**)؛ أي مانعًا للحكم (**إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكم من العلة والأصل**)؛ بمعنى لا بد أن يكون الأصل الذي منع به المعترض الحكم مثل الأصل الذي أورده المستدل مثله تمامًا، وكذلك العلة يجب أن تكون مثله، **فالأصل هنا في المثال السابق** أنه تكبيرٌ

واجبٌ، فالأصل هو الوجوب وجوب التكبير، وأصل المعترض كذلك وهو وجوب التكبير، والعلة بينهما هو الشبهية في الفعل.

(**وإلى مثل علته في القوة**)؛ يعني لكي يكون المعارضة في درجته ولا يُقدم عليه، ولا يقدم العلة القوية على العلة الضعيفة.

✍ **"وإن منَع السببيَّةَ، فإن بقي معه احتمال الحكمة ولو على بعدٍ لم يضر المستدلَّ".**

هذه الحالة الثانية: وهو أن يمنع المعترض السببية بأن يبدي وصفًا يكون يمنع به الوصف الذي علل به المستدل في دليله.

☼ **ومثاله**: هو المثال المشهور في قتل المرأة المرتدة عندما يأتي الحنبلي فيقول: إنها تقتل كالرجل كقياس على الرجل لكونها بدلت دينها فالعلة هي تبديل الدين.

فيأتي الحنفي فيعترض فيقول: إنها أنثى ويغير الحكم فيقول: فلا تقتل كالكافرة الأصلية، فيكون هنا قد منع الحكم وهو القتل لأجل منع السببية وهو تبديل الدين، فبيَّن أن تبديل الدين وهي العلة التي أوردها المستدل لا تصلح أن تكون سببًا لقتل المرأة، بل لا بد أن يكون لها سببٌ آخر.

✍ **"لم يضر المستدلَّ، لإلفنا من الشرع اكتفاءه بالمظنة، ومجرد احتمال الحكمة، فيحتاج المعترضُ إلى أصلٍ يشهد لما ذكره بالاعتبار".**

قال المصنف: (**فإن بقي معه**) شرع المصنف ببيان الأحوال عند الاعتراض بإبداء وصفٍ يمنع السببية فبيَّن حالتين:

➢ **الحالة الأولى**: إذا كان الوصف الذي أبداه المعترض يمنع سببية الوصف الذي علل به المستدل مع بقاء احتمالٍ لوجود حكمةٍ في وصف المستدل مع ما أبداه المعترض.

➢ **والحالة الثانية التي سيوردها بعد ذلك**: ألا يبقى مع الوصف احتمال الحكمة.

⇦ **الاحتمال الأول**: أن يبقى معه احتمال الحكمة.

⇦ **والحالة الثانية**: ألا يبقى احتمال حكمةٍ في الوصف الذي أبداه المستدل.

بدأ بالاحتمال الأول: قال: (**فإن بقي معه**)؛ أي بقي مع الوصف الذي أبداه المعترض (**احتمال الحكمة**)؛ أي احتمال حكمةٍ في الوصف الذي أبداه المستدل (**ولو على بعدٍ**)؛ أي ولو كان الاحتمال

فيه بعيدًا قال: (**لم يضر المستدل**)، قوله: (**لم يضر المستدل**)؛ أي أنه لا يلزمه الإجابة عليه؛ لوجود الحكمة ما زالت باقية. هذا معنى قوله: (**لم يضر المستدل**).

قال: (**لإلفنا من الشرع اكتفاءه بالمظنة**)، قوله: (**اكتفاءه بالمظنة**)؛ أي بمظنة الحكمة، وحينئذٍ فإن الوصف يكون مظنة الحكمة.

قال: (**لاكتفائه بالمظنة، ومجرد احتمال الحكمة**) فيحتاج المعترض حينئذٍ إلى أصلٍ يشهد لما ذكره.

قوله: (**فيحتاج المعترض**) هذه معطوفة على قول المصنف: (**لم يضر المستدل**) كأنه قال: لم يضر المستدل بدون أن يبدي المعترض أصلًا فيحتاج المعترض إلى إبداء أصلٍ يشهد لما ذكره؛ أي يشهد للوصف الذي أبداه اعتراضًا على الوصف الذي ذكره المستدل (**بالاعتبار**)؛ أي يشهد له بالاعتبار ليكون حينئذٍ مقدمًا على وصف المستدل.

✍ "وإن لم يبق لم يحتج إلى أصلٍ؛ إذ ثبوت الحكم تابعٌ للحكمة وقد عُلِمَ انتفاؤها".

قوله: (**وإن لم يبقَ**) هذه هي الحالة الثانية، وذلك إذا كان الوصف أبداه المعترض يمنع سببية الوصف الذي ذكره المستدل بحيث لا يبقَ للوصف الذي ذكره المستدل لا يبقى له حكمةٌ مطلقًا، وهذا معنى قوله: (**وإن لم يبق**).

قال: (**لم يحتج**)؛ أي لم يحتج المعترض إلى أصلٍ يشهد له بالاعتبار، وعلل ذلك قال: (**إذ ثبوت الحكم تابعٌ للحكمة، وقد عُلِمَ انتفاؤها**) بذكر العلة التي أبداها المعترض.

✍ "وفي المعارضة في الفرع ينقلب المعترض مستدلًّا على إثبات المعارضة، والمستدلُّ معترضًا عليها بما أمكن من الأسئلة".

هذا جملة سهلة جدًّا تبين لنا على أن المعارضة في الفرع تكون الإجابة فيها كحال الاعتراض على الأدلة، فيقول: (**ينقلب المعترض مستدلًّا على إثبات المعارضة**) كأنه مستدل، فيأتي بالأدلة التي تدل على ذلك، (**ثم ينقلب المستدل معترضًا عليها بما أمكنه من الأسئلة**) فترد جميع الأسئلة الاثني عشر التي أوردها المصنف.

✍ "العاشر: عدم التأثير".

هذا هو السؤال العاشر من الأسئلة التي تتجه للعلة خاصة وهو: (عدم التأثير).

وعدم التأثير هذا من الأدلة الخاصة بالقياس، ولا يَرِدُ على غيره من الأدلة؛ لأن التأثير من مسالك العلة. وذكر بعض الأصوليين أن سؤال عدم التأثير يعود إلى مجموع المنع والمعارضة معًا.

وسؤال عدم التأثير كذلك ذكر أيضًا بعض الأصوليين: أنه عكس النقض؛ لأن النقض وجود الحكم بغير علة.

✍ **"وهو: ذكر ما يستغني عنه الدليلُ في ثبوت حكم الأصل".**

هذا هو تعريفه، قال: **(وهو ذكر)** بأن يذكر يعني المعترض **(ما يستغني عنه الدليل في ثبوت حكم الأصل)** معنى ذلك أن المعترض عِند سؤاله بعدم التأثير يذكر أوصافًا في علة الأصل التي أوردها المستدل، ويقول: إن هذه الأوصاف مستغنى عنها في الحكم؛ أي في حكم الأصل، وسبب الاستغناء عنها:

⇦ إما لكونها طردية لا أثر لها كما سيأتي بعد قليل.

⇦ أو لأنه ثبت الحكم في الأصل بدون وجودها، وسيذكر المصنف السببين بعد قليل.

✍ **"إما لطرديته".**

هذا هو السبب الأول الذي يكون لأجل التأثير وهو الطردية؛ بمعنى أن المعترض لا بد أن يقول: أنه طرديٌّ، **ومعنى كونه طردي** أي أنه وجوده وعدمه سواء، فلا أثر لوجوده في وجود الحكم، ولا أثر لانتفائه في انتفاء الحكم، ومثَّل لذلك فقال:☟

✍ **"نحو صلاةٌ لا تقصر، فلا يُقدم أذانها على الوقت كالمغرب؛ إذ باقي الصلوات تُقصر فلا تُقدَّم على الوقت".**

هذا مثال قال: **(نحو)** هذا المثال لدليل مع الاعتراض عليه. هذا الدليل يورده الحنفي للاستدلال على أن الأذان الأول لصلاة الفجر لا يشرع، فيقول: إن صلاة الفجر صلاةٌ لا تقصر لأنها ركعتان، وصلاة الركعتين لا تقصر، **(فلا يُقَدَّم أذانها على الوقت كالمغرب)** الحكم هو عدم تقديم الأذان على الوقت، والأصل المقاس عليه هو المغرب، بينما الوصف الذي ذكره هو كونها صلاةٌ لا تقصر، فهو مكونٌ من أمرين:

- كونها صلاةً.
- وكونها لا تقصر.

فيأتي المعترض فيعترض على ذلك ويجيب على استدلاله، فيقول: إن الوصف الذي ذكرته وهو عدم القصر وصفٌ طردي لا أثر له لا في الوجود، ولا في العدم.

قال: (**إذ باقي الصلوات تُقْصَر، ولا يُقَدَّم على الوقت**)؛ أي لا يقدم الأذان فيها على الوقت.

إذن هنا انتفت العلة، ومع ذلك الحكم موجود وهو عدم التقديم، فدل على أن هذا الوصف وصفٌ طردي، وحينئذٍ نقول: إن هذا الوصف غير مؤثر في الحكم. هذا السبب الأول.

السبب الثاني من أسباب عدم التأثير:

"أو لثبوت الحكم بدون شرطه".

وهذا هو السبب الثاني ويسميه العلماء: بعدم التأثير في الأصل.

- **النوع الأول: يسمونه عدم التأثير في الوصف.**
- **وهذا يسمونه بعدم التأثير في الأصل.**

⇦ **هذا النوع وهو عدم التأثير في الأصل**: قال: (**لثبوت الحكم بدون شرطه**)؛ بمعنى أن يأتي المعترض فيقول: إن الوصف المذكور في دليل المستدل يمكن الاستغناء عنه، ويثبت الحكم بدونه -شوف كيف- يثبت الحكم بدون، ليس لكونه طرديًّا، وإنما لكونه ممكن أن يثبت الحكم بدون.

ومثَّل لذلك فقال:

"كالبيع بدون الرؤية، فلم يصح بيعه كالطير في الهواء، فإن بيع الطير في الهواء ممنوع وإن رُؤي".

هذا الدليل الذي أورده المصنف ابتداءً هو دليل من يقول: أن بيع الغائب لا يصح وهو المذهب وقول الجمهور، فيقولون: إن بيع الغائب لا يصح قياسًا على بيع الطائر في الهواء، والعلة بينهما قالوا: لأنه بيعٌ بدون رؤية فلا يصح بيعه. هذا هو الحكم أنه لا يصح.

إذن فقوله: (**البيع بدون رؤية**) هذه هي علة.

وقوله: (**لا يصح بيعه**) هذا هو الحكم الموجود في الأصل ونُقِلَ للفرع، والأصل هو الطير في الهواء، والفرع هو بيع الغائب الذي لا يُرَى.

فيأتي المعترض فيقول: أعترض بعدم تأثير الوصف، فإن الوصف المذكور هو أنه بيعٌ بدون رؤية، ويمكن أن يثبت الحكم في الأصل بالنص وإن كانت وُجِدَت الرؤية، (**فإن بيع الطير في الهواء ممنوع**)؛

أي لا يصح، (**وإن رؤي**)؛ أي وأن رؤي الطير؛ فدل على أن القيد الذي ذكرته وهو بدون رؤيةٍ لا يصح، وحينئذٍ فإن هذا الدليل لا يصح.

"نعم إن أشار بذكر الوصف إلى خلوّ الفرع من المانع، أو اشتماله على شرط الحكم دفعًا للنقض جاز، ولم يكن من هذا الباب".

يقول: إن من الاعتراض على الأصل بذكر الوصف الذي قد يوجد الحكم بدونه قد يكون هذا الوصف إنما جيء به لما ذكرناه في باب النقض، وهو أنه يكون احترازًا من باب النقض، النقض إما لفوات شرط، أو لوجود مانع.

فقال المصنف: (**نعم إن أشار**)؛ أي إن أشار المستدل في دليل بذكر الوصف الذي اعترض عليه إلى خلو الفرع من المانع، أو على اشتماله على شرط الحكم دفعًا للنقض الذي تقدم الإشارة إليه جاز، يجوز ذلك (**ولم يكن من هذا الباب**)، أي فلا يلزم هذا الاعتراض، ولا يلزمه الإجابة عنه؛ لأنه يذكر أنني قصدت من ذكر هذا الوصف خلو الفرع من مانع، أو قصدت اشتماله على شرطٍ في الحكم.

"وإن أشار الوصف إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم جاز، إن لم تكن الفتيا عامة، وإن عمَّت لم يجز؛ لعدم وفاء الدليل الخاص بثبوت الحكم العام".

هذه المسألة قد تكون فيها شبه من السابقة أو مقابلة لها.

يقول المصنف: (**وإن أشار الوصف**)؛ يعني لو أن متكلمًا ذكر وصفًا، وكان ذلك المتكلم إما مفتيًا، أو فقيهًا يكتب في كتابٍ، أو نحو ذلك (**إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم**)، معنى قوله: (**إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم**)؛ يعني أن الوصف الذي ذكره المستدل في العلة يشير فيه المستدل إشارةً فقط ليس نصًّا إلى أن الدليل ليس على عمومه، بل لا بد من زيادة قيد.

يقول المصنف: (**يجوز ذلك إن لم تكن الفتيا عامةً، وإن عمَّت لم يجز لعدم وفاء الدليل الخاص بثبوت الحكم العام**). يبين المصنف في هذا الكلام أن الحكم يختلف باختلاف الجواب:

⇦ فتارةً يكون الوصف هذا الذي ذُكِر مذكورٌ في جوابٍ أو فتيا عامة لعموم الناس، وليس لآحاد الناس.

⇦ وتارةً يكون ذلك الوصف مذكورًا في جوابٍ أو في فتيا ليست عامة، وإنما مذكورةٌ لبعض الناس دون بعضهم، فيختلف الحكم بينهما على حالتين:

- بدأ بالحالة الأولى قال: (**إن لم تكن الفتوى عامة**)؛ يعني لو أن الفتوى لم تكن عامة بأن كانت خاصة لبعض الناس، فسأله في مسألةٍ فأجابه بجوابٍ أعم من سؤاله، فهل يصح ذلك أم لا؟

ذكر المصنف أنه يصح. وهذا ما جزم به المصنف وسبقه إلى ذلك أبو البركات، والموفق، وأبو محمد البغدادي الفخر إسماعيل، والطوفي، وابن مفلح، وكثيرٌ من الحنابلة، بل نُسِبَ لأكثر الفقهاء والجدليين، ويقابل قولهم ذلك قول بعض الجدليين كأبي بكر بن فورك وغيره: أنه لا يصح، بل يجب أن يطابق الجواب السؤال.

قوله: (**وإن عَمَّت**)؛ أي وإن كان الجواب أو الفتيا عامًّا لعموم الناس لم يَجُز؛ أي لم يجز ذلك، بل لا بد أن يذكر اختصاص الحكم بذلك، فلا بد أن يذكر القيود المتعلقة به.

قال: (**لعدم وفاء الدليل الخاص بثبوت الحكم العام**).

❑ **هنا فائدة على ذكر الأمثلة أذكرها بسرعة:**

بالنسبة لأسئلة الاعتراضات ذكر بعض فقهاء الحنابلة: أن كتب الأصول وكتب الجدل قد تخلو من ذكر الأمثلة، بل إن بعض كتب الجدل لا يوردون إلا مثالًا واحدًا، ويكررونه على جميع الأسئلة، **فعلى سبيل المثال:** الكتاب الذي نقضه الشيخ تقي الدين وهو كتاب [الفصول] للنسفي أوردوا مثالًا واحدًا وهو زكاة الحلي المستعمل هل تجب أم لا؟ وأورد عليه جميع الأسئلة، وبعض كتب الجدل تورد مثال قتل المرتدة ويكررونه، وبعضهم يورد مسألة القتل بالمثقَّل ونحوه، ويوردون عليه جميع الأسئلة.

وأما أحسن الكتب التي عنيت بذكر الأمثلة فقد ذكر الطوفي أن أحسن الكتب التي عُنِيَت بذلك هي كتاب [التعليقة] لابن المني من الحنابلة، يقصد **من كتب الحنابلة** أنها من أجودها. هذا الكتاب، ثم ذكر كتبًا أخرى لغير الحنابلة.

قال: وأما تعليقة القاضي أبي يعلى، وتعليقة تلامذته كـ[الانتصار] لأبي الخطاب وكتب ابن عقيل كـ[الكفاية] وغيره، فقال: يوجد فيها بعض تطبيقات هذه الأسئلة، وليست مرتبةً ككتاب ابن المني، وقد أثنى على كتاب ابن المني [التعليقة] ثناءً يدل على أنه..، طبعًا ابن المني له كتاب في الجدل، وله قواعد في الجدل متميزة جدًّا أبو الفتح بن المني اسمه، وطبعًا هو شيخُ شيخِ الموفق ابن قدامة فيما يظهر لي، أو أنه شيخه مباشرة، نعم هو شيخه، وهو شيخُ شيخِ المجد ابن تيمية أو أني نسيت يعني في قضية المشيخة هذه وَهِمت الآن.

فابن المني له هذان الكتابان العظيمان، لكن هما فُقِدَا للأسف، وفيهما علمٌ عظيم، وخاصة [التعليقة] ففيها فقهٌ وتطبيقٌ للأسئلة عليها.

☼ **من الأمثلة على المسألة التي ذكرناها قبل قليل**: يقول: لو أن فقيهًا مالكيًّا سئل.

طبعًا قبل أن نبدأ: المالكية عندهم أنه يشترط لصحة زواج المرأة أنه لا بد من إيجاب الولي ويستثنون حالةً، كما أن الحنابلة يستثنون حالةً.

- الحنابلة يستثنون حالة وهي إذا لم يكن لها وليٌّ بترتيب الأولياء، ولم يوجد سلطان، ولا ذو سلطانٍ، ولا رجلٌ من المسلمين جاز لها أن تزوج نفسها.

- وكذلك المالكية يجوزونه ولكن يقولون، أو في قولٍ عند المالكية أنهم يقولون: يجوز إذا كانت المرأة -بتعبيرهم هم- دنيئةً لا شريفةً. هكذا يقولون، **وقصدهم بالدنيئة** يعني التي ليس يستعيب أهلها من زواجها من أي أحدٍ من الناس. هذا مرادهم.

فلو أن مالكي سئل: هل يجوز للمرأة أن تزوج نفسها؟ فأجاب فقال: نعم، فسئل: ما العلة في ذلك؟ فقال: لأن عامة الناس أكفاءٌ لها. هذا هو تطبيق كلامنا، لما نقول: إنه جوابٌ لخاص وليس لعام، فحينئذٍ لا بد أن يذكر الوصف ولا يقتصر ذلك، وأما إذا كان جوابًا لخاص فإنه يجوز.

✍ **"الحادي عشر".**

أي السؤال الحادي عشر.

✍ **"تركيب القياس من المذهبين".**

قوله: (**تركيب القياس من المذهبين**) المراد ب(**المذهبين**) أي مذهب المستدل، ومذهب المعترض معًا. وهذه مبنية على المسألة التي ذكرناها قبل بضعة دروس وهي مسألة القياس المركب، وهذا السؤال لا يرد إلا على القياس المركب دون ما عداه.

ووجه ذلك: أن يقول المعترض: العلة عندي في حكم الأصل كذا، فإن وافقت عليها امتنع القياس، فيكون من باب القياس المركب.

✍ **"نحو قوله في البالغة: أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمسة عشر؛ إذ الخصم يمنع تزويجها نفسها لصغرها، لا لأنوثيتها، ففي صحة التمسك به خلاف".**

(**نحو قوله**) هذا هو المثال، وهذا الدليل الذي أورده المصنف الآن هو دليل الحنبلي وغيره الذين يشترطون الولي في النكاح، فقال: (**نحو قوله في البالغة**)؛ أي في المرأة البالغة سواءً كانت بكرًا أو ثيبًا هي (**أنثى، فلا تزوج نفسها كابنة خمسة عشر**) فالأصل المقاس عليه بنت الخامسة عشر سنة، فإنها عند الفريقين عند الحنفية، وعند جمهور لا يجوز لها أن تزوج نفسها. هذا هو الأصل المتفق عليه بين الطرفين، والعلة عند الجمهور أنها أنثى، فعللوا بالأنوثة، والحكم: (**لا تزوج نفسها**) فالمتفق عليه بين الخصمين: بنت الخامسة عشر لا تزوج نفسها، وقاس الجمهور عليها من كانت أكبر من ذلك سنًّا كأن تكون بنت عشرين ونحو ذلك.

قال المصنف: (**إذ الخصم يمنع**)؛ أي يعترض على هذا القياس يمنع تزويجها نفسها لصغرها لا لأنوثتها، وذلك أن الحنفية يرون أن بلوغ الأنثى طبعًا إن لم ترَ علامة الاحتلام أو الحيض، أو الحمل، فيكون بإتمامها سبع عشرة سنة، وهذا قول أبي حنيفة المنصوص عنه، وقيل أكثر من ذلك، وقيل غير ذلك من أقوال، وأما الذكر عندهم فيكون بلوغه إن لم يرَ علامةً من علامات البلوغ كالاحتلام ونحوه فيكون ببلوغه ثمانية عشر سنة.

قال: (**إذ الخصم يمنع تزويجها نفسها وهي بنت خمس عشرة**) يمنع تزويجها (**لا لأنوثتها**) لا لكونها أنثى، (**وإنما لكونها صغيرة**)، فحينئذٍ يعترض فيقول: هذا القياس مركب، أنا علتي تختلف عن علتك، نعم، أوافق في الأصل لكن لعلةٍ مختلفة.

قال: (**ففي صحة التمسك به**)؛ أي في صحة التمسك بهذا السؤال وهو سؤال تركيب القياسين من المذهبين ويسميه بعض الجدليين بسؤال التركيب والتعدية ففيه خلافٌ وهما قولان:

أطلق المصنف الخلاف:

- قيل: يصح التمسك به.
- وقيل: لا يصح.

✍ **وتوسط الطوفي في كتابه [الجدل] فقال**: "الحق أنه متى أفاد ظنًّا معتبرًا صح وقُبِل وانتفع به الناظر والمناظر معًا". وهذا الحقيقة الرأي من الطوفي في كتاب [الجدل] وسطٌ بين الأقوال في المسألة.

✍ **"الثاني عشر: القول بالموجب".**

هذا القول، أو السؤال الأخير من الأسئلة التي أوردها المصنف وهو (**القول بالموجَب**) بفتح الجيم؛ لأنه يصح بكسر الجيم، وبفتحها.

- فإن كسرتها فإنه يذهب لجميع الأدلة.
- وإن فتحتها فإنه يكون بما أوجبه دليل المستدل واقتضاه. وهذا أولى من أن يكون متجهًا للدليل، فيكون حينئذٍ متجهًا للقياس.

(**القول بالموجب**) هذا دليلٌ:

- قيل: أنه لا يعود للمعارضة كما قال الخطاب في حاشيته على شرح المحلي.
- وذكر الطوفي في كتاب [الجدل]: بل أنه عائد للمنع وليس للمعارضة.
- ونقل بعض الأصوليين كالنيلي فيما أظن: أن القول بالموجب هو عائدٌ لفساد الوضع.

بدأ بتعريفه فقال:

"وهو: تسليم الدليل مع منع المدلول، أو تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف".

أورد المصنف هنا تعريفين للقول بالموجب، وهذان التعريفان الذي أوردهما على سبيل التخيير.

- فظاهر كلام المصنف أن التعريفين كلاهما صحيحٌ وسالم، وهذه هي طريقة الطوفي، فإن الطوفي لم يرجح بين التعريفين.
- وكذلك ممن قال: "**إنه لا ترجيح بين التعريفين**" المرداوي في شرحه، **فإن المرداوي قال**: "إن معنى التعريفين متقارب ولا فرق بينهما".
- بينما رجح جماعة من الأصوليين كالكناني العسقلاني والجراعي التعريف الثاني؛ لأن الثاني أظهر، إذ التسليم من المعترض إنما هو لمقتضى الدليل لا للدليل؛ ولذلك قلنا: إنه القول بالموجَب، ولم نقل: إنه القول بالموجِب. وهذا متقارب، ولكن بما أننا نتكلم عن المقتضي فيكون حينئذٍ التعريف الثاني قد يكون أقرب والعلم عند الله.

"وهو آخر الأسئلة".

قوله: (**وهو آخر الأسئلة**) معنى ذلك يعني أن الأسئلة التي سبق ذكرها آخرها في الورود هو هذا، لا أنه آخرها على سبيل الحصر، وإنما آخرها في الورود هذا مراده بقوله: (**آخر الأسئلة**).

وعدُّهَا آخر الأسئلة هذا جزم به جماعة كالموفق والطوفي، وابن مفلح، وكثيرون، وابن المني كذلك.

➤ويترتب على كونه آخر الأسئلة ماذا؟

✍ "وينقطع المعترض بفساده".

قال: (**وينقطع المعترض بفساده**)؛ يعني أن المعترض إذا سأل هذا السؤال وهو القول بالموجب فتبين فساد قوله، فإنه ينقطع تمامًا، وليس له أن يسأل بعد ذلك أي سؤال.

✍ "والمستدل بتوجيهه".

أي وينقطع المستدل بتوجيه المعترض لهذا القول، أو لهذا السؤال بالموجب، إذن وقوله: (**والمستدل**)؛ أي وينقطع المستدل (**بتوجيهه**)؛ أي بتوجيه المعترض لهذا السؤال.

✍ "إذ بعد تسليم العلة والحكم لا يجوز له النزاع فيهما".

قال: (**إذ بعد تسليم العلة والحكم**)؛ لأن المعترض سلم بالعلة والحكم، فإنه يقول: أنا أسلم بالدليل، ولكني أخالف في محل النزاع، فهو سلَّم بالعلة والحكم، وإنما نازع في محل النزاع، فإنه إذا سلم بهما لا يجوز له أن يسأل بعد ذلك أي سؤال آخر لا من باب المعارضة، ولا من باب أيضًا المطالبة، ولا من باب النقض، ولا غير ذلك من الأسئلة.

✍ "ومورده إما النفي نحو قوله في القتل بالمثقل".

قول المصنف هنا: (**ومورده**) أي تقسيم القول بالموجب، فبيَّن أنه ينقسم إلى قسمين:

- إما أن يكون محله منفيًّا.
- وإما أن يكون محله مثبتًا.

أريدك أن تنتبه معي قليلًا: هذا التقسيم أورده المصنف ولم يسبق له من الأصوليين إلا الطوفي وحده، ولا يوجد في أي من كتب الأصوليين، ولذلك قلت لكم: إن المصنف في هذا الباب وحده تابع الطوفي تمامًا حتى فيما تفرد به وأغرب، ولا يوجد..، أنا بحثت هذا التقسيم من أين أخذه الطوفي؟ لم أجد ذلك في كتابٍ من الكتب التي رجع إليها الطوفي، والطوفي ذكر أغلب الكتب التي رجع إليها في آخر شرحه لـ[الروضة]، ثم تبيَّن أن الطوفي قد أخطأ في ذلك لأنه رجع عنه.

فإن الطوفي ذكر في شرحه قال: "**أما تقسيمي أنا**". هذا كلام الطوفي وليس أنا، يقول: "**أما تقسيمي أنا له** -أي لسؤال القول بالموجب- **إلى نفيٍ وإثبات فلأني ظننت أن ذلك هو مقصود التقسيم، ورأيت المثال على وفقه في أصل المختصر** -يعني الروضة- **أعني أنه منقسمٌ إلى نفي كما في**

مثال القصاص، وإلى إثباتٍ كما في مثال الزكاة، فقوي الظن بذلك، ولم أكن عند الاختصار تأملته في كتب الأصول". هذا الكلام منه يقول: أنا أخطأت وتبين لي خلاف ذلك، فرجعت عنه، ولكنه لم يصحح مختصره لأجل أن مختصره قد انتشر بين الناس، فقال: أصححه في الهامش لكونه قد انتشر واشتهر كما هو معلوم، وهذا الرجوع للأصل دون الرجوع لهامشٍ أوقع ابن اللحام -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذا الخطأ وهو متابعته لهذا.

❑ **هنا فائدة -خلينا نخرج قليلًا عن الأصول-:** بعض الإخوان يقول: ألاحظ ملاحظة أن كتب الأصول خصوصًا، ويُلحظ في كتب العموم وإن كان أقل منها لكنه ملاحظ عند المتأخرين أنهم لا يكاد أغلبهم يأتي بجديد، وإنما ينقل بعضهم عن بعض، ويظن بعض الناس أو بعض طلبة العلم أن هذا قد يكون من باب العيب الكتاب، فيقول: إن الكتاب الفلاني لا تجده يزيد عن غيره شيئًا إلا شيئًا قليلًا تكاد بين الأسطر كلمة أو كلمتين توضيح أو تبيين. هذا من جانب حسن، فمن حُسنه أنه لا يذكر في كتابه شيئًا لم يتتابع العلماء على ذكره، نعم، قد يكون الصواب والخطأ هذا أمر نسبي صوابٌ عندي، خطأٌ عندك، فكون تتابع جماعة من أهل العلم على ذكر شيء معين فإنه يكون كذلك؛ ولذلك لما نقول: المختصرات الفقهية في كتب الفقه تجد أنها مختصرات لكتب مسبوقة، فتجده يأخذ نفس العبارة في الغالب، ويعدل بعضها فقط من باب الربط والاختصار والإيجاز، نعم إيجاز، وأحيانًا قد يسبب له إشكال في عدم ذكر قيد، ولكن يأتي من بعده من الشراح والمحاشين(١:٣:٤٣) فيذكر القيود من الأصول.

⮝ **الذي يحدث ما هو؟**

أنه عندما يأتي شخص فيتكلم هكذا ابتداءً بلفظه مثل الطوفي هنا عندما ابتدأ -خلينا نعبر معذرة على التعبير- بالنحت؛ بأن ينحت كلامًا جديدًا، أو يسوق كلامًا جديدًا من ذهنه، فيقرأ كلامهم ويأتي به مباشرة، وقد بيّن ذلك الطوفي في [شرح الروضة]، وذكره أيضًا في أول كتاب [الجدل]: أنه كان يقرأ كتب الأصول ثم يذكر ما فهمه منها أو خلاصة فهمه هناك، فهو فهمه لكلامهم. هذا قد يقع في الخطأ مثل ما وقع فيه الطوفي في مواضع، مر معنا في هذا الباب فقط أربعة مواضع أو خمسة تقريبًا -نسيت الآن- أقرَّ على نفسه. وهذا من إنصافه وعدله -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- على أنه أخطأ فيها.

⮝ **هذا متى يكثر؟**

يكثر فيما يسميه العلماء بالشروح اللفظية، عندما يأتي الشخص فيشرح شرح لفظيًّا، وكان العلماء قديمًا يسمونه بالأمالي، الإملاءات الفقهية هذه الأمالي دائمًا يكون فيها بعض الضعف، بخلاف الذي يحرر ويكتب مباشرة يسميها بعض المتأخرين من المالكية بالطُّرَر، ومن أشهر الأبيات في ذلك ما ذكره صاحب الاطلاحية عندما يقول:

وكل ما قيد مما يستمد	**في زمن الإقراء غير معتمد**
وهو المسمى عندهم بالطُّرَّة	**قالوا: ولا يفتي بها ابن الحرة**
لأنه يهدي وليس يستند	**عليه وحده مخافة الفند**

فالمقصود: أن أهل العلم ما زالوا يتتابعون على أن الإنسان يحرص على أن يأخذ كلام الأوائل بعباراتهم، ولكن نعم قد يزيد يوضح عبارة، لكن لا يغير فقهًا جديدًا لأنه ربما يأتي بعبارة يكون قد فهمها خطأً ويظن الناس أنه نسبها لمدرسةٍ معينة، أو نسبها لفهم حديثٍ معين، وإنما هو فهمه، في الفتاوى أمرها سهل، لكن في كتب الفقه والأصول أمر آخر. فقط استطرادٌ إن كان الوقت ضيق اعذروني.

إذن هذا التقسيم، إذن هذا (**مورده**) وعرفنا ذلك.

قال: (**الأول: النفي**)، قوله: (**والنفي**) هذا الموضع الأول أو القسم الأول من مواضع ورود القول بالموجب، فظاهر كلام المصنف أن دعوى المستدل التي يرد عليها المعترض بالقول بالموجَب هي نافية أو منفية، **وأما التصويب**: فإن الطوفي بيَّن أن المورد الأول هو ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ المعترض، فيدفع به المعترض عن مذهبه.

قال: (**نحو قوله في القتل بالمثقل**)؛ أي في الاستدلال أن القتل بالمثقل يجب به القصاص.

✍ **"إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، كالتفاوت في القتل، فيقول الحنفي: سلمت، لكن لا يلزم من عدم المانع ثبوت القصاص، بل من وجود مقتضيه أيضًا فأنا أنازع فيه"**.

(**إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل**) بمعنى أنه يقول: إن الوسيلة وهي الآلة تأخذ حكم ما يتوسل إليه وهو القتل، فكما أن التفاوت في القتل سواءً بأن يكون إما بطعنٍ، أو أن يكون بذبحٍ، أو أن يكون ببقر بطنٍ بسهمٍ ونحو ذلك كلها واحدةٌ في الحكم، فكما أن التفاوت في

القتل النتيجة فيه واحدة بأنه يجب القصاص في الجميع، فكذلك التفاوت في الآلة لا ننظر للآلة، فكل الآلات التي تقتل فإنها لا تمنع القصاص.

فيجيب المعترض فيقول: سلمت. قوله: سلمت؛ أي أني أقول بموجِب الدليل وهو أن التفاوت في الوسيلة؛ أي الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه. هذا معنى قوله: (**سلمت**).

لكن هذا هو الاعتراض (**لا يلزم من عدم المانع**)؛ أي لا يلزم من كون التفاوت لا يمنع من القصاص عدم وجود المانع من القصاص (**عدم المانع ثبوت القصاص**)، إذن فلا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، (**بل من وجود مقتضيه أيضًا، فأنا أنازع فيه**).

معنى كلام الحنفي وهو المعترض على دليل الجمهور يقول: أسلم لكم أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس التفاوت في الوسيلة مانعًا من موانع القصاص فلا يمنع، لكن لا يلزم من إبطال المانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشروط ووجود المقتضي، فهو متوقفٌ على انتفاء المانع ووجود الشرط، ووجود المقتضي، فنزاعنا بيني وبينك إنما هو في وجود المقتضي لا في انتفاء المانع. هذا الذي أدخل الوهم على المصنف؛ لأن السؤال هنا كان متجه كله لكلمة (**لا يمنع القصاص**) فظن المصنف تبعًا للطوفي أنه سؤالٌ في النفي، والحقيقة أنه إبطالٌ لأصل الخصم.

✍ **"وجوابه ببيان لزوم الحكم في محل النزاع مما ذكره إن أمكن، أو بأنَّ النزاع مقصور على ما يعرض له بإقرار، أو اشتهار، ونحوه".**

(**وجوابه**)؛ أي جواب المستدل على المعترض عليه بالقول بالموجب في النوع الأول (**ببيان**) بأن يعني يبين أن محل النزاع إنما هو فيما تناوله المستدل وأراده.

قال: (**ببيان لزوم الحكم**)؛ يعني لزول الحكم الذي ذهب إليه المستدل (**في محل النزاع**)؛ أي في محل النزاع بينهما (**مما ذكره**)؛ أي مما ذكره في الأوصاف (**إن أمكن**)؛ أي إن أمكنه بيان لزوم الحكم في محل النزاع (**فإن لم يمكنه**) فيكون جوابه الثاني وهو الجواب الثاني (**بأن يبين أن النزاع مقصورٌ على ما يعرض له**)؛ أي ما عرض له من نزاع (**إما بإقرارٍ أو باشتهارٍ ونحو ذلك**).

➤ **ما معنى هذا الكلام؟**

بأن يقول المستدل: أنا ما قصدت بأنه لا يمنع القصاص كونه مانعًا، وإنما قصدت بقولي: لا يمنع القصاص؛ أي بأنه يقتضي القصاص. وهذا معنى قوله (**بأنه مقصور على ما يعرض له بإقرار**)؛ بإقرار أي من الخصم، فيقر له الخصم بذلك ويوافق، (**أو باشتهار**) بأن يكون مشتهر بين الحاضرين في المجلس، أو بين أهل العرف الفقهاء أن النزاع بيني وبينك إنما هو في هذه المسألة، فأنا أستدل على المقتضي والعلة، ولا أستدل على وجود المانع. وهذا معنى قوله: (**أو اشتهارٍ ونحوه**).

✍ "وأما الإثبات نحو الخيل حيوان".

قوله: (**وأما الإثبات**) هذا الموضع الثاني سماه المصنف تبعًا لمختصر الروضة بالإثبات، وصوب الطوفي تبعًا للموفق، وتبعهم جماعة كابن مفلح وغيره: بأن هذا القسم هو ورود القول بالموجب لإبطال مذهب المستدل كاملًا.

مثاله☜

✍ "الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل فيقول: نعم زكاة القيمة".

هذا دليل لمن يرى أن الخيل تجب فيها الزكاة وهو قول الحنفية، فيستدل الحنفي فيقول: الخيل تجب فيها الزكاة كسائر بهيمة الأنعام، فهو حيوان يسابق عليه، فتجب فيه الزكاة كالإبل.

فالأصل هو الإبل وتجب فيه زكاة السائمة، **والحكم فيه** أنه تجب فيه زكاة السائمة، **والعلة فيه عنده** عند الحنفي في هذا الدليل أنه حيوان يسابق عليه، فقاس عليه الفرع هو الخيل، فيجيب المعترض وهم الجمهور فيقولون: نعم، أي نسلم لك هذا الدليل، لكن هذا الدليل لا يدل على وجوب زكاة العين أي زكاة السائمة، وإنما فيه زكاة القيمة، ونحن نقول بزكاة القيمة، زكاة القيمة التي هي زكاة التجارة، فإن الخيل إذا من كان قد أعدها لبيعها فإن فيها الزكاة، وأما من أعدها لأجل نسلها أو لأجل المسابقة عليها فلا زكاة فيها، لكن من أعدها لبيعها فإن فيها الزكاة.

✍ "وجوابه".

(**وجوابه**) أي جواب النوع الثاني

✍ "بأن النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة باللام، فيصرف إلى محل النزاع".

بأن يجيب بأن يقول: لما قلت في جوابي إنها تجب فيها الزكاة قصدي زكاة العين وهي زكاة السائمة، قال: لأني عرفت الزكاة باللام فينصرف إلى محل النزاع مثل ما قلنا: إما بإقرارٍ، أو باشتهارٍ في المجلس بأن هذا هو المراد.

✍ "وفي لزوم المعترض إبداء مستند القول بالموجب خلاف".

⅄ هذه المسألة إذا قال المعترض بموجب دليل المستدل الصورتين السابقتين هل يلزمه أن يذكر مستند قوله أم لا؟

ذكر المصنف أن في المسألة قولين، وهذان القولان خلاف مشهور بين الجدليين:

- **القول الأول**: أنه يلزم إبداء المعترض لمستنده في القول بالموجب وهذا القول قدمه الموفق والطوفي، والجراعي.
- **والقول الثاني**: أنه لا يلزم إبداؤه لأنه أعلم بمذهب نفسه، وهو الذي جزم به وصححه ابن الحاجب، فابن الحاجب في مختصره جزم بذلك، بل صرح بأنه الصحيح.

ومحل ذلك ليس في كل مناظرة، وإنما فيما إذا كان المناظر عدلًا في ذكر مذهبه، وأما إذا لم يكن عدلًا فعلى القولين يجب أن يذكر الدليل لمستند قوله بالموجَب.

✍ "ويرد على القياس منع".

هنا نكون قد أنهينا الأسئلة الاثني عشر.

قوله: (**ويرد**) هذه إشارة من المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن الأسئلة ليست محصورةً في الاثني عشر، بل هناك أسئلة أخرى غير هذه الأسئلة ترد على القياس، فقال: (**ويرد على القياس**).

✍ "ويرد على القياس منع كونه حجة".

(**منع كونه حجة**) بأن يقول الظاهري مثلًا: إني لا أسلم لك أن القياس حجة، فينازع في أصل حجية القياس. والرد عليه سهل: بأن ينقل الحديث إلى الدليل على حجية القياس.

✍ "أو في الحدود والكفارات والمظان كالحنفية".

مثل أن ينازع في وجود القياس في الحدود والكفارات، وما الأصل فيه الدرء بالشبهة، فإن الحنفية ينازعون فيه، فنقول: يُرجَع إلى النقاش فيه في ذلك الباب.

✍ "والأسئلة راجعة إلى منعٍ أو معارضة وإلا لم تُسمَع".

قوله: (**والأسئلة راجعةٌ إلى منعٍ أو معارضة**) هذه طريقة المصنف وكثير من الأصوليين ومنهم الطوفي والمرداوي وغيرهم يقولون: إن الأسئلة الاثني عشر أو أكثر من ذلك كلها تعود إلى سؤالين: إما منع، أو معارضة. وغير هذين السؤالين لا يرد ولذلك لم تُسمع.

بعض الأصوليين ومنهم السبكي في شرحه لمختصر ابن الحاجب ابتداءً، ثم جزم به في مختصره [جمع الجوامع]، قال: إنها ترجع كلها إلى المنع فقط دون المعارضة.

❑ **هنا طرأت عليَّ مسألة:** [جمع الجوامع] لابن السبكي تاج السبكي ألفه بعد ما ألف شروحه المشهورة في الأصول، والغالب لكثيرٍ، وأنا لا أقول: لجميع. لكثيرٍ ممن كتب في الفقه كذلك أنه يجعل كتابه المختصر من أواخر كتبه، وزاد [المستقنع] من أواخر كتبه المؤلفة، [دليل الطالب] كذلك فيما أظن، وعدوا أيضًا أظن [عمدة الطالب] للبهوتي كذلك، فكثير من أهل العلم يجعل المختصر في أواخر حياته لكي يكون قد حرر العبارة وضبطها، فتأليف [المختصر] قد يكون أصعب من تأليف المطولات؛ لأن المطولات يساعد فيها النقل والإسهاب يجعل الشخص يوضح الفكرة أكثر، ربما هذا هو السبب في أن الطوفي أخطأ في بعض المواضع على دقة عباراته في مختصره أنه ألفه قبل تأليفه لبعض كتبه، أغلب الكتب [الأمالي في الأصول]، و[الجدل]، و[شرح الروضة]، و[النبذة الصغيرة في الأصول] كل هذه الكتب المطبوعة عندنا ألفت بعد كتابه للمختصر، و(١:١٧:٢٣) الذي حقق كتاب [الجدل] للطوفي ذكر في مقدمة كتابه ترتيب مؤلفات كتب الطوفي بحسب التاريخ فيما استطاع أن يقف عليه. فقط هذه فائدة عرضت على الباب.

✍ "وذكر بعضهم أنها خمسة وعشرون".

المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ذكر أن الأسئلة اثنا عشر سؤالًا، وقد تبع في ذلك كثير من الحنابلة، مثل ابن البنا، والقاضي، وأبو محمد الجوزي، والموفق، والطوفي، وكثير منهم، بل إن أبا الخطاب لما ذكر

الأسئلة عدها عشرةً ثم زاد اثنين بعد ذلك، فوصلت إلى اثني عشر، نعم، قد يكون بعض الأسئلة تختلف يدمج بعضها في بعض.

هناك طريقة لبعض الحنابلة: أنهم عدوها خمسةً وعشرين سؤالًا، ممن عدها كذلك ابن مفلح، وتبعه المرداوي، ومن تبع المرداوي وهو ابن النجار، فعدوها خمسة وعشرين سؤالًا، وهم في ذلك تابعون لابن الحاجب، فإن ابن الحاجب في المختصر المنتهى الصغير والكبير كلاهما عدها خمسة وعشرين سؤالًا.

وعلى العموم، فكما ذكر ابن عقيل لما ذكر اختلافهم في العدد أن بعضهم ذكرها عشرة، وبعضهم اثني عشر، وبعضهم ذكر أنها ترد إلى أربعة عشر سؤالًا قال: وهي تتداخل، في الحقيقة أنها تتداخل.

✍ **"وترتيبها أولى اتفاقًا".**

قوله: (**ترتيبها**) أي ترتيب الأسئلة في الإيراد على الدليل. هذا معنى الترتيب، فيكون معنى ترتيب الأسئلة أي جعل كل سؤالٍ في رتبةٍ مقدمةٍ على السؤال الذي بعده بحيث يكون هذا الترتيب الغرض منه ألا يُقدَّم التسليم على المنع.

✍ **"وفي وجوبه خلاف".**

قوله: (**اتفاقًا**) حكى الاتفاق جماعة ابن مفلح، والطوفي، وكثير.

قال: (**وفي وجوبه**)؛ أي وفي وجوب الترتيب بينها خلافٌ. وهما قولان عند الجدليين من الحنابلة ومن غيرهم.

✰ **قبل أن أذكر الترتيب في مسألة هي مرتبة عليها وهي مسألة:**

⅄ **هل المعترض له أن يجمع الأدلة وله أن يفرقها، أم يلزمه أن يفرق الأدلة؟ ما معنى ذلك؟**

يعني أن يجمع الاعتراضات بأن يقول: دليلك هذا عليه أربعة اعتراضات الأول، الثاني، الثالث، الرابع. هذا جمعه الاعتراضات.

تفريقها أن يقول: اعتراضي هو الأول، فإن أجاب عن الأول، قال: اعتراضي هو الثاني كذا، فإن أجاب انتقل إلى الثالث، فإن أجاب انتقل إلى الرابع.

هذه فيها طريقتان عند الفقهاء وعند الأصوليين:

- **الطريقة الأولى**: أنه ليس للمعترض إلا أن يورد سؤالًا واحدًا فقط، ثم يسمع جوابه، فإن سمع جوابه أورد بعد ذلك سؤالًا آخر. وهذا أيضًا من آثار الترتيب بين الأسئلة.

وهذه الطريقة ذكر بعض علماء الجدل أنها طريقة المتقدمين في تعاليقهم، وهي طريقة القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب عندما ألفوا في الفقه في تعاليقهم الفقهية فإنهم يذكرون الاعتراض، ثم يسمعون الجواب عليه، ثم يذكرون اعتراضًا آخر وهكذا. وهذه طريقة المتقدمين في الأصول والفقه.

- **الطريقة الثانية**: أنه يجوز جوازًا جمع الاعتراضات في مكانٍ واحد، وهذه الطريقة نسبها الطوفي للمحققين. قال: هي طريقة المحققين، قال: وهي طريقة المتأخرين كالفخر الرازي وغيره.

وهي أيضًا طريقة بعض الفقهاء أحيانًا يفعلها الموفق في [المغني] أحيانًا يفعل هذه الطريقة الموفق في [المغني].

❑ **المسألة الثانية التي نص عليها المصنف وهي مسألة وجوب الترتيب:**

➤ **هل يجب الترتيب أم لا؟**

طبعًا وجوب الترتيب عدم وجوبه مبني على مسألة الجمع وعدم الجمع، وقد ذكر أهل الجدل أن الترتيب مبني على القول بجواز الجمع، فعندما يورد أسئلةً متواليةً فهل يجب عليه الترتيب بينها أم لا لأنه لم يسمع الإجابة، فهل يلزمه الترتيب بينها أم لا؟

أيضًا فيها خلاف، وهذا الخلاف بين الحنابلة وافقوا الجدليين فيه في هذا الخلاف.

➢ **فقيل**: إنه يجب الترتيب بين الاعتراضات والأسئلة وهذه طريقة ابن المني.

➢ **وذكر ابن مفلح**: أنها ظاهر كلام القاضي أبي يعلى فيما نقله عنه كذلك أنه يجب الترتيب.

☜**القول الثاني**: أنه لا يجب الترتيب بين الأسئلة عند إيرادها. وهذه طريقة كثير من الأصوليين، وهو الذي رجحه الطوفي كذلك وقال في كتابه [الجدل]: أن ترتيب الأدلة إنما هو تكميلٌ وتحسين، وليس ضرورة، فإنما هو من باب الندب فقط.

ثم قال المصنف:

✍ "وفي كيفيته أقوال كثيرة، والله أعلم".

قوله: (**وفي كيفيته**)؛ أي وفي كيفية ترتيب الاعتراضات (**أقوالٌ كثيرة**) وهذه الأقوال كثيرة جدًّا عند الحنابلة وعند غيرهم، **أذكر من ترتيب الحنابلة ترتبين مشهورين:**

- الترتيب الأول ترتيب ابن المني.
- والترتيب الثاني ترتيب أبو محمد البغدادي وهو الفخر إسماعيل.

✍ **ابن المني يقول**: إن الترتيب في كتابه في الجدل يسمى [جنة المناظر وجُنَّة الناظر] يقول: ترتيبه هكذا: فساد الوضع، ثم بعده فساد الاعتبار، ثم بعده الاستفسار، ثم بعده المنع، ثم بعده المطالبة، ثم بعده الفرق، ثم بعده النقض، ثم بعده القول بالموجب، ثم بعده القلب.

✍ **أبو محمد بن عبد العزيز اختار ترتيبًا آخرًا قريبًا منه، فقال**: أوله فساد الوضع، ثم فساد الاعتبار، ثم الاستفسار، ثم المنع، ثم المطالبة. إلى هنا وافق فيها ابن المني، قال: ثم الفرق، ثم النقض، ثم القول بالموجب. أيضًا هذا وافق فيه ابن المني، ثم يرد التقسيم إلى الاستفسار أو الفرق، ثم يرجع للتقاسيم بعد ذلك؛ يعني كأنه تقريبًا شابهه مشابهةً كثيرة كذلك، أيضًا وافقه.

✍ **الآمدي له ترتيب آخر**: فقدم الاعتبار، فيرى أن فساد الاعتبار مقدم، ثم فساد الوضع، ثم منع الحكم في الأصل، ثم سؤال الاستفسار، ثم منع وجود الوصف، ثم سؤال المطالبة، ثم النقض، ثم المعارضة، ثم منع وجود الوصف في الفرع، ثم القول بالموجب.

✍ **وابن الحاجب** خمسة وعشرين سؤال عنده أطول من ذلك، فالترتيب عنده مختلف تمامًا.

نكون بذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَل- أنهينا ما يتعلق بالاعتراضات والقياس، ونكون أنهينا القياس كاملًا بحمد الله -عَزَّ وَجَل-.

الأسبوع القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- نبدأ بباقي الأدلة المختلف فيها.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- أن يرزق الجميع العلم النافع والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: ما الفرق بين الاستحسان والمعدول به عن سنن القياس، أو الاستثناء من القياس؟

ج/ سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم بإذن الله، هذا هو موضوعنا الدرس القادم، فلا أريد أن أختصر الجواب.

س/ أخونا هذا يقول: حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- «النَّاس شُرَكَاء فِي ثَلَاث: المَاء، وَالكَلَأ، والنَّار» يقول: ما الجمع بينه وبين حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا فَهِيَ لَه»، وحديث «مَن سَبَق إِلَى مَا لَمْ يَسْبقه إِلَيْه مُسْلِم فَهُوَ أَحَق» وذلك أن من أحيا أرضًا ووجد فيها معدنًا سواءً كان جاريًا أو صلبًا أو ظاهرًا أو باطنًا؟

ج/ هم يقولون: إن ملك المعدن ليس مملوك لأنه في باطن الأرض. هذا مرادهم، وأما من ملك الأرض فلا يلزم أن يملك المعدن في الجملة. لكن فيها نزاع في بعض المسائل. فأنا أظن يعني ما في وجه جمع ليكون هناك..، يعني لا يوجد هناك وجه جمع لنفرق بين الحكمين، فهما مفترقان تمامًا.

س/ يقول: لماذا أطال الأصوليون في مباحث القياس؟ وما الذي يحتاج إليه الفقيه منه والمجتهد في هذا الباب؟

ج/ القياس ربما لأنه من الأدلة العقلية التي لا تبحث إلا في الأصول، وليس لها مباحث أخرى، بينما مباحث دلائل الألفاظ مثلًا لها تعلقٌ باللغة. هذا من جانب. مباحث الكتاب فيها فنٌّ مستقلٌّ بعلوم الكتاب، بل إن كثيرًا من المسائل لو تتذكرون كنا نرجع كثيرًا لكلام الفقهاء فيه، وقالوا الفقهاء: بينما المباحث الأصولية لا تورد إلا في كتب الأصول، فلعل ذلك هو السبب في أنهم يوردونها أكثر.

الأمر الثاني: أن المباحث في القياس كثيرة جدًّا لا يكاد يوجد مسألة من المسائل إلا وفيها دليلٌ قياسي، والدليل القياسي ممكن أن يتولد؛ بمعنى أنه يأتي شخصٌ في القرن الخامس عشر الهجري فيأتي

بدليل قياسي لم يكن الأوائل قد أوردوه بأنواع القياس، سواء كان قياس تحقيق مناط، أو كان القياس قياس علة، أو قياس دلالة، أو قياس شبه، فأنواع القياس متعددة كما مر معنا وهي كثيرة وليست محصورة، بل إن بعض العلماء كان يعنى بالقياس بإفرادها بمؤلفات. الغزالي له أكثر من كتاب في القياس، بل مباحث القياس تُفْرَد، مسالك العلة أفرِدَت، الغزالي له كتاب من أقوى الكتب وأميزها، وهو [شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل] فهو كتاب عظيم جدًّا طبع في مجلد، لكن ذكر أن هذا الكتاب لن ينتفع به أي أحد إلا من كان قد تعلم أمرين: الأصول والفقه معًا، فيكون قد استفاد، أما ابتداءً يقرأ في كتابه هذا فلم ينتفع به، فالقياس هو يعتبر من أهم المباحث الأصولية ولا شك، والمباحث الأخرى يقولون: أنها ترد في الأصول وفيه غيره، بينما القياس إنما يرد في الأصول.

طبعًا إذن لأهميته ولتفرده في الأصول، والسبب الثالث كما ذكرت لكم: كثرته.

س/ أيضًا السؤال التابع يقول: ما الذي يحتاجه الفقيه منه؟

ج/ يحتاج إلى الدربة، وكثير من القياس إنما هو دربة، الاعتراضات أوردت لكم كلام الشيخ تقي الدين وهو من الذين يعظمون الأثر والنقل، قال: ومعرفة هذه الاعتراضات وعلم الجدل مفيدٌ جدًّا للفقيه لكي يستطيع أن نعرف كيف يمكن أن ينظر للأدلة من جهة، ويعرف كذلك كيف الفقهاء نقضوا الأدلة القياسية، فهو مفيد ولا شك، ولكن ربما يعيب على كتب الأصول أنها جامدة فقط تشير إشارات، لكن مع الدربة والنظر في التعاليق كما ذكرت لكم عن جماعة من أهل العلم: أنه يستفيد منها طالب العلم.

س/ هل يطالب طالب العلم بمعرفة هذه التقاسيم أم يكفيه الفهم الإجمالي؟

ج/ يكفيه الفهم الإجمالي وفي الغالب أن هذه التقاسيم متقاربة، يكون الفرق بينها يسير، بل هو يكون مستقر في الذهن، وإنما هم قعَّدوا تقعيدات لما هو مستقر في الذهن، فأنت فهمك لها على سبيل الجملة مرةً واحدة ثم تنساها يكفيك؛ لأنها ستبقى عندك في ذهنك لن تنسى، وأنت تنساها عند الاستحضار، أو الإتيان باللفظ، لكن عند التطبيق باقية عندك، فأنت أن تفهمها مرة واحدة تبقى هذه الملكة موجودة في نفسك.

س/ يقول: ما حكم الخلوة عند الحنابلة؟

ج/ طبعًا الخلوة تختلف من الفرق بين رجل وامرأة أجنبية أو غريبة، وبين رجل، فهل كل خلوةٍ بين أجنبيتين يسمى خلوة؟ لا، ليس صحيحًا، أجنبيتين لا، لأن النساء ليس بينهن خلوة، وإنما الخلوة بين الرجل والمرأة أجنبية عنه ليست محرمًا له، «**مَا خَلَا رَجُل بِامْرَأَة إِلَّا كَانَ الشَّيْطَان ثَالِثْهُمَا**».

لكن المذهب بما أن أخونا سأل على المذهب ما ضابط الخلوة عندهم؟

قالوا: ضابط الخلوة عندهم أن يوجد شرطان أو قيدان:

- **القيد الأول**: عدم وجود مشارك.
- **والقيد الثاني**: عدم وجود الرائي الذي ينظر إليهم.

وبناءً على ذلك ذكر ابن مفلح بأن وجود رجلٍ مع امرأتين هل يكون خلوةً أم لا؟

فذكر أن قاعدة المذهب ليست بخلوة.

طيب، وجود امرأةٍ مع رجلين هل يكون خلوةً أم لا؟

قال: قاعدتهم أيضًا ليست بخلوة، واستدل –أظن– بحديث أسماء عندما دخل عليها نفر، قال: لا بد أن يكون رجل وامرأة وحدهما، لكن الأحوط، الأحوط هذه مسألة أخرى، لكن نتكلم عن الخلوة التي هي محرمةٌ لما تفضي إليه؛ أي لذاتها لما تفضي إليه، هذا يكون من باب تحريم الوسائل. هذا قيده.

➤ **تكلموا عن الذي يحضر يشارك هل لا بد أن يكون بالغًا؟**

قالوا: لا، بل ولو كان مميزًا؛ يعني لو كان ابن في الغالب سبع سنين تنتفي به الخلوة، من كان دون سن التمييز وجوده وعدمه سواء كما تعلمون، فإن من كان دون سن التمييز أحكام كثيرة ملغية عنه كعورته، فليس له عورة لا لنفسه ولا لرؤيته، لا لنفسه يعني ليس له عورة يلزم سترها، ولكنه من باب الأدب، ولا لغيره يعني يجوز الشخص أن يتخفف في لباسه عمن دون سبع سنوات، لكن الكمال والأدب والحياء أمرٌ آخر، أنا لا أتكلم عن ذلك، أتكلم عن الحكم الذي يكون كذلك.

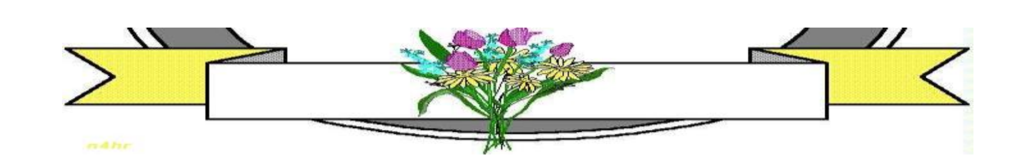
أيضًا أحكام كثيرة موجودة حتى تصرفاته في الغالب البيع، المعاقدات وجودها كعدمها.

➤ **أيضًا تكلموا عن النائم هل تنتفي به الخلوة أم لا؟** وهكذا مسائل كثيرة أوردوها.

س/ السؤال الأخير يقول: ما هو المتن المرشح للطالب بعد الانتهاء من هذا المتن؟

ج/ يعني لو أن امرأً أراد أن يأخذ متنًا لا يوجد متن عند الحنابلة بعد كتاب ابن اللحام إلا متنًا واحد وهو [التحرير] للقاضي علاء الدين المرداوي يتميز [التحرير] بزيادة الأقوال، نحن نقول دائمًا في كل قول: قال به فلان وفلان وفلان، والمالكية والشافعية يورد المالكية والشافعية إن وجدهم مثلًا المالكية والشافعية والحنفية، ويورد من قال به من الحنابلة أكثر مما يورده المصنف.

الأمر الثاني: أنه صحح بعض وليس جميع الأخطاء التي وقعت.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللَّهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الأربعون

القارئ:

بسم الله، والْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"الاستصحاب".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما أنهى الحديث عن القياس، ومسالك معرفة علته، والاعتراضات الواردة على علته، شرع المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بذكر بعض الأدلة المختلف فيها، وعبرت بقولي: بعض الأدلة؛ لأن هناك أدلةً أخرى غير التي ذكرها المصنف لم يردها، وقد أورد الطوفي في كتابين من كتبه في التعيين وفي التفسير الذي هو مطبوع باسم **[الإشارات]** كلاهما ذكر أن مجموع الأدلة التي نص الفقهاء عليها، سواءً كان متفقًا عليها، أو مختلفًا فيها، قال: "إنها لا تخرج عن ثمانية عشر دليلًا"، والمتفق من هذه الأدلة أربعة: الكتاب والسنة والإجماع، والقياس.

ومن أهم الأدلة التي يُستدل بها: الاستصحاب.

والاستصحاب: هذا من الأمور التي يستخدمها الفقهاء، لكن بعضهم يتوسع فيه توسعًا كبيرًا، كالظاهرية، وبعضهم يكون استخدامه له استخدامًا أقل، وهذا المصطلح، وهو الاستصحاب يسميه بعض الأصوليين والفقهاء: باستصحاب الحال، تمييزًا له عن استصحاب الواقع، **حيث أن بعض الجدليين يقسم الاستصحاب إلى نوعين:**

- استصحاب حالٍ
- واستصحاب واقع.

فيكون استصحاب الحال: استدامة ما وُجد في الزمان الأول في الزمان الثاني.

⇦ **وأما استصحاب الواقع:** فإنه استدامة ما هو واقعٌ في نفس الأمر على كل تقديرٍ لا ينافيه.

وهذا هو الفرق بينهما، ولذلك تجد في كثيرٍ من كتب الفقه والأصول يسمون هذا الدليل بدليل استصحاب الحال، **ولكن على العموم، هذه طريقة بعض** الجدليين، لكن يُشار لها إشارةً.

❑ **المسألة المهمة عندي، وهي: مسألة هي التي تتعلق باستخدام هذا المصطلح، وهو مصطلح الاستصحاب:**

إذ كثيرٌ من الفقهاء والأصوليين يطلقون هذا الاصطلاح على أكثر من معنى، فيطلقونه على أشياء مُجمع عليها، وأشياء مُختلف فيها، ويُطلق على أشياء يسميها بعضهم استصحابًا، وبعضهم لا يسميها استصحابًا، ولذلك لا بد من المهم أن نعرف كل استخدامٍ لهذا المصطلح، وهو استخدام الاستصحاب، ومن أحسن من تعرض لهذه المسألة: الشيخ تقي الدين، فقد بين –عليه رحمة الله– استعمال أهل العلم للاستصحاب، وبين أنه يصل إلى أنواع ربنا تصل إلى ستة أو سبعة، لكن قسمها إلى تقسيمٍ معين، وانتبه لهذا التقسيم، فإن هذا التقسيم مفيد، ويبين لك كثير من الأحكام المتشابهة.

أولًا: بين الشيخ –رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى– أن الاستصحاب ينقسم إلى نوعين:

➢ **النوع الأول: الاستصحاب في أعيان الأحكام وأشخاصها.**

هذه التسمية التي سماها الشيخ سماها ابن القيم: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي.

ومعنى هذا الاستصحاب، هو: أن يثبت الحكم، **وإنما يكون العين** هل يوجد فيها ذلك الحكم، أو هو مشكوك؟ وهذه القاعدة في الاستصحاب ليست هي المرادة عند الأصوليين، وإنما يُسميها الفقهاء ويوردونها كثيرًا، وهي القاعدة المشهورة عندهم في مسألة: الشك واليقين، فإذا تيقن الطهارة، ثم شك الحدث، أو شك في ورود النجاسة، فنقول: إنه يستصحب الوصف السابق، وليس هذا المراد؛ لأنه ليس دليلًا، وإنما هو استصحابٌ للحكم في العين الواحدة، العين لم تتغير، وإنما الحكم نستصحب الحكم فيها لعدم ورود المغير **للحكم فيها** من: حدثٍ أو نجاسةٍ، أو نحو ذلك.

وهذا النوع متفقٌ بين أهل العلم على إعماله، ولا خلاف فيه، وإن وُجد خلافٌ بين بعض الفقهاء في تطبيقه، إما لوجود تنازعٍ بين أصلين، فلا يُعرف أي الأصلين هو الذي يُستصحب، وإما أن يكون هناك تنازعٌ بين الأصل والظاهر.

والأصل: تقديم الأصل إلا إذا كان الظاهر قويًا، ودلت **القرائن عليه فيكون ناقلًا حينئذٍ** فيكون كاليقين.

وعلى العموم: فإن مسألة تعارض الأصل والظاهر هي قاعدة مشهورة جدًا في القواعد الفقهية، وهي من القواعد المشكلة كما نبه عليها أهل العلم.

☜ **مرادي من هذا الكلام كله**: أننا نعلم أن هذا نوعٌ من أنواع الاستصحاب يوردونه ولكنه ليس المراد في كتب أصول الفقه.

➢ **النوع الثاني: هو المتعلق بأصول الفقه.**

وهو: استصحاب الحال في أجناس الأحكام، كما عبر الشيخ، بمعنى: إيجاد دليلٍ من أدلة الشرع يثبت بها الحكم، سواءً كان تحليلًا أو تحريمًا، أو وجوبًا، أو نحو ذلك، أو نفي وجوب، أو نفي تحريم، فيكون استصحاب الحال في جنس الحكم، وليست العين، وإنما في الجنس، هذا **الشيء جنسه أعطيه حكمًا كليًا**، هذا **النوع هو الذي يتناوله الأصوليون.**

وذكر الشيخ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن هذا النوع ينقسم إلى أربعة أقسام:

➢ **القسم الأول: وهو استصحاب حكم الخطاب حتى يرد ما يُغير ذلك الحكم:**

مثل: أن يقول الأصولي: الأصل في الأوامر الوجوب أو الندب، ما لم تدل القرينة على خلاف ذلك، أو الأصل في النهي التحريم، أو أن الأصل أن النهي يقتضي الفساد، فيستصحب هذا الحكم الكلي في أوامر الشرع، إلى أن يرد الناقل والمغير، وهذا المعنى متفق عليه من حيث الاستعمال والحكم، وأما تسميته بالاستصحاب، فليس كل الأصوليين يسمونه استصحابًا، فإن ممن سماه وجعله أحد أنواع الاستصحاب ابن عقيل في **[الواضح]**، وبين الشيخ تقي الدين: أن أكثر الفقهاء والأصوليين لا يعدونه من الاستصحاب، ولذلك قال: إدخاله في الاستصحاب فيه نظر.

➤ **لكن لماذا ذكرناه؟**

لأن بعضًا من الأصوليين كابن عقيل أورده في أنواع الاستصحاب.

حكمًا هو متفقٌ على إعماله، لكن هل يُسمى استصحابًا، أم لا؟ هذا هو الذي محل النظر، والغالب والمتأخرون لا يسمونه استصحابًا، لكن موجود في بعض الكتب أنه استصحاب.

➢ **النوع الثاني: وهو استصحاب حال الشرائع الماضية، إلى أن يأتي في شرعنا ما يغيره:**

وسماه بعض الأصوليين: استصحابًا، فجعلوه من نوع استصحاب الحكم السابق في جنس الأحكام.

وطريقة المتأخرين جميعًا: أن هذا النوع من الاستصحاب يُفرد بدليلٍ مستقل، فيُسمى شرع من قبلنا، وسنتكلم عنه اليوم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ولكن بعض المتقدمين من الأصوليين يعدونه نوع من أنواع الاستصحاب، فيرون أنه استصحاب لدليلٍ سابق، فكما تستصحب البراءة وغيرها، فإنك تستصحب أيضًا حكم الشرائع السابقة إلى أن يرد في شرعنا ما يدل على خلافه، أو يدل على نسخ تلك الشريعة.

➢ **النوع الثالث من أنواع الاستصحاب: الذي هو بمعنى: استصحاب الحال في جنس الأحكام.**

هو: استصحاب حال الإجماع.

إذًا استصحاب حال الإجماع، وهذا سيتكلم عنه المصنف على سبيل الانفراد بعد قليل.

➢ **والنوع الرابع والأخير: هو استصحاب دليل العقل.**

إذًا ذكر الشيخ أن الاستصحاب نوعان، والنوع الثاني ينقسم إلى أربعة أقسام، آخره استصحاب دليل العقل.

ذكر الشيخ: أن استصحاب دليل العقل ينقسم إلى ضربين، فهو ضربان:

⇦ **الضرب الأول**: استصحاب حال دليل العقل في اثبات الأحكام الشرعية، هكذا سماها الشيخ.

ومعنى هذا الاستصحاب أعيده: استصحاب حال دليل العقل في اثبات الأحكام الشرعية، ومعنى هذا الاستصحاب، هو: استصحاب ما دل عليه العقل من حكم الأعيان قبل ورود الشرع، فإن لأهل العلم كما سبق معنا قولان أو ثلاثة في حكم الأعيان قبل ورود الشرع، هل هي على الإباحة، أم أنها على الحظر، أم على التوقف؟ ثلاثة أقوال، وهي ثلاثة مذاهب، أو ثلاث روايات في مذهب

أحمد، وقلت لكم: أن كثيرًا من المحققين كابن عقيل، والشيخ تقي الدين، والموفق كذلك يميلون إلى أنه أقرب إلى التوقف، أن ظاهر المذهب هو التوقف في حكم الأعيان قبل ورود الشرع.

وعلى العموم: أن هذا استصحاب بدليل عقلٍ؛ لأن الشرع لم يدل على شيءٍ قبل وروده، لم يكن هناك قد ورد شرع، فالعقل هو الذي دل عليه.

⇦ **الضرب الثاني من استصحاب حال دليل العقل**: سماه الشيخ: استصحاب حال دليل العقل في براءة الذمم من التكاليف والواجبات التي لا يدل عليها مجرد العقل.

فالضرب السابق: الدليل هو العقل في استصحاب دليل العقل، هنا الدليل براءة الذمة مما لم يدل العقل، أو مجرد العقل على انشغال الذمة به.

هذا النوع من الاستصحاب هو المراد في كتب الأصوليين، وهو الذي فيه الكلام الذي سيورده المصنف.

✍ **"دليلٌ ذكره المحققون إجماعًا".**

قول المصنف: **(الاستصحاب دليلٌ)** إذًا عرفنا أن كلمة الاستصحاب محمولٌ على آخر الأنواع التي ذكرتها، وهو: استصحاب حال دليل العقل في براءة الذمم من التكاليف والواجبات مما لا يدل العقل المجرد عليها، بمعنى: أن المرء يستصحب أن الذمة لا يجب على العبد شيءٌ من الواجبات، وليست منشغلةً بشيءٍ من المحرمات، فالأصل: عدم هذه الأشياء.

❑ **قال: أن أول مسألةٍ معنا: إنه دليل.**

تعبير المصنف بأنه دليل هذا الذي عليه أكثر الأصوليين، وذهب أبو الخطاب إلى أنه ليس دليلًا، وإنما هو في الحقيقة تمسكٌ بالدليل السابق، فيكون الاستصحاب بقاءٌ على حكم الأصل، حتى ينقل عنه دليل، فلا يكون دليلًا في ذاته، والذي عليه عامة الأصوليين أنه دليل، وسيأتي ثمرة ذلك عندما نتكلم عن قضية: النافي، هل يلزمه دليلٌ أم لا؟

ثم إن الذين قالوا: إن الاستصحاب؛ أي استصحاب براءة الذمة من التكاليف، الذين **قالوا: إن الاستصحاب هنا دليل**، اختلفوا: هل هذا الدليل مأخوذٌ من خطاب الشارع، أم ليس مأخوذًا منه:

- **فذهب المرداوي وجزم به:** أن دليل استصحاب براءة الذمة من التكاليف مأخوذٌ من خطاب الشارع، إذ قد دلتنا الأدلة الشرعية على أن يُستصحب براءة الذمة.
- **وذهب بعض الأصوليين كابن حمدان في كتابه: [المقنع]، إلى أن:** الاستصحاب دليلٌ، ينتج حكمًا شرعيًا، لكنه ليس من خطاب الشارع، وإنما هو من الأدلة العقلية، أو غيرها، كالعرف كذلك فإنه يكون ليس من الأدلة النقلية.

إذًا النزاع هو: هل الاستصحاب مبناه أمرٌ نقلي، أم أنه أمرٌ عقلي.

قال المصنف: (ذكره المحققون إجماعًا)، قول المصنف: **(ذكره المحققون)** يفيد على أن من الناس من خالف في هذه المسألة، كما سيأتي إن شاء الله، طبعًا خالفوا في التمسك به، أبو الخطاب لم يخالف في التمسك به، وإنما قال: يُتمسك به، لكنه ليس بدليل، فيتمسك به أبو الخطاب، لكنه لا يعده دليلًا، وإنما يقول: هو تمسكٌ بالدليل الأول الذي أثبت الحكم ابتداءً.

قوله ذكره المحققون إجماعًا، ممن عده إجماعًا جماعة من أهل العلم، كالقاضي أبي يعلى، وأبي علي بن شهاب، وذكر الشيخ تقي الدين: أن جماهير أهل العلم يعتبرون الاستصحاب حجةً، سواءً سميناه دليلًا، أو لم نسمه دليلًا، فيعتبرونه حجة، وقال: إن كثيرًا من العلماء حكاه إجماعًا، كما ذكر المصنف.

لكن نقل القاضي أبو يعلى بعد ما حكى الإجماع عن أبي سفيان من الحنفية، وهو من متقدمي الأصوليين الحنفية **أنه خالف في هذه المسألة، وقال:** إن الاستصحاب لا يصح التمسك به، ولا يكون حجةً، بل لا بد من البحث عن دليلٍ يدل على الحكم بالنفي أو بالإثبات.

وجاء بعض المتكلمين أيضًا، وقال: إن الاستصحاب إنما يكون حجةً في التدين فيما بين العبد وبين ربه، ولا يصح الاحتجاج به على الخصم في المناظرات، وعلى غيره من الناس، وإنما يكون من باب التدين فقط.

وعلى العموم: هو حجة في قول جماهير أهل العلم، بل حُكي الاتفاق كما ذكر المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-.

قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها عندنا هنا مسألة مهمة جدًا فيما يتعلق بالاستصحاب، فحيث عرفنا أن الاستصحاب أنواع، وعرفنا مراد الأصوليين في هذه المسألة عندما تكلموا عن حجية الاستصحاب، وأنه دليلٌ، وأن المراد به: استصحاب براءة الذمة من التكاليف.

عندي هنا عدد من المسائل المهمة التي تتعلق بالاستصحاب:

➤ **أول مسألة، وهي: مرتبة ودرجة وترتيب دليل الاستصحاب:**

وهذا الترتيب مهم؛ لأن عامة أهل العلم يقولون: إن الاستصحاب هو آخر الأدلة، وينبني على كونه آخر الأدلة فإنه لا يُصار إليه إلا عند عدم أي دليلٍ قبله، فلا يصح التمسك بالاستصحاب مع وجود نصٍ من الكتاب أو السنة، ولا يصح كذلك التمسك به مع وجود قول صحابيٍ، أو مع وجود القياس.

ولذلك التمسك به قليل، ولكنه آخر الأدلة وجودًا، ولذلك عبر جماعة من الأصوليين كابن عقيل، وابن شهاب وغيرهم، قالوا: الاستصحاب دليلٌ يُفزع إليه عند عدم الأدلة، إذًا لا يُصار إليه إلا عند عدم الأدلة، ما الذي ينبي على ذلك؟

ينبني على ذلك مسائل:

المسألة الأولى: أننا نقول: إنه لا يصح الاستدلال بالاستصحاب مع وجود الدليل القوي الذي يصح التمسك به، ولذلك قرر أهل العلم، وهذا موجود في كتب الفقه والأصول معًا، ففي الفقه عند الرد على من تمسك بالاستصحاب في بعض المسائل أنهم يقولون: لا يُعمل بالاستصحاب إذا كان في مقابله دليلٌ أقوى منه يدل على الحكم، سواءً مؤيدا للاستصحاب، أو نافي لحكم الاستصحاب، فلا بد أن نتمسك بالدليل، إذا التمسك بالدليل الأقوى أولى.

ويترتب على ذلك مسألة ثانية أيضًا، وهو: أن من علامات الضعف في الاستدلال الفقهي التمسك بدليل الاستصحاب، من غير بذل الوسع التام في البحث عن الدليل، ولذلك يقول ابن القيم: "**إن من الخطأ تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، والجزم بموجبه لمجرد عدم العلم بالناقل عنه**"؛ أي الدليل الذي ينقل عن حكم الاستصحاب، ثم قال: "**وليس عدم العلم علمٌ بالعدم**"، كما هو متقرر.

إذًا المقصود: أن الاستصحاب عيبٌ على المرء أن يستدل به من غير بزل الوسع على ذلك، ولذلك إذا رأيت طالب العلم يبتدئ ابتداءً في المسألة التي لا يعرف فيها حكمًا، أو لم ينظر فيها ويجتهد ويبحث، فيبتدئ مباشرةً بالتمسك بالاستصحاب ببراءة الذمة، من انشغالها بالتكاليف والواجبات، والمحرمات ونحوها، فهذا يدل على أن في كلامه بعض المجازفة، كما نبه إلى ذلك ابن القيم فيما قلت لكم قبل قليل.

مما ينبني على ذلك: أن دليل الاستصحاب يختلف فيه مسلك الظاهرية عن الجمهور، فإن الظاهرية لما أنكروا القياس، أو الأقيسة بأنواعها المتعددة، فإنهم أصبحوا يتوسعون توسعًا كبيرًا جدًا في التمسك بالاستصحاب، وأغلب الأحكام عندهم مبنيةٌ على دليل الاستصحاب، بينما الفقهاء -رَحِمَهُم اللهُ تعالى- يلحقون كثيرًا من الأحكام بنظائرها، بحسب نوع القياس الذي يُلحق به، وهذا من أهم الفروقات في النظر الفقهي بين الظاهرية وبين عامة الفقهاء، أن استخدام الظاهرية للاستصحاب واضح، وكثير، ويكفي أنك تقرأ في كلام ابن حزم ترى ذلك واضحًا وجليًا، وقلت لكم: أن الابتداء به مباشرةً فيه بعض القصور، حتى يبدو للشخص كامل جهده ووسعه.

ولذلك من الطرائف التي تُقال، يقول بعض الأصوليين: إن دليل الاستصحاب هو دليلٌ مستراحٍ، معنى قولهم: إنه مستراح؛ أي مستراح الذمم، كذا يقول: إن دليل الاستصحاب هو مستراح الذمم، ودليل من لا دليل له، كل من لا دليل له دليله الاستصحاب، يقول: الاستصحاب، أستصحب النفي، أستصحب النفي؛ أي نفي التكاليف.

ثم قالوا: لأن حقيقة الاستصحاب في المناظرات هو مطالبةٌ بالدليل، لا استدلال؛ لأنه يقول: أن أستمسك بالأصل، أنت أثبت الدليل **الناقل، فهو مستراح، يعني دليلٌ** سهل، كلٌ يستطيع التمسك به، مستراح يعني أنه سهلٌ كلٌ يستطيع التمسك به، يقول: الأصل براءة الذمة، يلا ابحث لي أنت عن دليل حتى تنقل عنه، فيجعل العبء عليك.

هذا ما يتعلق بمسألة العمل بالاستصحاب، ومعرفة ما يتعلق به، فإنه من الأمور المهمة.

أيضًا مما يتعلق به أيضًا: أن **الاستصحاب حيث عرفنا أنه آخر** الأدلة، فينبني عليه أنه ضعيف، ضعيف ليس في قوة الأدلة التي قبله، ليس أنه ضعيف لا يُعمل به، بل هو حجة، وحُكي الاتفاق عليه، وبناءً على ضعفه فإنه حُكي اتفاقٌ، وجزم بهذا الحكم جماعة كأبي الوفاء وغيره: أن

العموم لا يُخصص بالاستصحاب، وأن الإطلاق لا يُخصص كذلك بالاستصحاب، وهذا يدل على أن الدليل العام، وإن كان ظاهرًا، وليس قطعيًا إلا أن العموم **مقدمٌ على دليل الاستصحاب فلا يخ**صه، وحُكي في بعض كتب الأصول الاتفاق على ذلك.

✍"وإنما الخلاف في استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف"

شرع المؤلف في ذكر أحد أنواع الاستصحاب، ومر معنا أن حسب تقسيم الشيخ تقي الدين عليها -رَحِمَهُ اللهُ-، فإن أنواع الاستصحاب عمومًا، سواءً سماها جميع العلماء استصحابًا، أو سماها بعضهم استصحابًا أنها تصل إلى ستة أنواع؛ لأنه قال: إنه نوعان، والنوع الثاني أربعة أقسام، والقسم الرابع ينقسم إلى ضربين، فيكون المجموعة أربعة، وواحد وواحد، ستة، ستة أقسام.

أحد هذه الأقسام الستة التي ذكرتها لكم قبل قليل، وهو: استصحاب الإجماع، وهنا فصل فيه المصنف؛ لأن فيه خلافًا مشهورًا عند أهل العلم.

يقول الشيخ: (**وإنما الخلاف**)؛ أي لا خلاف في الاستصحاب في براءة الذمة، أو في دليل العقل، دليل العقل الذي هو التمسك بالحكم قبل ورود الشرائع، أو في براءة الذمة، وهو: عدم وجود التكاليف، فلا خلاف فيها سابقًا، وإنما الاستصحاب في حكم الإجماع، قوله: (**في حكم الإجماع في محل الخلاف**) أريد قبل أن أبدأ في معنى هذه المسألة، أريد أن ننتبه إلى مسألتين بينهما تشابه في مسألة استصحاب الإجماع:

- **المسألة الأولى، وهي**: استصحاب حال الإجماع، وهي المرادة هنا.
- **والثانية**: جواز ترك الإجماع بغير الإجماع.

استصحاب حال الإجماع: معناه أن تُجمع الأمة، وهو المراد هنا، أن تُجمع الأمة على حكم مسألةٍ، ثم إن تلك المسألة تتغير بعض أوصافها، فهل نقول: يبقى حكم الإجماع فيها، أم لا؟ هذا يُسمى استصحاب حكم الإجماع، وحال الإجماع.

الثانية: **الناقل عن الإجماع**: أن تُجمع الأمة على حكم واقعةٍ كالسابقة تمامًا، ثم تتغير صفتها كذلك، هي الآن متفق مع السابق، لكن الخلاف الثاني ما هو؟ هل يتغير حكم الثانية بغير الإجماع أم لا؟ يعني الذين يقولون: إنه يُستصحب حكم الإجماع، يقولون: هل يجوز النقل عنه بغير الدليل أم لا؟ فهاتان مسألتان خلط بينهما بعض الأصوليين، وسيأتي إن شاء الله لها نقاش أو إشارة بعد قليل.

قول المصنف: (**استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف**) عرفنا معناه، بمعنى أنه يُجمع الأمة على حكم مسألة، ثم إن هذه المسألة والصورة يتغير بعض صفاتها فقط من غير تغير جميع الأوصاف، فهل يصح للمستدل أن يقول: إنه استصحب حكم الإجماع في السابقة، فأنقله لهذه، فحينئذٍ يبقى الحكم مستمرًا إلى أن يأتي الدليل الناقل؟

أمثلة استصحاب حكم الإجماع كثيرة جدًا، وفي التعليق لأبي يعلى وحده وقفت على أكثر من اثني عشر مثالًا في استصحاب حكم الإجماع.

✡ لكن أورد بعض الأمثلة من مسائل الاستصحاب المشهورة:

العلماء -رَحِمَهُم اللهُ تَعَالَى- يقولون: إن من تيمم لوجود موجبٍ مبيحٍ للتيمم، فإنه بإجماع أهل العلم إذا صلى صلاةً كاملةً صحت صلاته، هذه مجمع عليها، إذا تغيرت بعض الصفات، قالوا: تيمم لوجود موجبٍ وصلى، وفي أثناء صلاته رأى الماء، إذًا تغيرت بعض صفة الصورة المجمع عليها، فهل يصح للمستدل الذي يرى أنه لا يبطل تيممه برؤيته الماء في أثناء صلاته أن يقول: أتمسك باستصحاب الإجماع أم لا؟ هذه هي المسألة، هذه صورة.

صورة أخرى أيضًا: عندما يأتي شخص فيقول استدلالًا على مسألة بيع أمهات الأولاد، عندما يأتي من يجيز بيع أمهات الأولاد، وهم الظاهرية، يقول: إن الأصل أن الأمة يجوز بيعها بإجماع إذا ملكها، فإن تغير أحد صفاتها بأن حملت ثم ولدت، فيقول: أستمسك بالإجماع السابق حتى يأتي دليلٌ يدل على ذلك، ولا أعلم دليلًا صالحًا، فحينئذٍ يجوز بيع أمهات الأولاد كذلك.

طبعًا رُد على هذا الدليل بعكسه، فيقولون: يُمكن أن نستدل باستصحاب حال الإجماع على جواز بيع أمهات الأولاد، فنقول مثلًا: انعقد الإجماع على أن الأمة إذا كانت حاملةً بحرٍ، فإنها لا يجوز بيعها؛ لأنها لم تُستبرأ، فلا يجوز البيع قبل الاستبراء بوضع الولد، فنقول: كذلك نستصحب الحكم بعد الولادة، طبعًا هذا من باب رد الدليل بمثله، فيكون من الاعتراض بماذا؟ بالمعارضة: أيعارض الدليل بمثله؟ كذلك.

الأمثلة كثير جدًا، وقلت لكم يعني من غير تتبعًا كاملًا، فقط في بعض أجزاء التعليق المطبوع أكثر من اثني عشر تطبيقًا على الاستدلال باستصحاب حكم الخلاف.

ذكر المصنف الخلاف: ☜

✍"والأكثر ليس بحجة"

هذا القول الأول، هذا قول أكثر أهل العلم، وأكثر أصحاب أحمد أن استصحاب حال الإجماع فيما إذا تغيرت بعض الصفات ليس بجة، جزم به أكثر أصحاب أحمد، كالقاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والموفق، وأبو البركات، وأكثر المتأخرين كلهم جزموا على أنه ليس بحجة؛ لأن الإجماع إنما دل على تلك الصورة بكامل أوصافها، فإذا اختل بعض أوصافها، فإن الإجماع حينئذٍ يكون مختلًا فلا يصح استصحابه.

✍"خلافًا للشافعي وابن شاقلا وابن حامد".

قال: **(خلافًا للشافعي)** هذا هو القول الثاني، **(وابن شاقلا)** أبو إسحاق ابن شاقلا، وهذا قول أبو إسحاق مشهور عنه، قال: **(وابن حامد)** ابن حامد، هو أبو عبد الله بن حامد، الحقيقة: أن أبا عبد الله بن حامد لم يصرح بهذا القول، وإنما نقله عنه تلميذه القاضي أبو يعلى، فقد ذكر أبو يعلى في كتاب الروايتين أن أبا عبد الله بن حامد صرح في كتبه بأن الاحتجاج باستصحاب حال الإجماع باطل، ولكنه كان يستخدمه في كتبه الفقهية.

إذًا نسبة هذا القول لابن حامد هو من باب التطبيق والإعمال، وليس من باب التنظير، فقد نقل عنه تلميذه أنه من باب التنظير صرح بأنه باطل؛ أي مع القول الأول، ولكنه يستعمله كثيرًا في كتبه الفقهية.

طبعًا هذا القول الثاني الحقيقة انتصر له بعض المحققين، فممن انتصر لهذا القول: الشيخ تقي الدين بن تيمية، وتلميذه ابن القيم، فكلاهما رجح أن استصحاب حال الإجماع يكون حجةً، والذين قالوا: إن استصحاب حال الإجماع يكون حجة كلهم اشترطوا شرطًا واحدًا لا بد من معرفته، وهو: اشتراط انتفاء الناقل؛ أي الدليل الناقل الذي ينقل الحكم عن الاستصحاب إلى حكمٍ آخر مغاير.

وهذا الدليل الناقل، سأرجع للمسألة التي ذكرتها قبل قليل، **القائلون: بأن استصحاب حال الإجماع صحيح وحجة، لهم قولان:**

⇦ **الحنابلة جميعًا كلهم**، ومنهم الشيخ تقي الدين وغيرهم، وأكثر الشافعية يقولون: كل دليلٍ يصح أن يكون ناقلًا.

⇦ **وخالف بعض الشافعية، فقالوا**: إنه لا يُنقل الحكم عن استصحاب حال الإجماع إلا بإجماعٍ مثله؛ لأن الإجماع دلالته قوية، فلا ينقل عنه إلا ما كان مثله من حيث الدلالة.

والحقيقة أن قول بعض الشافعية هؤلاء فيه ضعف شديد، وإن كان نقله عنهم بعض الشافعية، كأبي إسحاق الشيرازي، وفيه نظر كلامهم.

والصواب: ما قلت لكم قبل قليل: **أن استصحاب حال الإجماع حجةٌ** كما ذكر الشيخ تقي الدين وغيره، ما لم يثبت ناقل معتبر، سواءً نص من الكتاب أو من السنة، أو من القياس، أو من أقوال الصحابة وغيرهم.

وقبل أن أنتقل، فيه القاضي أبو يعلى ذكر أن شيخه أبا عبد الله بن حامد كان يستعمل الاستصحاب في كتبه الفقهية، والقاضي نفسه استعملها، كما ذكرت لكم قبل قليل، فقد استعمل استصحاب الإجماع، وإن لم يسمه كذلك في كتاب **[التعليقة]** في أكثر من موضع واستدل به، فدل ذلك على أن هذا الدليل مستعمل عند كثير من محققي أصحاب أحمد، كابن حامد وتلميذه، والشيخ تقي الدين وتلميذه.

✍"ونافي الحكم يَلزمُه الدليلُ".

هذ المسألة من المسائل التي اختُلف: هل لها ثمرة أم ليس لها ثمرة؟ فقد ذكر الشيخ تقي الدين –عليه رحمة الله– أن الخلاف في هذ المسألة هو خلافٌ لفظي، وسيظهر كيف أنه خلافٌ لفظي عندما نتكلم عن هذه المسألة.

هذه المسألة متعلقة بمن ينفي حكمًا، عندما يقول: إن حكم هذه المسألة، إن هذه المسألة ليس لها حكم، أو ليس فيها وجوب، أو ليس فيها تحريم، أو نحو ذلك من المسائل، أو يقول: إن هذ المسألة ليست واجبة، فإنه من قال: إنها ليست بواجبة، فقد نفى الحكم في عين المسألة.

⮝ **هل يلزم أن يأتي بالدليل على النفي أم لا؟**

يعني هذ المسألة قد نسميها ما يسميه بعض الأصوليين والفقهاء: أن الدليل عدم الدليل.

ذكر المصنف القول الأول: أن (**نافي الحكم يَلزمُه الدليلُ**) هذا القول الأول، وهو قول كثير من **الأصوليين** من أصحاب أحمد وغيرهم، فممن قال به من أصحاب أحمد: أبو الحسن التميمي،

والقاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، والموفق، والطوفي، وذكر أبو الخطاب أن قول عامة العلماء، وذكر الطوفي أن المشهور؛ أي في المذهب، وقول الأكثرين.

إذًا فأكثر أهل العلم يقولون: لا بد أن يأتي بالدليل.

قبل أن أنتقل إلى القول الثاني، لأبين ما هو الدليل، يقولون: إما أن يأتي بدليلٍ يدل على الحكم الذي أراده، عندما نفى الوجوب يأتي بدليلٍ يدل على الإباحة، أو على التحريم، أو على الحكم الذي أراده، فلا بد إذا نفى أن يأتي بدليلٍ يدل على حكمٍ معين، ف**إن لم يجد دليلًا فماذا يفعل؟**

قالوا: يستمسك بأضعف الأدلة، وأضعف الأدلة الاستصحاب، فيكون دليله؛ لأننا قلنا: أن الاستصحاب دليل، فيكون دليله دليل على نفي الوجوب، استصحاب براءة الذمم من التكاليف ومن الواجبات، فحينئذٍ يكون قد تمسك بدليل الاستصحاب، وتمسكه بد**ليل الاستصحاب في نفي الحكم صحيح**، فحينئذٍ يكفيه ذلك، هذا القول الأول.

لكن الأدلة المناسبة، شوف أنت الآن عرفت من كلام أبي الخطاب ما هي علاقة هذه المسألة بالاستصحاب، فإن علاقة هذه المسألة بالاستصحاب: أنه إذا أردت النفي، ولم يكن لك دليل، فإنك تتمسك بالاستصحاب، فإن الاستصحاب دليلٌ في ذاته، هذا مرادهم في هذه المسألة.

➤ **لماذا قلت هذا؟**

لأن بعض أهل العلم وهو الطوفي استشكل ادخال هذه المسألة في الاستصحاب، ورأى أن فيها نوع تناقض، فإن الطوفي ذكر أن بعض الأصوليين بنى هذه المسألة على مسألة: هل الاستصحاب حجة أم ليس بحجة؟ وقال: إنه إن قلنا: إن الاستصحاب حجة فلا يلزم الدليل على النفي، ومن قال: إن الاستصحاب ليس بحجة، فيلزمه الدليل على النفي، قال: وهذا تناقض؛ لأننا قلنا: إنه حجة ويلزمه الدليل، فنقول: المسألة ليست مبنية على الحجية، وإنما هو تفريعٌ عن كونه حجة، ليس مبني على الخلاف وإنما هو تفريع، الفرق بين البناء على الخلاف كما ظهر من كلام الطوفي واستشكله، مع قولنا: إنه بناءً على قولنا: إنه حجة، حيث قلنا: إنه حجة فهو دليل، فنُلزم به النافي، هذا القول الأول.

✍"خلافًا لقوم".

هذا القول الثاني، قوله: (**خلافًا لقومٍ**) القوم الذين أبهمهم المصنف، ذكر أبو الوليد الباجي أنهم قومٌ من الظاهرية، وجاء في بعض كتب الشافعية أن بعضًا من أصحاب الشافعي قال بذلك، هؤلاء قولهم: أن نفي الحكم لا يلزمه الدليل، ولذلك تجد بعضهم يقول: إن الدليل عدم الدليل، فإن نفي الحكم إنما هو عليك، إنما الدليل عليك، أنا لا يلزمني دليل، فالأصل عدم الحكم، هكذا يقول: عدم الحكم، فلا يلزمني، فلا يأتي التمسك بدليل الاستصحاب، أو ما يدل على براءة الذمم.

الحقيقة: أنك عندما تتأمل بين هذين القولين تجد أن الخلاف لفظي، كما **أقره الشيخ تقي الدين:**

فالأول يقول: أتمسك بالبراءة الأص**لية للذمم من الواجبات والتكاليف.**

وأما الثاني فيقول: عدم الدليل لو تأملته في حقيقته، فهو في الحقيقة تمسكٌ، وإن لم يصرح بلسانه أنه تمسكٌ باستصحاب البراءة الأصلية، ولذلك كلام الشيخ في محله، الشيخ تقي الدين: أنه عند التحقيق أن الخلاف بين هذين القولين هو خلافٌ لفظي.

القول الثالث: ☞

✍"وقيل في الشرعيات فقط".

قال: (**وقيل**) هذا القول الثالث: (**في الشرعيات فقط**)؛ أي أن ما في الحكم يلزمه الدليل إذا نفى حكمًا شرعيًا، وأما إذا نفى حكمًا عقليًا فلا يلزمه الدليل.

☼ **مثلًا:** لو أراد أن ينفي حكمًا شرعيًا بأن يقول: لا تُشترط النية للوضوء، فنقول: لا بد أن تأتي بالدليل على ذلك، أما العقليات، عندما يقول: العالم ليس بقديمٍ، يقصد مثلًا الجبار -جل وعلا- عندما يقول: العالم، العالم ليس بقديمٍ، فهذا نفي، فيقولون: النفي في العقليات لا يحتاج إل**ى دليل، هذا كلامهم، ونقل هذا ال**قول القاضي، ولم يسمي من قال به، وإنما قال: قال بعضهم، أو قال بعض الناس، على حسب كلمته أنا نسيتها.

✍"مسألة: شرع من قبلنا".

قول المصنف: (**مسألة**) يعني قد يُقال أن هذه المسألة كما مر معنا، بعض أهل العلم يرى أن التمسك بشرع من قبلنا هو صورةٌ من صور استصحاب الدليل، فإنه التمسك بالدليل السابق حتى يأتي ناقلٌ عنه، وذكرت ذلك من كلام أهل العلم فيمن سبق.

وقوله: (**شرع من قبلنا**) **المراد به**: أي الشرائع المعتبرة التي أرسل الله -عَزَّ وَجَلَّ- فيها رسلًا، وأنزل معهم شرائع، وأنتم تعلمون أن أنبياء الله -عَزَّ وَجَلَّ- ورسله بعضهم يأتي بالشريعة، وبعضهم يكون مؤيدٍ لشريعةٍ سابقةٍ قبله، وهذه أحد الأقوال في التفريق بين الرسول والنبي، فقيل: إن النبي أوسع من الرسول، فالرسول تكون له شريعةٌ غير شريعة الذي قبله، بينما النبي يأتي بشريعة الذي قبله.

إذًا المراد بمن قبلنا ليس مطلقًا، ليست على العموم، وإنما الشرائع التي تعبد الله -عَزَّ وَجَلَّ- بها بالوحي.

✍"هل كان نبينا -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- متعبَّدًا بشرعِ مَن قبله قبل بعثته مطلقًا أو آدمَ أو نوحٍ أو إبراهيمَ أو موسي أو عيسى -عليهم السلام-، أو لم يكن متعبَّدًا بشرع من قبله؟ أقوال".

هذه المسألة أوردها المصنف أولًا، وعلى العموم هذه المسألة ذكرها جماعة من أهل العلم، كإمام الحرمين، وغيره: أنها مسألة لا ثمر لها، لكن نذكرها على سبيل الفائدة، قال المصنف: (**هل كان نبينا -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- متعبَّدًا**)، ويصح أن تقول: متعبِّدًا، والذي رجحه المرداوي تبعًا للقرافي أنها بكسر الباء، هل كان النبي متعبِّدًا، بمعنى: أنها اسم فاعل؛ أي تعبد الله، وأما إذا فُتحت الباء فتكون اسم مفعول، بمعنى: أن الله تعبد هو بذلك، ورجح القرافي وجزم به أيضًا المرداوي أنها بكسر الباء: متعبِّدًا، (**هل كان النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- متعبِّدًا بشرع مَن قبله؟**) المراد بالشرع **هنا: أي في المسائل الفرعية**، وأما في مسائل الاعتقاد: فإن الأنبياء كما تعلمون: أخوة لعلاتٍ، دينهم واحد، أي في التوحيد والعبادة، ولا شك أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يقع منه شركٌ، خلافًا لمن ذكر شيئًا من ذلك في بعض الأنبياء، فإن الله قد عصم نبيه من الشرك، ولذلك أحمد أنكر على من قال: إن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان على شريعة قومه قبل الإسلام، وذم من قال ذلك مذمةً عظيمة.

قال: (**قبل بعثه**)؛ أي قبل أن يبعث الله -عَزَّ وَجَلَّ- **محمدًا، ويوحي إليه بالوحي**، وهذا يدلنا على أنها لا ثمرة لها؛ لأن حقيقةً لا نعتبر قبل البعثة ليس لها أي تكاليف علينا، وإنما العبرة بما كان بعد البعثة، وهذا معنى قولهم: إن هذه المسألة لا ثمرة لها.

قوله: (**مطلقًا**)

هذا هو القول الأول؛ أي أنه كان متعبدًا بجميع الشرائع **السابقة، وهذا قول كثير من أصحاب** أحمد، قال عنه القاضي أبو يعلى: أومأ إليه أحمد، وجزم به القاضي، **والحلواني، وصححه المرداوي وغيرهم.**

والقول الثاني: أنه مُتعبدٌ بشريعة آدم -عَلَيْهِ السَّلَام-.

والقول الثالث: أنه متعبدٌ بشريعة نوحٍ -عَلَيْهِ السَّلَام-، طبعًا الذين قالوا: آدم باعتبار أنه أبو الأنبياء، ومن قال: إنه نوح، قال: بأنه أول الأنبياء بعد آدم -عَلَيْهِ السَّلَام-، فتكون شريعته هي المتقدمة.

والقول الرابع: أنه متعبدٌ بشريعة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَام-، وهذا القول قال به بعض أصحاب أحمد، كابن عقيل، واختاره المجد أبو البركات، وغيرهم.

والخامس: أنه متعبد بشريعة وشرع موسى.

والسادس: أنه متعبدٌ بشرع عيسى؛ لأنه أقرب الأنبياء إليه، وقيل: موسى؛ لأن اليهود كانوا هم الأقرب إليه وجودًا في المدينة، أقرب إلى مكة.

والسابع: أنه لم يكن متعبدًا بشرع أحدٍ قبله، وهذا رواية عن أحمد.

قال المصنف: (**أقوال**)؛ أي أقوالٌ ستة أو سبعة، وعلى العموم هذه المسألة كما قلت لكم: لا ثمرة لها.

✍"وتعبَّد بعد بعثته بشرع من قبله، فيكون شرعًا لنا، نقله الجماعة واختاره الأكثر".

هذه هي المسألة التي لها ثمرة، وهي: هل شرع من قبلنا يكون شرعًا لنا أم لا؟ ذكر المصنف أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- (**تُعبد**)؛ أي تعبده الله -عَزَّ وَجَلَّ- بذلك (**بعد بعثه**)؛ أي بعد ما بُعث، (**بشرعِ من قبله**)؛ أي بجميع الشرائع السابقة قبله، حيث وردت، وهذا التعبد ليس على الاطلاق، بل إن له قيودًا، من أهم قيوده، وسنذكر بعض قيوده بعد قليل: أنه لا بد أن يكون لم يرد في شرعنا ما يخالفه، أو ينسخ ذلك الحكم الوارد في شرع من قبله.

قال: (**فيكون شرعًا لنا**)، فحيث تُعبد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- به فإننا نكون تبعًا له، لأمر الله -عَزَّ وَجَلَّ- المؤمنين بمتابعة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، الاستنان به.

قال: (**نقله الجماعة**)؛ أي نقله الجماعة عن أحمد، تحتمل هذا المعنى، وتحتمل أنه نقله الجماعة؛ أي نقله العدد الكثير من أصحاب أحمد.

قال: (**واختاره الأكثر**) ممن جزم بهذا القول، أبو الحسن التميمي كذلك، والقاضي، وأكثر تلامذته، كابن عقيل، والحلواني، وابن البنا، والموفق، وجماهير أهل العلم من المذاهب الأربعة كلهم على هذا القول.

يعني مر معنا قبل قليل شرط، وهو: أنه يكون شرع من قبلنا شرعًا لنا، ما لم يرد في شرعنا ما ينسخ ذلك.

ثم أورد المصنف شرطًا آخر فيه خلاف، يتعلق بـ—

⅄**هل يلزم شرع أن يكون شرع من قبلنا نُقل إلينا بطريقٍ قطعيٍ أم لا؟**

"ثم اعتبر القاضي وابن عقيل وغيره ثبوته قطعًا، ولنا قول أو آحادًا".

قال المصنف: إن القائلين بأن شرع من قبلنا يكون شرعًا لنا ودليلًا علينا، اختلفوا على قولين في اشتراط: هل يلزم أن يكون شرع من قبلنا قد وصلنا بدليلٍ قطعي، ومعنى كونه دليلًا قطعيًا؛ أي وصل إلينا إما في الكتاب القرآن، أو وصل إلينا في السنة **المتواترة، فحينئذٍ يكون قطعيًا؟**

وهذا القول جزم به القاضي وابن عقيل، وذكر القاضي أن أحمد قد أومأ إليه، ثم قال:

(**ولنا قولٌ**) هذا القول الثاني ذكره جماعة من أصحاب أحمد، (**أو آحادٌ**)؛ **أي يكفي أن يكون ثابتًا بطريق الآحاد.**

ومعنى قولنا: إنه ثابت بطريق الآحاد أمران:

⇦ **الأمر الأول**: أن يكون قد ورد في حديث آحادٍ عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، فحينئذٍ نقول: إنه يثبت به، هذا واحد.

والظاهر من القواعد: أن ما ثبت بطريق الآحاد له حكمٌ متواتر في الدلالة، كما سبق معنا قبل في إفادة العلم على قولٍ ذكره ابن أبي موسى، أما العمل فوجهٌ واحد: أنه يُعمل به.

⇦ **الأمر الثاني الذي يكون من طريق الآحاد**، وهو الذي فيه خلاف: الرجوع بالسؤال إلى أهل الكتاب: فهل إذا سُئل أهل الكتاب وأخبروا عن دينهم، وعن أحكام شرعهم، هل يُؤخذ بذلك أم لا؟ وهذا موجود طبعًا عند الثقات من أهل الكتاب، ليس عند عمومهم، فمن الثقات: وهب بن

المنبه، وكعب الأحبار، ومن عُرف من الصحابة بنقله عنهم، وكان يشير إلى ذلك كعبد الله بن عمرو بن العاص -رَضِيَ الله عَنْهُ وعن الجميع-، فهؤلاء إذا بينوا أن من شرائع الأديان السابقة كذا وكذا، هل يكون ذلك دليلًا لنا أم لا؟ والمجزوم به أن هذا لا يكون كذلك، ويدل عليه أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**حدّثوا عن بني إسرائيلَ ولا حَرَجَ، ولكن لا تصدِّقُوهم ولا تُكَذِّبوهم**»، هذا إذا كان في الأخبار المحضة، فمن باب أولى في الأخبار عن الأحكام.

"وعن أحمد لم يَتعبَّد وليس بشرعٍ لنا".

نعم، هذا القول الثاني: **(عن أحمد)** أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- **(لم يتعبَّد)** بشرع من قبله، وبناءً عليه فلا يكون شرعًا لنا، وهذا القول أُخذ من قول أحمد عن الشرائع السابقة، قال: هي منسوخة، وليست شريعةً لنا في الأحكام، وإن وافقت شرعنا، ولم يرد نسخ ما فيها من الموافقة، هذا النص نقله أبو محمد التميمي في رسالته عن أحمد، وليست موجودة في غيرها من كتب أصحاب أحمد، ومعلوم أنه ينقله بالمعنى، فيكون قد نقل كلام أحمد بالمعنى، هذه الرواية المنقولة عن أحمد، واختار هذه الرواية من أصحاب أحمد أبو الخطاب، ومن الأصوليين المشهورين: الآمدي، فإنه كان ينتصر لهذا الرأي، وهو: أن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا.

"الاستقراء دليل".

هذه مسألة من المسائل المهمة، وهي مسألة: الاستقراء، والاستقراء هو: أحد أنواع الاستدلال، وحيث أطلقنا الاستدلال فنعني به الأدلة غير النقلية، فدائمًا إذا قلنا: الاستدلال فنعني به الدليل غير النقلي، نبه على ذلك أبو الوفا وغيره، فالاستقراء الحقيقة هو نوعٌ من أنواع الأقيسة، ولكن مختلفٌ في حجيته كما سيأتي، حتى إنهم يقولون: إن الاستدلال إما أن يكون بكليٍ على جزئي، وهو الذي يسمونه بقياس الشمول، وإما أن يكون بجزئيٍ على كلي، وهو الاستقراء الذي سنتكلم عنه، وإما أن يكون استدلالًا بأحد الجزئيين على الآخر، وهو قياس التمثيل، التمثيل والشبه كذلك.

ومصطلح الاستقراء عند الحنابلة يُطلق على معنيين: معنى ليس هو المستخدم عند المتأخرين سأبدأ به، ثم أذكر المراد هنا:

فإن بعض المتقدمين، وهو: أبو الوفا بن عقيل في كتاب الواضح ذكر أن **الاستقراء المراد به**: أن يستقر حكمٌ في أصول الشريعة على صفةٍ واحدة، ثم يتنازع المجتهدان في فرعٍ: هل يوافق تلك الأصول أم لا، فيكون إلحاقه بتلك الأصول أو لا؟

هذا التعريف الذي أورده أبو الوفا ابن عقيل يكون موافقًا لمعنى شهادة الأصول التي ذكرناها قبل تقريبًا أربعة دروس أو خمسة عندما تكلمنا في باب القياس، وليس هو المراد عند المتأخرين، فإن المتأخرين لهم استخدام آخر.

إذًا فالاستقراء الذي أورده ابن عقيل استعمله في مقابل شهادة الأصول التي سبق **الحديث عنها**.

أما الاستقراء عند المتأخرين، والذي استقر عندهم، فهو: استقراء جميع الجزئيات، والحكم عليه بما وُجد من جزئياته، أو لنلغي كلمة جميع أحسن، نقول: الاستقراء هو الاستدلال بالجزئيات على الكل، ومعنى ذلك: أن يتتبع المجتهد الجزئيات، يعني الفروع، ثم يستدل منها على أمرٍ كلي، يكون مشتركًا بينها، فيثبت بذلك الحكم الكلي حكم المسائل التي لم يستقرئها ذلك المجتهد.

✡ **هذا الاستقراء يعني صورته بصورةٍ سهلة، يعني خلينا أعطيكم مثال سهل جدًا**:

عندما يدخل شخص، أو يقف عند باب المسجد قبل دخول الحاضرين، وحاضروا الدرس نقول: إنهم مائة، فيدخل الأول فيجده قد لبس عمامةً، والثاني لبس عمامةً، والثالث لبس عمامةً، ثم ينظر إليهم جميع فيرى أنه قد دخل مائةٌ بعدد الحاضرين فيقول: استقرأت حضور الدرس المائة فكلهم يلبس العمامة؛ أي الغترة، هذا استقراء، لما استقرأ جميع الجزئيات، نسميه: استقراء تام، إذا استقرأ بعض الجزئيات نسميه: استقراء ناقص، كيف استقراء بعض الجزئيات، يقول: يكون قد وقف عند الباب الحضور دخلوا خلال ساعة، جلس نصف الساعة الأولى، وربما زاد عن نصف ساعةٍ حتى جلس أربعين دقيقة، فدخل أغلب المصلين، أو حاضري الدرس، وكلهم يلبس عمامةً حمراء، فقال: إن الحضور كلهم يلبسون غترة حمراء استقراءً، ما وجد في علمه، في ظنه أن أحدًا دخل لم يلبس عمامةً حمراءً، لم يرى أحدًا لبس عمامةً بيضاء، إذًا هذا يُسمى استقراء ناقص.

هذا الاستقراء كثير جدًا في كتب الفقه.

أعطيك مثال: كل ما وجدته من باب التقسيم في كتب الفقه فإنما دليله الاستقراء، عندما يقول: أركان كذا، الواجبات كذا على سبيل الحصر، المبطلات كذا، فكل ما كان من باب حصر الأقسام فإنما يكون دليلهم في النفي عن ما عدا هذه الأنواع إنما هو الاستقراء، هذا واحد.

الثاني: المناطات الكلية، التي هي القواعد الفقهية، وهي غير متناهية، كثير من القواعد الفقهية إنما الدليل عليها الاستقراء، ولذلك لما تكلم العلماء عن القواعد الفقهية: هل هي حجةٌ أم لا، قالوا: إن القواعد الفقهية تنقسم إلى نوعين: نوعٌ مستمده النص: لا ضرر ولا ضرار، إنما الأعمال بالنيات، وهكذا، وغير ذلك من الأحاديث التي وردت بنصها على هيئة قاعدة.

والنوع الثاني: التي تكون مستنبطةً، وكيف يكون استنباطها؟ لها طرق، من **أشهر طرقها، وأهمها: بالاستقراء**: يذهب الفقيه فينظر جزئياتٍ كثيرة، فيجد **أن الشرع جعلها على سننٍ واحد**، اعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور بعد ذلك، فمن صور القياس الاستقراء.

☼ **مثال:**

وهذا المثال أذكره لسهولته، لما جاء بعض أهل العلم فنظروا في الصلاة، فوجدوا أن التكبيرات في الصلاة متعددة، ثم نظروا في الأثر فوجدوا أن اليد تُرفع بالتكبير في أثناء الصلاة إذا لم يكن التكبير يسبقه سجود ولا يلحقه سجود، هذه القاعدة أوردها الموفق بناءً على الرواية الثانية، على خلاف ما مشى عليه صاحب المنتهى الذي مال له صاحب الإقناع: أن رفع اليدين بالتكبير في الصلاة في أربعة مواضع: تكبيرة الإحرام، وعند الهوي للركوع، وعند الرفع منه، وعند القيام من التشهد الأول، بناءً على هذه الرواية وهي التي دل عليها النص، وألف فيها جماعة من أهل العلم مصنفاتٍ مفردة، كابن القيم وغيره، فإنهم يقولون: تتبع جميع صور الصلاة لن تجد تكبيرًا في الصلاة من هذه التكبيرات الأربع التي رُفعت فيها اليدين إلا والركن الذي قبله ليس سجودًا، والركن الذي بعده ليس سجودًا، فإن كان الذي قبله أو الذي بعده سجود فلا تُرفع اليدين بالتكبير، إذًا هنا استقراء.

بالنسبة للصلاة استقراء كلي، لا يوجد غيرها، لكن نقول: هو استقراء ناقص؛ لأن هناك صور، فعندما يقرأ المرء في صلاته آيةً فيها سجدة فيسجد، هل يرفع يديه بالتكبير أم لا؟ نقول: على حسب هذه القاعدة الاستقرائية: لا، فلا ترفع اليدين بالتكبير، لم يرد، تستدل بدليل آخر، تقول: لم يردها دليل آخر، لكن نقول: الاستقراء يدلنا على عدم رفع اليدين، عندما يكون المرء يريد السجود

للسهو، هل يرفع يديه بالتكبير؟ كذلك، عندما يسجد للتلاوة خارج الصلاة، هل يرفع يديه بالتكبير؟ كذلك، هذه الآثار بُنيت على القاعدة التي استنبطناها من الاستقراء، واضحة المسألة، وهي جلية.

قلت لكم: إن الاستقراء هو تتبع الجزئيات لإثبات أمرٍ كلي، وبناءً عليه، فإن الاستقراء هو: استدلالٌ بالجزئي على الكلي، هذا استدلالٌ بالجزئي على الكلي، **هذا الاستقراء مسلمٌ عند الجميع أنه ينقسم إلى قسمين، ينقسم إلى: استقراءٍ تام، وإلى استقراءٍ ناقص.**

➢ **الاستقراء التام**: هو استقراء جميع الجزئيات، فيُصدر عليها حُكمًا كليًا، عندما يقول شخص: كل الصحابة عدولٌ، استقرأناهم لم نجد أحدًا من الصحابة ليس عدلًا، كل الأئمة الأربعة فقيهٌ، أربعة هم محصورون، **استقرأنا**هم وجدناهم فقهاء، كل رواة الكتب الستة ثقاتٌ، وهكذا، يعني استقراء جميع الأوصاف، انتهينا، هذا الاستقراء التام، طبعًا إذا كان استقراء تام، والحكم على كل صورةٍ صحيح، فإنهم يقولون: يكون مفيدًا للقطعية بإجماع، لا خلاف أنه مفيد للعلم القطعي.

➢ **النوع الثاني**: **الاستقراء الناقص**: هذا هو المهم، وهذا هو الموجود في كتب الفقه غالبًا، هذا الاستقراء الناقص هو حجة، ولكنه دلالته ظنية، قد يُصيب، وقد يُخطئ، وهذا الذي فيه خلاف، وقد يُسميه بعض العلماء، بدل ما يقول: ودليله الاستقراء، يقول: هو إلحاقٌ للفرد بالأغلب، فالفرد الذي لا نعرف حكمه نلحقه بالأغلب، فنجعل حكم الفرد كحكم الأغلب الذي عرفنا حكمه بدليل النص أو باجتهادٍ دل عليه.

إذًا قول المصنف (**الاستقراء دليلٌ**) عرفنا أن هو دليل، نستفيد من هذا الدليل أمور: إما الحصر، وهذا الحصر يدلنا على النفي عن ما عداه، مثل نقول: لا صلاة واجبة إلا الصلوات الخمس، مثلًا لو كان دليله الاستقراء، مع أنه قد يقول الشخص: المنذورة واجبة، أو يقول الشخص: لا صلاة واجبة إلا الصلوات الخمس والمنذورة، فيكون استقراءً، فحينئذٍ دليل في نفي الوجوب عن ما عداها، فلو جاء شخص وقال: إن صلاة العيد واجبة على الأعين، نقول: ليس كذلك.

أيضًا قد يفيدنا أيضًا دليلٌ في المناطات التي هي القواعد الفقهية، ولذلك عندما نقول: هل القاعدة الفقهية دليل؟ نقول: ليست هي دليلٌ في ذاتها، وإنما الدليل على القاعدة الاستقراء، فاحتججنا بالقاعدة بناءً على الاستقراء، وذلك لما فرق العلماء بين ال**قاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية**، قالوا:

- **إن القاعدة الأصولية** هي التي يُستنبط بواسطتها الحكم وهي الاستقراء.
- **والقاعدة الفقهية** يُستنبط منها الحكم، هي ليست دليل، ولكن استنبطنا منها الحكم مباشرةً، الدليل هو الاستقراء، الدليل على القاعدة هو النص أحيانًا.

قال: **(لإفادتِه الظنَّ)** تعبير المصنف: **(لإفادتِه الظنَّ)** مراده الاستقراء الناقص، وأما الاستقراء التام فإنه لا شكٌ أنه مفيدٌ للعلم القطعي إذا كانت مقدماته صحيحة.

في قضية الاستقراء الناقص: هل يلزم أن يكون استقراء لأكثر الجزئيات، أم لبعضها التي يتحصل الظن بإثبات الحكم الكلي بمعرفته؟ لا شك أنه كلما كان الاستقراء لعددٍ أكبرٍ من الجزئيات كلما كان الظن أقوى، ولذلك قاعدة يوردها فقيةٌ يعرف من الفروع الفقهية مئات المسائل، كحال الأوائل الذين عرفوا الفروع الواقعة والفروع المولدة، ويعرفون الخلاف، لا شك أن قاعدته أدق، وأشمل من قاعدة ذاك الطالب الذي عرف فرعين أو ثلاثة، ثم استخرج منهم قاعدة، فرق بين القاعدتين، فرق بين قاعدة ذاك، وقاعدة هذا، فكلما كان الاستقراء أقرب للكمال، باستقراء أكثر الجزئيات كان أكمل، لكن نقول: الذي عليه كثير من محققي الأصوليين: أنه لا يلزم استقراء أكثر الجزئيات، وإن كان مفهوم كلام عدد من المتأخرين كالمرداوي، وابن النجار: لزوم أن يكون الاستقراء للأكثر؛ لأنه لا يكون الوصف أغلبًا إلا إذا كان أكثر بأن يزيد عن النصف.

قال: **(ذكره بعض أصحابنا وغيرهم)**؛ أي وغيرهم ممن ذكر ذلك: ابن مفلح، ومن تبعه، كالمؤلف، والجراعي، والمرداوي، وابن نجار، ونسبه المرداوي لبعض أصحاب أحمد.

يقابل هذا القول، قول بعض الأصوليين، وهو ابن الخطيب، وتعرفون ابن الخطيب من هو؟ ابن الخطيب هو الفخر الرازي، يسمونه ابن الخطيب؛ لأن الرازي، هناك أكثر من رازي، فالإشارة له بابن الخطيب مشهور جدًا في كتب الحنابلة، يسمونه ابن الخطيب، عمومًا: الفخر الرازي، أو ابن الخطيب له رأيٌ آخر أن الاستقراء الناقص لا يفيد الظن على سبيل الانفراد، بل لا بد أن يكون معه دليلٌ منفصل، ثم يكون معه دليلٌ منفصل يدل على ذلك، فالظن موجود لكنه ليس بدليل، لا بد أن يعضده دليلٌ آخر، إذًا ثمرة الخلاف: أن الاستقراء الناقص مفيدٌ للظن، لكنه: هل هو دليلٌ على سبيل الانفراد، أم لا بد أن يعضد ذلك الدليل دليلٌ آخر.

استعمال الاستقراء كثير جدًا، كما قلت لكم بمئين المسائل، من المسائل المشورة جدًا عندهم في الاستقراء عندما ذكروا مناطًا، قالوا: استقرأنا صلاة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، والصلوات الواجبة، فوجدنا أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لم يصلي فريضةً قاعدًا، وإنما يصليها قائمًا، **إنما يصلي السنن جالسًا**، وقد جاء في الحديث عند أحمد أنه قال: «**صلاةَ القاعِدِ على النِّصفِ مِن صلاةِ القائِمِ**»؛ أي في النافلة، لا في الفريضة، من أين أتيتم بالحكم التفريق؟ قالوا: الاستقراء، لم نعلم أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى قاعدًا إلا لعذرٍ، كما في حديث عمران: « **صلِّ قائمًا ، فإن لم تستَطِع فقاعدًا**»، أو حال صلاة الخوف.

هذا الاستقراء أن تجد لنا هذا المناط، نستفيد منه في التنزيل، عندما يأتينا الحنفي فيقول: إن صلاة الوتر واجبة، نقول له: لا، فإن القاعدة: أن الصلوات الواجبة تُصلى قائمًا، ولا تصلى قاعدًا، ولا على راحلة، بدليل الاستقراء، وقد ثبت أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- صلى الوتر على راحلة، في حديث ابن عمر، وهذا يدلنا على أن الوتر ليس بواجب، وإنما هو نافلة.

إذًا استدللنا بالاستقراء على إثبات مناطٍ، ومن هذا المناط استخرجنا الحكم الذي ذكرته.

"مسألة: مذهب الصحابي".

بدأ المصنف في هذه المسألة بذكر مذهب الصحابي، والحقيقة أن الحديث عن مذهب الصحابي هو أصلٌ من أصول مذهب أحمد، وقد ذكر ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أن من نظر في فتاوى الإمام أحمد وجدها متوافقةً مع أقوال الصحابة، بل ربما بالنص، وهذا موجود، فعناية أحمد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بأقوال الصحابة عناية كبيرة جدًا في شخصه، وفي مذهبه.

أما شخصه: فقد شُهر أن أعلم الناس بخلاف الصحابة وأقوالهم إنما هو الإمام أحمد، حتى قالوا: إن أحمد قد يوافقه كثيرٌ من أهل العلم في معرفته بعلل الحديث، وفي معرفته بطرق الأسانيد، فإن أحمد قد نُقل عنه خفاء بعض الأسانيد عنه، لكن لا يقاربه أحد بمعرفته بأقوال الصحابة، عللها، واختلافهم، وسبب اختلافهم، ومناط كل مسألة، وقيد كل مسألة، ولذلك فأثر أقوال الصحابة في مذهب أحمد قوي جدًا، وهذا يدلنا على أن أحمد قوله قولٌ أثري ولا شك.

ولذلك انتبه هنا مسألة: استطرادًا أذكرها:

➤**بعض أهل العلم عندما يرى قولًا لبعض الصحابة، ولا يقف على إسناده، فينفي صحته، مع أن الإمام أحمد احتج به، نقول: إن لم تقف على إسناده فهو ثابت:**

أولًا: لأن الدواعي لم تدعو لنقل آثار الصحابة كما دعت لنقل أحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولأن كثيرًا من الدواوين التي عُنيت بالآثار فُقدت: سُنن سعيد بن منصور الجزء الأكبر منها غير موجود، سنن الأثرم غير موجود، يعني كثير من الكتب المتقدمة التي فيها آثار، يعني مثلًا يذكرون عن كتاب يحيى بن سلام، صاحب التفسير، وُجدت قطعة من أحد بعض كتبه مليئة بآثار الصحابة، وهذا من الكتب المتقدمة من طبقة مالك، تلك الطبقة، يعني كثير من الكتب، وخاصةً ما أسندوه من الآثار غير موجود، فعدم وقوف بعض أهل العلم على الإسناد لا ينفيه، فإن كان أحمد قد احتج به، فإنه يدل على صحته.

☼ **مثال ذلك:**

لما أحمد ذكر أن رفع اليدين بالتكبير في تكبيرات العيدين، وتكبيرات الجنائز من السنن لثبوتها عن عمر وابنه، فجاء من أهل العلم من قال: إنه قد ثبت ذلك ووجدناه في تكبيرات العيدين، ولم أجد إسنادها في تكبيرات الجنائز، فنقول: أحمد قد أثبته وصححه، ولكن لم يصل إلينا هذا الإسناد، فأحمد من أعلم الناس بآثار الصحابة، هذا مُنبني على قولنا، وهذا من باب الاستطراد، وليس من درسنا.

إذًا هذا ما يتعلق بقضية قول الصحابي، وأنه أصلٌ من الأصول، تطبيقًا هو كثير التطبيق مذهب أحمد جدًا، وسيأتي أنه مقدمٌ على القياس.

قبل أن أبدأ بهذه المسألة سأشير فقط إلى مسألة، **وهي**: **أن هذا الدليل يسميه بعض العلماء، وخاصةً من أهل خرسان، يسمونه بالأثر**، فإنهم يطلقون الأثر على أقوال الصحابة، هذه طريقة الخرسانيين.

وأما العراقيون فإنهم يطلقون الأثر على الحديث المرفوع وعلى غيره، كل منقول يسمونه أثرًا، وأما الخراسانيون، فإنهم يسمون الحديث المرفوع حديثًا أو خبرًا، ويسمون الموقوف على الصحابي أثرًا.

ولذلك إذا قلنا: إن من الأدلة الأثر، فنقصد بالأثر قول الصحابي إذا تكلمنا باصطلاح الخراسانيين، وإذا قلنا: الأثر باصطلاح العراقيين، فنعني به: مطلق الحديث المرفوع والموقوف أيضًا يدخل فيه كذلك.

"إن لم يخالفه صحابي".

قوله: **(إن لم يخالفه صحابيٌ)** عندنا هنا مسألتان:

➢ **المسألة الأولى**: قوله: **(إن لم يخالفه صحابيٌ)** نستفيد منها: أنه إن خالف الصحابي صحابيٌ آخر، فإنه لا يكون قوله حجة، وحكى الاتفاق على ذلك الشيخ تقي الدين، فقال: لا ريب في ذلك، طبعًا على سبيل الإجمال، هناك صورة ربما أشير لها إن أمكن الوقت بعد ذلك، فيما إذا خالف قول الصحابي قياسٌ.

إذًا المراد: أنه إذا خالف الصحابي صحابيًا آخر، فإنه حينئذٍ لا يكون قوله حجة، قال الشيخ تقي الدين: بلا ريب عند أهل العلم، هكذا قال: بلا ريبٍ عند أهل العلم.

➢ **الأمر الثاني**: إذا خالف الصحابي تابعيٌ أدرك عصره، فهل يكون ذلك قادحًا في حجية قول الصحابي أم لا؟ فيها وجهان في مذهب أحمد:

ظاهر كلام كثير من الأصوليين: أنه لا يكون قادحًا؛ لأن قول التابعي على سبيل الانفراد ليس بحجة، فمن باب أولى أنه إذا خالف صحابيًا.

والطريقة الثانية: أن التابعي إذا عاصر الصحابي وإفتاؤه في هذه المسألة، وخالفه، فإنه يختل شرطه في الاحتجاج بقوله، وهذا القول مال له الشيخ تقي الدين في بعض كتبه.

الشرط الثاني: ☜

"فإن انتشر ولم يُنكَر فسبقَ في الإجماع".

إذًا الشرط الأول: ألا يخالفه صحابيٌ آخر، وذكرنا مسألتين فيها.

الشرط الثاني: أن يكون لم ينتشر، ومعنى الانتشار: أي الاشتهار بين الصحابة، وصفة الاشتهار بأن يكون أميرًا، فينتشر قوله، أو مما جاء في الأخبار أنه انتقل بين الصحابة، وتكلمنا عن صفة الاشتهار في باب الإجماع، وتوسعت فيه.

لأنه إذا اشتهر فيكون داخلًا في إجماع السكوت الذي سبق، وأنه حجةٌ وإجماعٌ على الصحيح.

قال المصنف: **(فإن انتشر ولم يُنكَر)** أي لم يخالف صحابيٌ آخر، وينكره، **(فسبقَ في الإجماع)** عندما تكلمنا عن الإجماع: أنه إذا أفتى واحدٌ من أهل العصر، ولم يُخالف في ذلك قبل استقرار المذهب، وسكتوا عن مخالفته، فإنه يكون إجماعًا عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه، أو نحو عبارة المصنف التي مرت معنا في كتاب الإجماع، هذا معنى قوله: **(فسبقَ في الإجماع)**.

قال: **(وإن لم ينتشر)**؛ أي لم يشتهر قول الصحابي، **(فحجةٌ)**؛ أي يكون حجةً؛ لأن الصحابة –رضوان الله عليهم–، طبعًا الدليل على أنه حجة أن الصحابة شهدوا التنزيل، وهم أعلم بالوحي.

ومن الأدلة على كونها حجة على سبيل السرعة:

⇦ **أولًا**: أنهم أعلم الناس بشهود الوحي، فهم أعلم بقيود الوحي، وأعلم بصفته.

⇦ **الأمر الثاني**: أنهم ربما علموا حديثًا مرفوعًا، ولم ينقلوه لنا، فإن كثيرًا من الأحاديث لم تُنقل إلينا، وإنما نُقل إلينا حكمها، فيكون حكمها قد انتقل إلينا في قول الصحابي، مع علمنا أن الصحابة كانوا يتورعون –رَضِيَ الله عَنْهُم– عن نقل الحديث، هذه المسألة الثانية، وأنتم تعلمون على سبيل المثال: أن أبا بكر لم يروي إلا أحاديث قليلة، ونُقل عنه فقهٌ كثير، ولذلك قالوا: إن أبا بكر لم يُخطئ في مسألة، ولا مسألة أخطأ فيها، عمر أخطأ، أبو بكر لم يُعرف عنه في مسألة اجتهد في السنتين التي ولي فيهما الخلافة أنه أخطأ نصًا، ذكر هذا الاستقراء، قد أقول استقراءٌ تام الشيخ تقي الدين في منهجه السنة، قلنا: إذًا هذا هو الدليل الثاني، وهو: أنه لأجل أنه قول صحابي.

⇦ **الأمر الثالث**: لمعرفتهم بلسان العرب، وعادات النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–، وعرف ذلك الزمان، فهم أعلم بدلائل لسان العرب ممن بعدهم، ولا شك، فإنه كلما طال الزمان، كلما ضعف اللسان، وهذا مسلم، وهم أعلم الناس بلسان العرب عمومًا، وبلسان النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– الذي نزل به الوحي، وتكلم به –عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام–، ولذلك قال المصنف: **(هو حجةٌ)** هو حجةٌ ولا شك.

وقوله: **(مقدمٌ على القياس)**؛ أي أنه حجةٌ قوته مقدمةٌ على القياس؛ لأنه من النقل، فلو تعارض قول صحابيٍ مع قياس كان قول الصحابي مقدمًا على القياس.

قوله: **(في أظهر الروايتين)**، سيذكر الرواية الثانية بعد ذلك، وهذا القول هو قول أكثر أهل العلم، بل قيل: إنه قول أكثر العلماء المذاهب الأربعة عليه، وهو: الأخذ بقول الصحابي في الجملة.

وبعض أصحاب العلماء يقولون: إن قول الصحابي حجة، وإذا خالف القياس كان أقوى حجيةً منه لو لم يخالف القياس، شوف إذا خالف القياس يكون أقوى، نبه عليه جماعة، منهم: الشيخ منصور في شرحه للمنتهى، وقبله البرهان لابن مفلح.

"واختاره أكثر أصحابنا وغيرهم".

نعم، اختار أكثر أصحاب أحمد كثير جدًا، القاضي وتلامذته وشيوخه، وأغلب أصحاب أحمد كلهم على ذلك، إلا من سيأتي ذكرهم بعد قليل.

"وقاله مالك والشافعي في القديم وفي الجديد أيضًا".

قال: **(وقاله مالكٌ)** كذلك، وأبو حنيفة كذلك، وكلام أبي حنيفة النعمان في الاستدلال بأقوال الصحابة أكثر من أن تُحصى، سواءً في كتبه الموجودة، كالمسانيد المنقولة عنه، أو كتب تلاميذه، نعم، أبو حنيفة -رحمة الله عليه-، وتلامذته يعني أكثر ما ينقلون عن الصحابة الكوفيين كابن مسعود، ولذلك يقولون: إن فقه أهل العراق بذره ابن مسعود، ولا ينقلون عن غيرهم، لعدم علمهم، وهم معذورون في ذلك.

أنا سأقف مع قول المصنف: **(والشافعي في القديم)** قوله: في القديم؛ أي ونص عليه في القديم، قال: **(وفي الجديد أيضًا)**، قوله: وفي الجديد أيضًا؛ لأنه نُسب للشافعي أنه قال: في الجديد أن قول الصحابي ليس بحجة، حيث ذكر في بعض كتبه في الجديد، وهو: **[كتاب الأم من رواية ربيع بن سليمان المرادي]** أقوال الصحابة، وردها بعدم العمل بها.

والحقيقة: أن قول الشافعي: في القديم وفي الجديد، كلاهما على القول بحجية الصحابي، فقد وُجد في كتاب الأم، بل وفي الرسالة من رواية الربيع بن سليمان من النقول ما يدل على الاحتجاج بقول الصحابة تطبيقًا في الأم، وتأصيلًا في كتاب الرسالة التي جاءت من رواية الربيع؛ لأن الرسالة فيه رسالة قديمة رواها حرملة، ورواها عبد الرحمن بن مهدي، وهي قديمة، والرسالة الجديدة التي رواها الربيع بن سليمان سواءً الجيزي، أو الربيع بن سليمان المرادي، الموجودة من رواية المرادي، الجيزي ينقل بعض الأشياء عن الشافعي، ولكن النقولات عنه قليلة، لا أدري هل نقل الرسالة، لكن ربما يكون كذلك.

ولذلك أطال ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- في **[إعلام الموقعين]** في إثبات أن قول الشافعي في الجديد كذلك، وعلى العموم فالناس في حكاية قول الشافعي طرق، فبعضهم يقول: إن الشافعي في الجديد يقول بعدم حجية الصحابي، وهو أضعف الأقوال، وبعضهم يقول: إن للشافعي قولًا، ليس الجديد، أحد قوليه، يعني الجديد مرةً قال بالحجية، ومرةً قال بعدم الحجية.

إذًا الطريقة الثانية يقولون: إن للشافعي قولًا بعدم حجية الصحابي.

والطريقة الثالثة يقولون: إن الشافعي دائمًا يقول بحجية قول الصحابي، وما أُخذ من المسائل فإنما ترك حجية الصحابي لدليلٍ آخر قام عنده وقوي عنده.

✍**"خلافًا لأبي الخطاب وابن عقيل وأكثر الشافعية".**

هذا القول الثاني، فإن **أبا** الخطاب الكلوذاني، وابن عقيل، وأكثر الشافعية الذين نسبوا ذلك أخذوا بأن قول الصحابي ليس بحجة.

✍**" مسألة: مذهب الصحابي فيما يخالف القياس توقيفٌ ظاهرُ الوجوب عند أحمد وأكثر أصحابه".**

هذه المسألة تفريعٌ على ما سبق ف**يما إذا** خالف القياس، وهي: إذا قلنا: يُقدم على القياس.

تقدم معنا أن من العلماء من يقول: إن قول الصحابي إذا خالف القياس يكون آكد مما إذا لم يخالف القياس، ونقلت لكم كلام بعض أهل العلم في المسألة، وهذا يدلنا على أنهم يقولون: إن قول الصحابي إذا خالف القياس يكون توقيفًا، ومعنى قولهم: إنه يكون توقيفًا يعني له حكم المرفوع، ولذلك فإن أبا بعد الله الحاكم صاحب المستدرك ذكر فيه أن قول الصحابي له حكم المرفوع، هكذا قال: له حكم المرفوع.

قال ابن القيم: معنى قوله: له حكم المرفوع لا باعتبار اللفظ، لا نقول: إنه باعتبار اللفظ، وإنما باعتبار المعنى، فهو توقيفٌ معنى، وليس توقيفًا لفظًا، وهذا عليه أهل الحديث كلهم، والنقول عنهم بالعشرات، ومن أصلح ما جاء عنهم ما ذكرت لكم عن أبي عبد الله الحاكم.

طبعًا ابن القيم في بعض كتبه استشكل كلمة الحاكم، ثم وجهها في كتبٍ أخرى له توجيهًا جيدًا.

قال: (**ظاهرُ الوجوب**)؛ أي أنه يدل على وجوب الدلالة إذا دل على أمرٍ معين، (**عند أحمد وأكثر أصحابه**).

"خلافًا لابن عقيل والشافعية".

لأن ابن عقيل يرى أنه ليس بحجة عمومًا، وإذا خالف القياس كذلك خصوصًا.

"مسألة: مذهب التابعي ليس بحجة عند الأكثر".

شرع المصنف في هذه المسألة، وهي مسألة خلونا نقف عندها، ومعذرةً للإطالة، شرع المصنف في هذه المسألة ببيان اختلاف أهل العلم في حكم قول التابعي، إذا انفرد طبعًا بقولٍ ولم يكن قوله قد اشتهر، إذ لو اشتهر، ولم يُنكر لكان إجماعًا، ولم يُخالف كذلك، فإنه إذا خُولف فإنه لا يكون حجةً.

قال المصنف: **(مذهب التابعي)** عبر المصنف هنا بمذهب التابعي، وعبر قبل بمذهب الصحابي، ليشمل ذلك قوله وفعله معًا، وقد سبق معنا في أول الكتاب مسألة، عندما قال المصنف: **(إن فعل الصحابي هل يكون مذهبًا له أم لا؟)** وذكرت لكم أنها تحتمل معنيين هذه الجملة، أحد المعنيين؛ أي فعله بعد وفاة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وأن الصحيح أنه يكون مذهبًا له.

إذًا فقوله: مذهب الصحابي؛ أي قوله وفعله معًا.

قوله: **(ليس بحجة)** هذا هو القول الأول: أن قول التابعي ليس بحجة، لا يلزم الرجوع إليه، ولا يلزم الأخذ به، فيكون قوله كقول غيره من أهل العلم؛ لأنه ليس على سبيل الانفراد حجة، ولا يكون إجماعًا؛ لأنه لم ينتشر.

قول المصنف: **(عند الأكثر)**؛ أي عند أكثر أهل العلم، وهو قول المذاهب الأربعة جميعًا، وهو المجزوم به في مذهب الإمام أحمد، وقد نص عليه أكثر أصحاب أحمد، بل قد نص عليه أحمد.

قال القاضي: صرح أحمد بهذا في رواية أبي رواية أبي داود فقال: **"إذا جاء الشيء عن الرجل من التابعين لا يوجد فيه عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، لا يلزم الرجل الأخذ به، ولكن لا يكاد يجيئ شيءٌ عن التابعين إلا ويوجد عن أصحاب النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-"**، وقال أيضًا: **"يتبع ما جاء عن النبي وعن أصحابه، وهو في التابعين مخير"**.

فنص أحمد الصريح: أنه ليس حجةً.

يُقابل هذا القول وهو قول الأكثر، قولٌ آخر، ذكر ابن مفلح: أن الحنفية نسبوه للإمام أحمد، وهو أن أحمد يقول: إن قول التابعي حجة، وأُخذ هذا القول من كلامٍ لأحمد الحقيقة أنه يحتمل التوجيه،

فقال أحمد لما ذكر كيف يُؤخذ العلم، قال: "**يُنظر ما كان عن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، فإن لم يكن فعن أصحابه، فإن لم يكن فعن التابعين**"، فقوله: "**فإن لم يكن فعن التابعين**" يفيد أن قول التابعي إذا لم يخالف حجةٌ ولو لم يشتهر، هكذا فُهمت هذه المسألة، ولذلك نقلها بعض أصحاب أحمد روايةً عن أحمد بناءً على هذا وشُهرت عنه، ولكن وجه، وأول القاضي أبو يعلى هذه الرواية عن أحمد بتوجيهين:

⇦**التوجيه الأول**: أن يكون مراده بالتابعين: أي إجماع التابعين، بأن يكون قد اشتهر.

⇦ **والتوجيه الثاني**: أن يكون مراده بالتابعين؛ أي القول الذي سُبقوا إليه فقد جاء في رواية أبي داود التي ذكرتها لكم قبل قليل أن أحمد قال: لا يكاد يوجد عن التابعين شيء إلا وعن الصحابة مثله، فكأنه يقول: غالبًا إن جهلت قول الصحابي، فالتابعي غالبًا لا يخرج عن قولهم، في الغالب، فهذا توجيه، وعلى العموم هذان توجيهان ذكرهما القاضي في موضعين، في الجزء الثاني، وفي الجزء الثالث.

الشيخ تقي الدين صحح التخريج فقط، فقال: يُخرج على قوليه في تفسير الصحابي للقرآن، وقد مر معنا سابقًا في أول أصول الفقه عندما تكلمنا عن القرآن، وأن القرآن لا يُقبل فيه التفسير بالرأي، وإنما بالنقل، وقلنا: إن النقل إما أن يكون عن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم–، وإما عن صحابيٍ، وإما عن تابعي، فتفسير التابعي إذا لم يُخالف هل يكون حجة، وأن عن أحمد روايتين في الرجوع، ولزوم الرجوع لتفسير الصحابي، خرج عنها شيخ الإسلام ابن تيمية روايتين هنا في الأخذ بقوله.

وعلى العموم: شيخ الإسلام بين أن قول التابعي غير منضبط، يندر، يندر جدًا أنه يوجد قول تابعيٍ لا يُخالف فيه، يندر، ويندر كذلك أن قول تابعيٍ وحده في مسألةٍ لا يوجد فيها قول صحابي، نبه لذلك الشيخ.

آخر مسألة: ☜

✍"**وكذا لو خالف القياس في ظاهر كلام أحمد وأصحابنا، خلافًا لأبي البركات**".

يقول: كذلك لو خالف التابعي في مذهبه القياس، فكان قوله مخالفًا للقياس، نحن قلنا في قول الصحابي: أن قول الصحابي إذا كان مخالفًا للقياس قوي حتى صار في حكم التوقيف.

قال: (**في ظاهر كلام أحمد**)؛ لأن ظاهر كلام أحمد عدم الاحتجاج نقلته لكم قبل قليل، (**وأصحابنا**)؛ أي وأصحاب أحمد؛ لأنهم أطلقوا: أن قول التابعي ليس بحجة، قال: (**خلافًا لأبي البركات**) المراد بأبي البركات: المجد بن تيمية -عليه رحمة الله-، فإن المجد بن تيمية ذكر في شرحه للهداية، وهو شرحٌ عظيم، هذا الشرح مفقود، لعل الله أن يُيسر وجوده، لم يُكمله، وهو مليء بالتقريرات، وببيان كثير من استدلالات مذهب أحمد، وبعضهم يسميه: **[منتهى الغاية في شرح الهداية]**، وجدوا أن أبا البركات استدل في بعض المسائل بأقوالٍ للتابعين ابتداءً، فعلى سبيل المثال، ذكروا: أن أبا البركات في شرح الهداية ذكر قول الحسن: "**ينجس ماءٌ غمست فيه يده قائمٌ من نوم الليل**"، هكذا قال الحسن، قال أبو البركات: الظاهر أنه توقيفٌ عن صحابيٍ أو عن نص، فهذا صريح من أبي البركات أنه استدل بهذا القول؛ أي قول التابعي، وجعل له حكم التوقيف؛ لأنه على خلاف القياس.

كذلك أيضًا استدل بقول أسد بن وداعة في مسألة القراءة عند الميت المحتضر، **المقصود: الميت المحتضر، بسورة** يس، وقال: إنه بمثابة التوقيف؛ لأنه ثبت عن التابعين والسلف.

وعلى العموم: يعني لو استدل بعموم الأدلة أنه يُخفف عن الميت الاحتضار، هذه قد تُقبل، ونقلوه أيضًا عن بعض أصحاب أحمد، وعلى العموم هذه المسألة كما ذكر المصنف.

نقف عند هذا القدر، والأسبوع القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ- نُكمل ما يتعلق بالاستدلال بدليلين مهمين جدًا، وهما: الاستحسان، والمصلحة المرسلة.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ ما حكم استعمال الماء الموجود في الميضأة، يعني مكان الوضوء في المسجد، إذا كان الناظر على المسجد أو الأوقاف أمرت بإغلاقها، والماء فيها إمدادات الماء تأتي من الحكومة، فهل يأخذ حكم استعمال الماء غير المباح؟ وهل إذا سمح له القيم على المسجد أو العامل أو الإمام بالوضوء يجوز له ذلك أم لا؟

ج/ المسألة هذه تكلم عنها أهل العلم، أظن أنا تكلمت عنها هنا في هذا الدرس، عندما تكلمنا عن قاعدة: "**النهي يقتضي الفساد**"، أو في غيره نسيت، وهي: أنهم لما تكلموا عن الوضوء بالماء

المغصوب هل يرفع الحدث أم لا؟ تلك مسألة لا تتعلق بمسألتنا، فإن الماء هذا ليس بمغصوب؛ لأن الماء موقوف أساسًا، وإنما أُغلقت في وقتٍ معين، إما لأجل وباءٍ معين، أو أُغلقت لأجل وقت الصلاة، تعرفون بعض المساجد لا يكون فيها دورات مياه مهيأة بطريقةٍ معينة، فبعد الصلاة مباشرةً يغلق القائمون على المسجد دورات المياه، احتياطًا لأمور، لكي لا تتسخ، ولكي تبقى نظيفةً، فإنها لو فُتحت في كل وقت ربما آذت المصليين الذين يريدون أن يتوضؤوا قبل الصلاة فيجدوا فيها أوساخًا.

فنقول: إنها ليس من باب استعمال الماء المغصوب المحرم، وحينئذٍ فإنه يجوز، هذا من جهة.

الجهة الثانية: أنه لو نظرنا لما يُسمى بالمآلات والمقاصد، فإن المقاصد إنما هو: عدم إضرار الناس بالمرض، وعدم اختلاطهم، وعدم إفساد دورات المياه، فإذا أذن القائم على هذه سواءً كان ناظرًا، أو غير ناظرٍ **فإنه في هذه الحالة يصح الوضوء**، ونقول: حتى من غير كراهة؛ لأن الغاية تُخصص، ومر معنا أيضًا تذكرون في العموم: أن العموم يُخصص بالمقصد، سيأتينا إن شاء الله في المسلحة ربما إشارة لبعض الشيء إن أمكن الوقت.

س/ هل هناك فرقٌ بين الدليل والحجة في اصطلاح الأصوليين؟

ج/ في الغالب أنهما مترادفان، لكن قد يُطلق أحيانًا الأدلة على الأدلة النقلية أحيانًا في استخدام بعضها، لكن في الغالب الاستخدام أنها مترادفة.

س/ هل تقسيم المصالح المرسلة إلى حاجيةٍ وتحسينية هو تقسيمٌ حديٌّ، أم أن بعضها يدخل في بعض، وقد يكون حاجيًا باعتبار، تحسينيًا باعتبارٍ آخر؟

ج/ إذا كان أخونا يقصد بالحدي يعني أنها فواصل، فلا شك أن المعاني ليست حدية، كل المعاني ليست حدية، الحدود إنما هي في الحقائق، أما المعاني فهي أمر نسبي، كما لا يخفي على الجميع أمور نسبية، فالأمور النسبية هذه ليست دقيقة، وسيأتينا إن شاء الله حديث عن الأنواع الحاجي والتحسيني الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَلَّ-.

س/ كيف يُعرف أن قول الصحابي انتشر أم لا؟

ج/ يقول: يُعرف قول الصحابي أنه انتشر بأحد أمور:

الأمر الأول: إذا كان من الخلفاء الأربعة، فإن كل قولٍ من أقوال الخلفاء الأربعة، فإنه منتشر، كيف؟

قالوا: لأنه خليفة وإمام.

الأمر الثاني: إذا كان ممن ولي ولايةً، مثل من كان أميرًا على الشام، أو على مصر، أو على الكوفة، أو على غيرها من الأمصار، أو البحرين، كأبي هريرة التي هي الأحساء، فإنه في هذه الحالة إذا تكلم فقد انتشر قوله ووصل.

أو كان قد تكلم فيه في مسجد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على سبيل المثال، أو فعله، عمر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- انظروا لهذا الفعل منه، عندما قام في المصلين يصلي بهم بعد الإقامة، فأراد أن يُعدل إزاره، وهو يُعدل إزاره مس فرجه بيده، فقال: على رسلكم، ثم ذهب فتوضأ وجاء، هذا انتشر؛ لأنه أمام الناس بمحضرٍ منهم، فرأوا.

إذًا القرائن: لكونه كان في مسجد، لكونه كان في ولاية، لأن صاحبه صاحب ولاية، وغير ذلك من الأمور كلها تدل على صفة الانتشار، ومن تأمل في كتب شروح الأحاديث ربما يجد عدد من القواعد أو العلامات التي أوردها العلماء.

س/ من يقرأ في كتب المذهب، ثم ينظر في أقوال الصحابة ويستدل بها للمذهب، فهل هذا على وجهٍ صحيح، أم لا؟

ج/ لا، هو صحيح لا شك، لكن الخطأ ما هو؟ وانتبهوا لهذه المسألة، وقد وجدت بعضًا من فضلاء أهل زماننا يريد أن يتبنى هذا المنهج، ماذا يقول؟ يقول: نأخذ الفقه من أقوال الصحابة مباشرةً، مباشرة نأخذ الفقه من أقوالهم، وهذا القول تنظيرًا جيد، تطبيقًا غير صحيح؛ لأن أقوال الصحابة، ننظر في كتابين: **[مصنف عبد الرزاق]**، و **[مصنف ابن أبي شيبة]**، وإن شئت زدت لهم كتاب **[الأوسط لابن المنذر]**، محمد بن إبراهيم بن المنذر.

هذه الكتب الثلاثة مليئة بآثار الصحابة، تجد قول الصحابي في أحدها بصيغة، وفي موضعٍ آخر بصيغةٍ أخرى، قد يكون حُرف النص، قد يكون اختُصر النص، قد يكون فُهم النص على غير وجهه، ولذلك قلنا: إن أحمد ليس حافظًا لنصوص الصحابة، وإنما عالمٌ بها.

بعض الناس وجد كلامًا لبعض الصحابة في المصنف في علة الربا، فقال: إنه العلة نُفيت، وأن الأصل التوقيف بناءً على كذا، ثم ترجع لنص قول الصحابي في موضعٍ آخر تجد أن كلامه مغاير لما فهمه هذا الرجل.

أنا قصدي من هذا: نفرق بين المذاهب المخدومة، المتبوعة التي تتابع على سبرها، وبيان القيود التي فيها، والاحترازات، والأحكام، والتفصيل والشروط، غير المسألة التي لا يوجد إلا في نص، عندما تقول: قد تمذهبت بأحد المذاهب الأربعة المتبوعة، فأنت لم تقلد ميتًا، وإنما قلدت حيًا متسلسلًا، ولذلك الذين قالوا: إن تقليد الميت ممنوع، قالوا: لأنه ذهب قوله.

أنا قصدي من هذا الكلام، طبعًا أنا اختصرت فيه كثير، اللي هو: قضية مسألة أن قول الصحابي عظيم وجليل، لكن يجب أن يُفهم على وجهه بفهم أهل العلم.

س/ اشتريت شقةً عن طريق البنك بنظام الإسكان الاجتماعي في مصر، وفيها زيادة نسبة عشرة بالمائة سنويًا، ولم أعلم أنه ربا حتى مرت سنة على هذا العقد، فما حكمه، وماذا أفعل؟

ج/ نقول: يجب عليك أولًا: أن تقول: أستغفر الله وأتوب إليه، هذا واحد، ثانيًا: لا شيء عليك، استمر في عقدك، فإنك قد أنشأت العقد وانتهيت، وأصبحت العين ملكًا لك، الآن البيت ملكك صار، وإنما في ذمتك هذا الدين، فاستغفر الله، فقد كنت جاهلًا، استغفر الله -عَزَّ وَجَلَّ-، وتب إليه -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، واستمر في قضاء هذا الأمر.

انظر معي: الناس ثلاثة:

⇦ **رجلٌ يعلم أن العقد ربا:** فدخل به، وهو عالمٌ بكونه ربا، واستمر، فهذا آثمٌ بفعله.

⇦**الثاني: رجلٌ لم يعلم أنه ربا:** ودخل فيه، ثم استغفر، فنقول: ما دام أنه ليس عالمًا، فلا شيء عليه هنا، وهل يرد؟ إنما يرد ما كسبه، هنا لم يكسب، هنا اشترى، وهو دافع يدفع الفائدة، وليس آخذًا، الذي يُقرض هو الذي يرد الفائدة، وأما الدافع والباذل فلا يرد شيئًا، ما يرد شيء، هو دافع، هو الخسران مسكين: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾[البقرة:279]، ما هي بماله، أنا اشتريت سلعةً، والسلعة لا تعلق لها بعقد الربا، وإنما الربا فائدةٌ تراكمية، لكن انتبه، ما الفرق بينه وبين الثالث.

⇦ **الثالث: علم أنه حرام فتركه:** لو قال الشخص: لا أريد أن أسأل لأنه لا إثم علي، نقول: صح، لا إثم عليك، لكن فرقٌ بين رجلٍ عقد عقدًا مباحًا، وبين رجلٍ عقد عقدًا لا يعلمه، مشتركان في عدم الإثم لكن الذي عقد عقدًا مباحًا تكون البركة في ماله أكبر، بل قد تُنزع البركة من **مال الربا**، ولو رُفع عنك الإثم.

وانتبه لهذه المسألة، أقول هذا: لما؟

لأن بعض الناس لقلة فقهه في الدين، يقول: يا أخي لا تسأل عن المعاملات، سيُرفع عنك الإثم لأنك جاهل، نقول: أولًا: إن سُلم لك رفع الإثم مع قدرتك على السؤال وعدم سؤالك، هذا من جهة، إن سُلم ذلك، فإنه إن ارتفع عنك الإثم فسيبقى ارتفاع البركة، نعم، مالك صحيح، تنتفع بالمال ولا إثم عليك، لكن بركته ليس كبركة غيره.

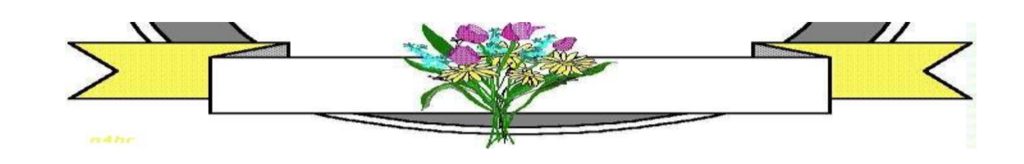
أنت ترى يا شيخ: العمل الذي تعمله بعض الإخوان يعملان اثنان زملاء في نفس الدوام، أحدهما يُبارك له في ماله أكثر من الثاني، نفس الراتب، هذه أمور في القلب، لا يعلم بها إلا الله -عَزَّ وَجَلَّ-، من أسبابها البركة: الصدق في المال، ولذلك البركة يكون سببًا لعدم وجود الآفة التي تُذهب المال مرةً واحدة.

البركة معناها: صرف المال في وجهه وغير ذلك.

س/ استدلال أحمد بقول الحسن في ختم القرآن في أقل من أربعين يوم، هل هو من قول التابعي؟

ج/ هو في الحقيقة أن أحمد استأنس بقول الحسن؛ لأنه جاء في بعض طرق الحديث، حديث ابن عمر أنه قال: أربعين، لكنه ضعيف، فبعضهم يقول: إن الاستدلال بالحديث الضعيف، وعضده قول تابعي، فيؤيده، هذا هو الاستدلال، وممكن كما تفضل أخونا جزاه الله خير أنه قد يكون من باب الاستدلال.

طبعًا استدلالات أحمد بقول التابعين، أو ذكر أحمد قول التابعي، فقهاء أحمد لا يحملونه على أنه من باب الاستدلال، وإنما يقولون: هو من باب حكاية المذهب.





بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس الواحد والأربعون

القارئ:

الْحَمْدُ لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"مسألة: الاستحسان".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بدأ بالحديث عن الاستحسان، والحديث عن الاستحسان يورده جماعةٌ من الأصوليين عند الحديث عن الأدلة المختلَف فيها، وذلك أن أهل العلم في نظرهم للاستحسان على ثلاثة اتجاهاتٍ:

☜ **فمن أهل العلم** من ينكر الاستحسان بالكلية، ويذم هذا التعبير في الفقه، ويشنع عليه. وهذه هي طريقة الظاهرية.

☜ **والاتجاه الثاني** من يكثر من استخدام مصطلح الاستحسان، ويوجد عنده بكثرة، وهذه طريقة أبي حنيفة النعمان وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وأبو يوسف استخدامه للفظ الاستحسان أكثر من استخدام محمد بن الحسن، ولكنها منتشرة عندهم ومستقر عملهم عليها.

☜ **والاتجاه الثالث**: من اختلفوا، فتارةٌ يعملونه، وتارةً يمنعون من العمل به ويذمونه. وهذه طريقة الجمهور كأحمد والشافعي ومالك -رضي الله عن الجميع-، فإن هؤلاء الثلاثة جاء عنهم إعمال الاستحسان، وجاء عنهم ذمه والمنع منه.

إذن فأهل العلم لهم ثلاثة اتجاهات، ولا أقول: إنها أقوال، وإنما اتجاهات استعمال الاستحسان عند التدليل على الأحكام.

ومسألة الاستحسان لكي نفهمها لا بد أن نعرف أربعة مسائل، وهذه المسائل ستأتينا إن شاء الله بعد قليل عندما نتكلم عنها بالتفصيل، إذا عرفت هذه المسائل الأربع فإنك بإذن الله -عَزَّ وَجَل- سيكون عندك هذا الخلاف المتعدد والكبير في الاستحسان واضحًا وبيِّنًا في ذهنك.

❑ **أول هذه المسائل**: وهو الاختلاف في معناه.

وذلك أن أهل العلم اختلفوا اختلافًا كبيرًا بيِّنًا في معنى الاستحسان، وسأورد بعض كلامهم عند ذكر المصنف لتعريفه.

❑ **الأمر الثاني الذي تحتاج إلى معرفته**: أن تعرف مراد الإمام أحمد عندما أعمل الاستحسان، ومراده عندما ذم الاستحسان، فإنه هناك أكثر من طريقة في فهم كلام أحمد.

❑ **الأمر الثالث**: وهو معرفة هل الاستحسان فيه خلافٌ بين أهل العلم في حجيته أم لا؟

❑ **والأمر الرابع والأخير**: هو هل الاستحسان دليلٌ منفصلٌ عن الأدلة التي سبق ذكرها أم لا؟

هذه أربع أمور أشار المصنف لها جميعًا.

إذا عرفت هذه الأربع فبإذن الله -عَزَّ وَجَل- سينحل إشكال كثير جدًّا عندك في قضية الاستحسان سواءً من جهة فَهْمِهِ، أو من جهة أحكامه وما يدل عليه، أو من جهة فهم كلام أهل العلم عندما يستحسنون أو يذمون الاستحسان ما مرادهم بالمدح؟ وما مرادهم بالذم؟

قبل أن نبدأ بالاستحسان في الاصطلاح كما عرفه المصنف، من المهم أن نعرف معناه في اللغة؛ لأن معرفة معنى الاستحسان في اللغة مؤثرٌ في اختيار أحد المعاني الاصطلاحية له، فقد يكون المعنى الاصطلاحي مأخوذٌ من المعنى اللغوي.

المعنى اللغوي سهل جدًّا هو طلب الحسن، فطلب حسن الشيء؛ لأنه استفعالٌ من الحسن، فهو إذا رأى شيئًا حسنًا، أو اعتقده أو ظنه حسنًا، فإن إخباره عما يعتقده وما يظنه يسمى استحسانًا، أستحسن هذا الشيء؛ أي يخبر عن اعتقاده أن هذا الأمر حسن.

قبل أن أشرح كلام المصنف في تعريف الاستحسان، أريد أن نعرف أمرين:

❍ **الأمر الأول**: أن لفظة الاستحسان وردت في كتاب الله، وفي سنة رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ووردت عن السلف وهي موجودةٌ في كلام العرب، فليست اللفظة في ذاتها مذمومةً، ليس لها ذم، بل هي مستعملة، وقد أطال القاضي في ذكر الأدلة من كلام الله وكلام رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ومن كلام السلف وأهل اللغة في استخدامهم هذا المصطلح.

➤ **لماذا قلت هذا؟**

لأن أهل العلم بيَّنوا أن ما سيأتينا في الخلاف ليس لإطلاق الاستحسان بالمعنى اللغوي، وإنما الخلاف في تخصيصه بمعنًى معين؛ ولذلك يقول الآمدي: (الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازًا وامتناعًا لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة، وإنما الخلاف في توظيف هذا المصطلح للدلالة على أمرٍ معينٍ) -كما سيأتينا بعد قليل-.

✍**"هو: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص".**

هذا هو التعريف الذي ذكره المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وهذا التعريف أورده المصنف تبعًا للموفق، وللطوفي، واشتُهِر بعد ذلك من الطوفي حتى قال المرداوي: (إن هذا التعريف الذي أورده المصنف ارتضاه الطوفي)؛ لأن الطوفي قال: هو أجود التعاريف، (ارتضاه الطوفي)، قال المرداوي: (وتبعناه وتبعه طائفةٌ من أصحاب الإمام أحمد).

فممن تبع الطوفي والموفق ابن قدامة في هذا التعريف: المرداوي، وابن النجار، ويوسف بن عبد الهادي، وابن الحافظ في [التذكرة]، وغيرهم تبعوه في هذا التعريف. وهذا التعريف هو بنصه تعريف

الكرخي من الحنفية، نبَّه على ذلك الطوفي، وقبله الغزالي، فإن الغزالي ذكر تعريف الكرخي، وذكر أنه هذا هو بنصه.

نمر على هذا التعريف، ثم أُورِدُ التعاريف الأخرى التي وردت عند الحنابلة خصوصًا للاستحسان.

قول المصنف: (**العدول**) معنى العدول أي الترك والمخالفة.

قال: (**بحكم المسألة**) هذه المسألة التي قصدها إنما هي المسألة المستحسنة التي ورد عليها الاستحسان، فهذه يُعدَل بحكمها ويُترَك حكم نظائرها.

وقول المصنف: (**عن نظائرها**)؛ أي عما يشبهها سواءً من حيث العلة، أو من حيث الدليل الدال عليها، فكل ما كان من نظائرها فإنه كذلك، وسيأتي أن كلمة (**من نظائرها**) شاملة وعامة تشمل أشياء كثيرة -سيأتي بعد قليل-؛ ولذلك فإن هذه الكلمة شاملة تشمل أشياء كثيرة، تشمل أمورًا كثيرة حتى لو دل دليلٌ من القرآن فاستثنيت حكمًا من دليلٍ دل عليه عموم القرآن، فإنه يسمى استحسانًا؛ ولذلك بيّن الطوفي أن هذه العبارة وهو قوله: (**عن نظائرها**) يدخل فيها حتى تخصيص العام، فإن تخصيص العام قال: نسميه -كذا يقول الطوفي- نسميه استحسانًا، فكل ما خُرِجَ به، أو عُدِل به عن حكم نظائره فإنه يسمى استحسانًا. وهذا مما عيب على هذا التعريف كما سيأتي بعد قليل.

قال: (**لدليلٍ شرعي**) هذا الدليل الشرعي أيضًا عام، فيشمل أن يكون الدليل الشرعي الذي اسْتُحْسِن له إما كتابًا، وإما سنةً، وإما إجماعًا، وإما قياسًا، وإما غير ذلك.

قوله: (**لدليلٍ شرعيٍّ خاص**) الخاص أي الخاص بهذه المسألة المستحسنة، فهو دل عليها على خصوصها. هذا التعريف يقولون: هو أشمل تعاريف الاستحسان، وهو أعمها؛ ولذلك عيبَ على هذا التعريف أنه يدخل فيه أغلب الفقه، فكثيرٍ من الأحكام تدخل فيه، فتخصيص العام يسمى استحسانًا، وليس هذا مرادهم، كما أن الحكم بنسخ الحديث أو الآية يسمى استحسانًا. صرح به الطوفي؛ لأنه عدولٌ بالحكم عن نظائره، فالأصل أنه إذا دل الدليل أن يكون محكمًا، فعدلنا به عن

نظائره، فجعلناه منسوخًا، فهذا التعريف يجعله استحسانًا؛ يعني بيان أن الحكم منسوخ استحسانًا. وهذا الفهم صرح به الطوفي، فقال: (إنه كذلك يسمى استحسانًا).

⇦ وهذا الحقيقة عندما تطبقه على استخدام العلماء -رحمهم الله تعالى- تجد أن هذا غير صحيح، فإنهم لا يطلقون الاستحسان على كل عدول عن النظائر. هذا من جهة.

⇦ **من جهة ثانية**: أن هذا التعريف واسع من جهة الدليل الذي يستحسن به، فإنه قال: يستحسن بكل دليلٍ شرعي؛ أي بكل ما يدل على الاستحسان، بينما بعض أهل العلم ضيقه.

☜ **فالقاضي في [العدة]** جعل الدليل المستحسن إنما هو ثلاثة فقط، وهو الكتاب، والسنة، والإجماع؛ لأن من شرطه أن يكون الدليل الذي يستحسن به أقوى من القياس؛ فلذلك خصها بالثلاثة.

☜ **ومنهم من جعلها** خاصةً بالقياس، فيجعل تعريف الاستحسان هو الأخذ بأقوى القياسين، فجعل الدليل المستحسن إنما هو القياس فقط.

☜ **ومنهم من وسعها** كالشيخ عبد الحليم بن تيمية في [المسودة] فقد ذكر: أنه حتى قول الصحابي يستحسن به على أصول مذهب أحمد.

- فيمكن أن يُستحسن بقول الصحابي، فيؤخذ بالحكم استحسانًا بقول الصحابي.
- ومما يُستحسن به كذلك أيضًا وفيه خلاف: العادة.

➤ **وقد ذكر الخلاف في هذه المسألة أبو الوفا بن عقيل في [الواضح]، هل يستحسن بالعادة أم لا؟**

⮰ **ومشهور المذهب** أنه لا يستحسن بالعادة، وقد مرت معنا هذه المسألة عندما قلنا: هل يخصص العموم العادة أم لا؟

وقلنا: إن المجزوم به في مذهب أحمد خلافًا لروايةٍ ذكرها القاضي في [العدة]: أن العادة لا يُخصص بها العموم، وبناءً على ذلك فمشهور مذهب أحمد أنه لا يستحسن بالعادة.

- ومما يستحسن به أيضًا الضرورة، فإنه قد يصدر حكمٌ كلي فيستحسن ويستثنى منه صورةٌ لضرورةٍ أو حاجةٍ عامة، فيكون كذلك استحسانًا، وحكي الاتفاق على الاستحسان بالضرورة.

المقصود من هذا: أن أكبر إشكال في تعريف الاستحسان إنما هو الأمران اللذان ذكرت لكم قبل قليل وأؤكد عليهما:

- **الأمر الأول: ما دليل الحكم المستحسن؟**
- **والأمر الثاني: ما دليل الحكم المستحسن منه؟**

وهذا الاختلاف في هذين الأمرين يجعل خلاف أهل العلم في تعريف الاستحسان كبير جدًّا؛ ولذلك أورد لك بعض تعاريف الحنابلة في الاستحسان على سبيل المثال، ومرد اختلافهم لما ذكرت لك لأحد السببين اللذين ذكرتهما قبل قليل وهو الاختلاف في دليل المستحسن، ودليل القاعدة والنظائر المستحسن منها، والتي استثنيت منها وعُدِل عنها.

على سبيل المثال:

⇦ من التعريفات المشهورة تعريف أبي الوفا ابن عقيل، وجزم به القاضي في كتابه [المجرد]، ونص على أن أحمد قد أومأ إليه، فقال: (إن الاستحسان هو ترك القياس لدليلٍ أقوى منه).

- **فقوله**: (ترك القياس) يدل على أنه خصَّ الاستحسان من الحكم الذي دل عليه القياس فقط، دون باقي الأحكام التي دلت على أشياء أخرى، فإنه لا يستدل عليها بالاستحسان. هذا الأمر الأول.

- **الأمر الثاني**: قوله: (لدليلٍ أقوى منه) فهو يرى أن الاستحسان إنما يكون بدليلٍ أقوى من القياس وهو الكتاب والسنة والإجماع.

وهذا ذكر القاضي: أنه قد أومأ إليه أحمد.

ولعلهم يقصدون من كلام أحمد من المسائل التي نُقِلَت عن أحمد أن أحمد قال في رواية المروذي: (إن الحجة في جواز شراء أرض السواد مع عدم جواز بيعها). قال: (فعل صحابة رسول الله، حيث

رخصوا في شراء المصاحف، وكرهوا بيعها). **قال أحمد**: (وهو استحسانٌ وليس هو القياس)، فنص أحمد على أنه لا بد أن يكون في مقابل القياس.

⇦ **من التعريفات التي أوردها الحنابلة على سبيل المثال، أن بعضهم قال**: أن الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين. وهذا تعريف للقاضي أيضًا آخر غير التعريف الذي أورده في [المجرد]، وهو من أعم التعاريف، وهذا التعريف مشكل في الحقيقة.

ووجه الاستشكال فيه: أن أغلب المسائل الخلافية فيها دليلان فأكثر، وقد يكون هذان الدليلان متعارضين، أو كل واحدٍ من الدليلين يدل على قولٍ مخالف، فإن الترجيح بين الأدلة يلزم منه أن يكون استحسانًا، وبناءً على ذلك فكل الشريعة تكون استحسانًا، وهذا مما عيب على هذا التعريف.

⇦ **مما يعني عُرِّف به الاستحسان عند الحنابلة تعريف عبد الحليم**، وهو تصويبٌ لتعريف ابن عقيل وغيره عندما قال: (إن الاستحسان هو ترك القياس الجلي ونحوه من القياس كالخفي لدليلٍ من نص خبرٍ، أو من كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، أو من قول صحابي)، فنص على هذه الأمور الثلاثة.

وعلى العموم، فغالب مدار اختلاف الفقهاء في تعريف الاستحسان يدور على التوسيع والتضييق في الأمرين الذي ذكرت لك قبل قليل.

وبناءً على ما سبق، فقد ذكر جماعة من المحققين منهم الموفق، وابن مفلح أن هذا الاختلاف في المذهب في تعريف الاستحسان ليس له ثمرة، فإنه بجميع هذه المعاني معمولٌ به وهو حجة.

➤ **ولكن هل نضيق مصطلح الاستحسان أم نوسعه؟**

فهو لا شك أنه لا بد أن يُعْمَل بأقوى الدليلين، ولا بد أن القياس إذا خالفه دليلٌ أقوى منه يصار للدليل أقوى منه سواء كان قياسيًّا أو غير ذلك.

إذن الخلاف في المذهب في تعريف الاستحسان، وأوردت لك بعضًا من التعاريف فيه، مردها لمحاولة توظيف هذا المصطلح ما المراد به في استخدام أحمد، واستخدام أصحابه؟

هذا ما يتعلق في مسألتنا التي ذكرناها قبل قليل في تعريف الاستحسان.

❑ **آخر مسألة قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها فيها يتعلق بحجيته، وهي مسألة**: حيث عرفنا تعريف الاستحسان عند الحنابلة الماضي المتقدم.

➤ **فما الفرق بين الاستحسان وبين تخصيص العلة؟ هل الاستحسان يختلف عن تخصيص العلة أم لا؟**

نقول: في المذهب طريقتان بناءً على التوسع في استعمال الاستحسان والتضييق فيه، **فمن قال**: إن الاستحسان لا يكون إلا استثناءً من حكمٍ أو إخراجًا وعدولًا من حكمٍ دليله القياس، **فيقول**: إن الاستحسان هو بعينه تخصيص العلة. ممن جزم بذلك أبو الخطاب، وممن جزم بذلك أيضًا الشيخ تقي الدين، وتلميذه ابن القيم في [البدائع].

الشيخ تقي الدين نص عليها في رسالة له في قاعدة في الاستحسان، وبيَّن أن الاستحسان هو بعينه تخصيص العلة، **وبناءً على ذلك** عرَّف الاستحسان بتعريفٍ يدل على أنه تخصيص العلة مباشرة، **فقال**: (الاستحسان هو تخصيص بعض أفراد العام بحكمٍ يختص به لامتيازٍ عن نظائره بدليلٍ دل على ذلك). هذا تعريف الشيخ في بعض رسائله خارج كتاب قاعدة الاستحسان.

إذن هذا الاتجاه الأول في الفرق بين الاستحسان وتخصيص العلة، فتكون من باب الترادف، فيكون مترادفًا، وتخصيص العلة تكلمنا عنه بتوسع هناك، وقلنا: أن تخصيص العلة من المسائل المهمة:

- التي تُبْحَث تارةً باسم تخصيص العلة.
- وتارةً تُبحَث بهل يشترط اطراد العلة؟
- وتارة يُبحث باسم هل النقض يكون قادحًا في صحة العلة أم لا؟

لما كان يبحث تحت ثلاث مسائل مختلفة سُمِّي الفرع الفقهي الذي فيه تخصيص علة سمي استحسانًا.

الطريقة الثانية وهي طريقة القاضي وابن عقيل، قالا: إن الاستحسان أعم من التخصيص العلة، وبناءً على ذلك فيكون تخصيص العلة صورةً من صور الاستحسان؛ لأن الاستحسان عندهم قد يكون

بقياس، وقد يكون بغير القياس، وقد يكون استحسانًا وخروجًا عن نظائر حكمٍ ثبت بالقياس، وقد يكون بخروج عن حكم ثبت بغير القياس، وبناءً على ذلك ابن عقيل على أن تخصيص العلة عنده وعند القاضي أخص من الاستحسان، فهو يطلق عليه، ويطلق على معنًى أوسع من ذلك.

⮝ **طبعًا لماذا قالوا هذا؟**

لأن القاضي وابن عقيل في تنظيرهم يقولون، وأنا عبرت بالتنظير لأنا تكلمنا عن هذه المسألة وقلنا: حقيقةً أن الخلاف عند الحنابلة خلاف شكلي. في تنظيرهم يقولون –طبعًا هذا كلام الشيخ تقي الدين– : أن الخلاف بين الأوجه في المذهب إنما هو خلاف شكلي في تخصيص العلة.

في تنظيرهم يقولون: إنه لا يجوز تخصيص العلة، ويجوزون الاستحسان، فاضطروا أن يقولون: أن هناك فرقًا بين الحكمين.

❑ **المسألة الثانية التي عندنا في الفروقات**: وهذا جاءني فيه سؤال الحقيقة جيد من بعض الإخوة قبل درس أو درسين وهو: **ما الفرق بين الاستحسان وبين ما عُدِل به عن سنن القياس؟**

فنقول: إن ما عُدِلَ به عن سنن القياس له معاني متعددة أوردها الطوفي نحو أربعة معاني:

– **من أشهر معانيه**: أن يكون الحكم قد ثبت عامًّا بدليلٍ قياسي، ثم يأتي النص فيستثني صورةً من صوره من باب الاستثناء سواءً كانت معللة أو غير معللة، فحينئذٍ يكون المعدول به عن سنن القياس إما هو نفسه الاستحسان، أو هو جزءٌ من صور الاستحسان. وصرح بذلك ابن عقيل.

فقد صرح ابن عقيل: أن ما عُدِل به عن سنن القياس هو من الاستحسان؛ ولذلك لما تكلم عن مسألة: هل يجوز القياس عن المعدول به عن سنن القياس؟ سماها القياس على الاستحسان؛ لأن الاستحسان هو المعدول به عن سنن القياس في سياقه الذي أورده ابن عقيل في [الواضح].

✍ **"وقد أطلق أحمد والشافعي القول به في مواضع، وقال به الحنفية".**

هذه المسألة التي ذكرتها في أول الحديث أن أهل العلم لهم ثلاثة اتجاهاتٍ:

– فمنهم من ينكره بالكلية. كالظاهرية.

- ومنهم من يجيزه مطلقًا. كالحنفية.

- ومنهم من ينكره تارةً ويثبته تارةً. كأحمد والشافعي ومالك في كثيرٍ من المواضع.

نبدأ أولًا بكلام أحمد:

أحمد نُقِلَ عنه مسائل كثيرة جدًّا أنه قال بالاستحسان، وقد وقفت على نحوٍ من خمس عشرة مسألة أُورِد بعضها بحسب ما يسمح به الوقت، من ذلك:

⇦ **ما جاء في رواية صالح أن أحمد سئل عن المضارب إذا خالف فاشترى غير ما أمره به صاحب المال.** قال أحمد: الربح لصاحب المال، ولهذا أجرة مثله، إلا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله، فيذهب، كنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال، ثم استحسنت؛ أي رجعت عن القول الثاني بدليل الاستحسان.

⇦ **جاء في رواية الميموني:** أحمد قال: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء، وبناءً على ذلك فإنه ما لم يحدث أو يجد الماء فحينئذٍ يلزمه أن يتوضأ بالماء، فكأن يقول أحمد: أن الشخص إذا توضأ بالماء فإنها تكون طهارة كاملة. قال: هذا هو الأصل القياس، ثم تبين لي أن التيمم أضعف منه، فإذا وجد الماء حكمنا بانتقاض طهارته ولو كان في أثناء صلاته. هذا معنى استحسنته.

⇦ **من كلام أحمد:** الأرض السواد التي تكلمنا عنها قبل لما كان أحمد يقول: إن شراء أرض السواد القياس عدم جواز شرائها ولا بيعها، ولكن الاستحسان؛ لأن الصحابة رخصوا في شراء المصاحف، وكرهوا بيعها.

⇦ **من ذلك: ما جاء عند الخلال في كتاب [الوقوف]:** أن أحمد سئل فيمن أوقف لولده ثم مات وليس لهم وارث، فكيف يصنعون؟ قال: هي وقفٌ على المسلمين، **فقال المروذي:** فإن تبرع رجلٌ فقام بأمر الدار وتصدق بغلتها فاستحسنه أحمد؛ أي فاستحسن هذا الحكم وقال: ما أحسن هذا، واستحسن وقف عمرو بن العاص، واحتج بوقف عمر بن الخطاب.

وهناك أيضًا أمثلة كثيرة أورد بعضها أيضًا أبو عبد الله بن حامد في [تهذيب الأجوبة].

في المقابل: جاء عن أحمد إنكار الاستحسان، وكان إنكار الاستحسان في رواية واحدة نُقِلَت عنه وهي رواية أبي طالب، فإن أبا طالب نقل عن الإمام أحمد أنه قال: (إن أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس)، **قال أحمد**: (فيدعون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديثٍ جاء ولا أقيس عليه).

إذن هذا أحمد جاء عنه إثبات الاستحسان، وجاء عن أحمد نفيه؛ **ولذلك فإن أصحاب الإمام أحمد لهم طريقتان في فهم كلام أحمد، ويجب أن نفهم هاتين الطريقتين:**

❍ **الطريقة الأولى**: أنهم حملوا ما ورد عن أحمد على روايتين عنه.

- **فقال بعضهم**: إن أحمد جاء عنه إثبات الاستحسان حجية الاستحسان وإثبات عدم حجية الاستحسان. وهذه هي طريقة جماعة من أصحاب أحمد منهم القاضي أبو يعلى، وتبع القاضي في ذلك جماعة منهم ابن المعمار البغدادي له كتابٌ في الجدل طُبِعَ مؤخرًا، طُبِع مختصره هو اختصر كتاب نفسه، ومنهم ابن الحافظ في [التذكرة]، ومنهم جماعة من المتأخرين كيوسف بن عبد الهادي.

❍ **والطريقة الثانية**: أن أحمد إنما له قولٌ واحد، وأن هاتين الروايتين يُجمَع بينهما على اختلاف الحال، وليستا قولين له في المسألة. وهذه طريقة جماعة من محققي أصحاب أحمد منهم أبو الخطاب، والشيخ تقي الدين، وابن القيم، وابن مفلح، والمؤلف هنا، فإن ظاهر كلامه يدل على أن أحمد إنما له قولٌ واحد فقط، وليس له قولان.

➤ **كيف جمعوا بين قولي أحمد السابقين؟**

قالوا: إن أحمد ما جاء عنه من الاستحسان يدل على حجيته -انظر معي- يدل على حجيته، وبناءً على ذلك فإن ما جاء عنه من إنكار الاستحسان يحمل على أوجه:

⇦ **الوجه الأول**: أنه محمولٌ على استحسانٍ بلا دليل، فكل ما كان استحسانًا بلا دليل، فإن أحمد أنكره. وهذا توجيه أبي الخطاب.

⇦ **التوجيه الثاني**: أن هذا من أحمد إنما هو استحسانٌ لما كان بدليل العقل. وهذا توجيه أبي محمد التميمي في [رسالته في أصول الفقه]. **وعبارته يقول**: (كان أحمد يمنع من القول بالاستحسان ليس الدين عنده مأخوذًا من طريق الحُسْن الجميل، فإن في الشرع حسنًا يقبحه العقل، فلا حكم للاستحسان). وهذا بناءً على قضية عدم التحسين والتقبيح العقليين مطلقًا، أو مع إثباته، لكن لا يثبت بدليل العقل وجهًا واحدًا، عندنا لا يثبت بالتحسين والتقبيح تحليلٌ ولا تحريم.

أنا أذكر بالمسألة بسرعة: **مر معنا أن في المذهب وجهين:**

- **قيل**: إنه لا تحسين ولا تقبيح مطلقًا، ولا تحليل ولا إباحة للعقل. وهذا مشهور عند كثير منهم التميمي يرى هذا الرأي وغيره.

- **القول الثاني**: قال به جماعة من أصحاب أحمد: أن العقل يحسن ويقبح -كما سيأتينا بعد قليل في المصلحة- ولكن العقل لا يبيح ولا يحرم ولا يوجب، وإنما هو دليل الشرع فقط في الأحكام الشرعية. وهذا هو الفرق بين من يقول بالتحسين والتقبيح المطلق الذي يقتضي الإيجاب والتحريم، وبين قول أصحاب أحمد أنه يحسن ويقبح العقل، لكنه لا ينفرد بإثبات الأحكام.

- **التوجيه الثالث**: وهو توجيه الشيخ تقي الدين لإنكار أحمد لذلك، فقال: إن إنكار أحمد لذلك هو معناه قياس أحد النصين قياسًا يعارض النص الآخر، فيقول: إن النصان إذا وردا فقيس على أحدهما قياسًا يعارض النص الآخر، فإن هذا استحسانًا باطلًا -وهو الذي تقدم معنا، وسميناه فساد الاعتبار- لأنه معارضة القياس بالنص؛ ولذلك لا يصح رد النص الشرعي بأنه مخالفٌ للقياس. ما يصح ذلك. وهذا التوجيه هو توجيه الشيخ تقي الدين، وتابعه عليه ابن القيم، وذكر ابن القيم أن توجيه شيخه يخالف توجيه أبي الخطاب المتقدم ذكره.

إذن عندنا طريقتان: أختصر المسألة:

- أن أحمد نُقِلَ عنه نُقُول، بعضها بإثبات الاستحسان، وبعضها في إنكاره؛ ولأصحاب أحمد طريقتان في فهم هذه الروايتان عن أحمد:

• فمنهم من حكاها روايتين بحجية الاستحسان ونفيه. وهذه طريقة القاضي وتابعه جماعة.

• **والطريقة الثانية**: أنها رواية واحدة عن أحمد، وجمعوا بين الروايتين.

وأغلب أصحاب أحمد يقولون: إن الاستحسان حجة في مذهب أحمد قولًا واحدًا، قولًا واحدًا هو حجة.

☜ ممن جزم أنه قولًا واحدًا هو حجة. قلت لكم: أبو الخطاب.

☜ وممن جزم أنه قولًا واحدًا القاضي يعقوب، وهو من تلاميذ القاضي أبي يعلى، نقل كلامه الموفق وغيرهم أنه كان يقول: هو وجهًا واحدًا مقبول في مذهب أحمد.

☜ وممن جزم أنه أيضًا مقبول وجهًا واحدًا هو الطوفي كذلك.

طبعًا للطوفي كلام في مسألة الاستحسان قد يأتي إيراده فيما بعد، ففيه بعض الطرافة.

✍"وقد أطلق أحمد والشافعي القول به في مواضع، وقال به الحنفية".

قال: (**وأطلق الشافعي**) الشافعي نقِلَت عنه في بعض المواطن أنه استحسن، من أشهر كلامه أنه قال: (استحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهمًا)، طبعًا مراده بالمتعة متعة الطلاق؛ لأن متعة الطلاق كما تعلمون لها حالتان:

- إما أن تكون المرأة مفوضةً وطُلِّقَت قبل الدخول. فهذه واجبة على مشهور المذهب.

- وإما أن تكون المرأة قد دُخِل بها، أو مُسمًّى لها المهر، فإنها لا تجب لها المتعة، وإنما مستحب لها متعة الطلاق. مستحبة فقط.

وأقلها كما قالوا: كسوة، وأعلاها خادم لما جاء عن الصحابة في ذلك، وبعضهم يقيس عليه يقول: أعلاها ما يعادل المهر إذا كانت واجبةً أو نصفه.

✪ **في رواية في المذهب من باب الفائدة**: أن المتعة للمطلقة واجبة مطلقًا لظاهر القرآن وجوب ديانة وليست وجوب قضاء، ويجب أن ننتبه لهذه المسألة الرواية الثانية التي مال لها الشيخ تقي الدين: أن

المتعة للمطلقة واجبة وجوب ديانة، ولا يُلزَم بها قضاءً، فلا ترفع المرأة على زوجها تطالبه بمتعة الطلاق، وإنما قال: ديانةً تجب لها عليه.

الشافعي كان يقدرها بثلاثين استحسانًا منه، وقد نقل الزركشي الشافعي بن بهادر: أنه قد نُقِلَ عن الشافعي الاستحسان في نحو ثلاثين مسألة، في ثلاثين مسألة نُقِلَ عن الشافعي الاستحسان، طبعًا مراده بالاستحسان ما تقدم ذكره، وهو أن يدل دليل يستثني، فالقاعدة عنده أنه في المتعة مثلًا ربما -أنا لا أدري ما هو دليله- والقاعدة العامة أن المتعة غير مقدرة، ولكن هو قدرها بناءً على عرفٍ، أو على أمرٍ معينٍ لا أعرفه، فقدرها بثلاثين درهمًا، فيكون ذلك من باب الدليل.

قال:

"والشافعي القول به في مواضع، وقال به الحنفية".

(وقال به الحنفية) والحنفية وجهًا واحدًا عندهم أنهم يقولون بذلك.

"وأنكره غيرهم".

قال: **(وأنكره غيرهم)** أي وأنكره غير الشافعي وأحمد ممن نُقِلَ عنه إنكاره أحمد -كما تقدم معنا-، والمصنف لم يسمِّي أحمد لأن مراده بهذه الصيغة إثبات أن إنكار أحمد إنما هو لشيءٍ آخر غير الذي عرَّفناه، فهو محمولٌ على أمرٍ آخر غير معرف، لأنه قال: **(وهو)** أي الاستحسان وهو العدول بالمسألة عن نظائرها، فالذي أنكره أحمد غير هذا الاستحسان المعرَّف؛ ولذلك لم يقل: إن أحمد قد أنكره، لكن شهُرِ في كتب كثيرٍ من الشافعية إنكاره حتى قيل: إنه هو الأغلب على كتبهم، والعجيب أن هذا التشنيع في كتب أصول الفقه وفي كلام بعض المتكلمين كثير جدًّا، والعجيب أن الطوفي رد عليهم بطريقةٍ لطيفة في تفسيره، فذكر أن هذا الاستحسان وإن كثر المشنعون له -بالمعنى المتقدم أقصد- إلا أن جميع الفقهاء يعملونه، حتى إنه قال بهذا النص، قال: فالاستحسان إذن كما قيل في المثل: هو كالشعير مأكولٌ مذموم، فإنه يستعمل ثم ينكر؛ لا يكاد يوجد فقيه بالمعنى المتقدم إلا وهو يستعمل الاستحسان، لكن هل يسميه استحسانًا أو لا يسميه؟ هذه مسألة أخرى؛ **ولذلك كما تقدم معنا**: الصواب أن الاستحسان

ليس دليلًا منفصلًا، ليس حكمًا منفصلًا، ليس دليلًا وإنما هو داخلٌ في الأدلة المتقدمة، وإن كان توظيف الاصطلاح أحيانًا ليس بدقيق.

قال: (**وهو الأشهر عن الشافعي**) جزم كثير من الشافعية أن الأشهر عن الشافعي هو ذلك، وله كتاب اسمه [إبطال الاستحسان]، مشهور جدًّا، (**حتى قال**)؛ أي الشافعي (**من استحسن فقد شرَّع**) معنى قوله: (**شرَّع**) يعني أثبت شرعًا جديدًا بخلاف ما أمر الله -عَزَّ وَجَلَّ- وأمر رسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

وعلى العموم، أن ما جاء عن إنكار الشافعي ذكر الشيخ تقي الدين أن مراده كمراد الإمام أحمد، فلا بد أن يكون مراده غير المعنى المثبت، ويجب أن يقال: إن الشافعي لا خلاف عنه بالمعنى السابق أنه حجة. وممن نبه إلى هذا المعنى الغزالي، فإن الغزالي لما ذكر تعريف الكرخي قال: إنه يحتمل كذا فهو حجةٌ باتفاق، وكذا هو الذي فيه خلاف مثل الاستحسان بالعادة.

استخدامات الحنابلة الاستحسان بعد الإمام أحمد كثيرة جدًّا، لكن أورد مثالًا أو مثالين.

من أمثلتها: أن القاضي يعبر في [التعليقة] كثيرًا بـ(يستحسن كذا) ومقصوده بالاستحسان هو العدول بالمسألة عن نظائرها لدليلٍ إما من الكتاب أو السنة.

من أمثلة ذلك: أن القاضي قال: إن القاعد لا يؤم القائم. هذا هو الأصل الكلي والنظائر. قال: (إلا في موضعٍ واحد وهو إمام الحي إذا كان يرجى برؤُه).

والمتأخرون يقولون: إذا كان يرجى برؤُه عن قريب.

إذا كان يرجى برؤُه. أعود لكلام القاضي قال: (إذا كان يرجى برؤُه استحسانًا). وهذا الاستحسان إنما هو لأجل دليل شرعي لما كُشِحَت ساق النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فصلى بهم قاعدًا، فصلوا خلفه قعودًا، فدل ذلك على أن هذا مستثنى من الأصل الكلي؛ لأن الأصل الكلي أن من عجز عن ركنٍ قوليٍّ أو فعلي، فلا يصح له أن يصلي بمن يكون قادرًا عليهما، ولا تصح صلاته إمامًا إلا بمثله، لكن استثنيت هذه الصورة استحسانًا لأجل الدليل. هذا مثال لقضية الاستحسان.

<u>من أمثلة الاستحسان وهذا مثال دائمًا يوردونه في كتب الفقه</u>: قول أبي الوفا ابن عقيل في كتاب [التذكرة] لما قال: (إن أكل لحم الجزور ينقض الوضوء على أيّ حالٍ أكله يعني نيئًا أو مطبوخًا). **قال:** (ولا شيء عليه شحمًا ولا كبدًا) يقول: لكن لو أكل الشحم أو الكبد فلا شيء عليه. **قال:** (لأنه موضع استحسان). بعض الفقهاء فهموا أن مراده بموضع الاستحسان أنه هو الشحم والكبد، وإنما مراده بموضع الاستحسان أكل لحم الجزور؛ لأن الأصل القاعدة الكلية أنه لا يكون نقضٌ مما دخل، مما أُكِل، فقط ورد حديث البراء وجابر: **"أن أكل لحكم الجزور يكون ناقضًا للوضوء"** فهو استحسان.

وبناءً على ذلك هل المعدول به عن سنن القياس يقاس عليه شحمه؟ وهل يقاس عليه كبده أم لا؟

هذه هي المسألة وتتعلق بها مسألة القياس على المعدول عنه، أو المعدول عن سنن القياس به.

"ولا يُتحقق استحسانٌ مختلف فيه".

هذه المسألة وهي مسألة قول المصنف: **(ولا يتحقق استحسانٌ مختَلَفٌ فيه)** هذه العبارة بنصها هي عبارة ابن الحاجب، وقد تبع ابن الحاجب على هذه العبارة كثير من المصنفين، حتى قال الإسنوي في [نهاية السول]: (الحق ما قاله ابن الحاجب) وأشار إليه الآمدي: أنه لا يتحقق استحسانٌ مختلفٌ فيه.

<u>هذه الجملة نستفيد منها أمرين</u>:

- **الأمر الأول:** نستفيد من قوله: (لا يتحقق استحسانٌ مختلف فيه) أن الاستحسان لا خلاف فيه بين العلماء، فإن الاستحسان مهما عُرِّف بالتعريفات الماضية الذي أورده المصنف أو الذي نقلته لكم عن بعض أصحاب أحمد كل التعريفات الماضية لا خلاف فيها كما قاله الموفق وابن مفلح، وبناءً على ذلك فإنه متفقٌ على حكمها في الجملة –خلينا نقول: في الجملة؛ لأن هناك نزاع في قضية التخصيص بالعادة فيها نزاع يسير جدًّا–.

<u>وبناءً على ذلك</u>، توسع بعض شراح [مختصر ابن الحاجب] وهو الأصبهاني في بيان المختصر، فقال: إن كل تعريفٍ للاستحسان سواء ما ذكرت لكم، أو ما سيأتينا بعد قليل مما هو ملغي كله متفقٌ عليه: إما على حجيته، أو على نفي حجيته.

فعلى سبيل المثال: التعريف المتقدم متفقٌ على حجيته في الجملة، والتعريف الاستحسان الذي اتُّفِقَ على أن الاستحسان به لا يكون حجةً من عرَّف الاستحسان بأنه ما يستحسنه المجتهد بلا دليل، فهذا باتفاق أنه ليس بحجة، وهناك مترددٌ بينهما وهو من عرف الاستحسان بأنه ما ينقدح في نفس المجتهد، ولا يستطيع التعبير عنه. **قال الأصبهاني**: فإن كان لا يستطيع التعبير عنه لكنه كان مستندًا لدليل فإنه حجة، وإن كان غير مستندٍ لدليلٍ فإنه داخلٌ في النوع السابق الذي قلناه: بلا دليل، فلا يكون حجة. **فالحقيقة** أنه باتفاق لا يتحقق استحسانٌ فيه خلاف، بل جميع صوره فيه اتفاق.

المسألة الثانية: الذي نستفيده من هذه الجملة: ما ذكره ابن مفلح أنه لو سلمنا صحة ما يحكى في بعض كتب الأصول أن الاستحسان فيه خلاف على قولين: أهو حجةٌ أم ليس بحجة؟ لو سلمنا، -وسأذكر الخلاف بعد قليل-، لو سلمنا ذلك، فإننا نقول: إن قول من قال: إنه حجة -بالمعاني التي ستأتي بعد قليل- فإن قوله: (**ملغيٌّ**) وهو بلا دليل، فيجب أن نلغي خلافه وإن قال به أحد، فيكون من باب إلغاء الخلاف.

ولذلك يقول ابن مفلح: (وإن ثبت استحسان مختلفٌ فيه، فلا دليل عليه، والأصل عدمه) إذن فقوله: (فلا دليل عليه، والأصل عدمه)؛ يعني لا دليل على هذا الخلاف المنقول والمحكي، (والأصل عدمه)؛ أي أننا ألغينا الخلاف.

أضرب أمثلةً للخلاف الذي حُكِي في استحسانٍ بعينه:

⇦ نقل عن أبي حنيفة، وعبرت بنُقِل؛ لأن كثير من الحنفية ينكرون ذلك: أن أبا حنيفة النعمان -عليه رحمة الله- قال: (الاستحسان) يقصد ما يستخدمه هو ويستعمله (ما استحسنه المجتهد بلا دليل) أولًا هذا غير ثابت عن أبي حنيفة، وإن ثبت عن أبي حنيفة فهذا باطل يجب أن يُلْتَغَى، والظن في أبي حنيفة ألا يقول ذلك؛ ولذلك قلت لكم: أن محققي الحنفية ينكرون نسبة ذلك لأبي حنيفة، وهذا بالإجماع أن هذا باطل؛ ولذلك يقول ابن مفلح: وهذا نقلٌ إن ثبت فهو باطلٌ والإجماع قبله خلافه؛ أي منعقدٌ على خلافه. وبيَّن أبو الخطاب أن هذا الاستحسان لا يليق بأهل العلم الأخذ به؛ لأنه في

الحقيقة حكم بالشهوة. وهذا تعبير أبي الخطاب لأنه لا يليق بأهل العلم فيه بيان يعني مقام أبي حنيفة إن ثبت ذلك عنه، وفيه شكٌّ كبير عدم صحة ذلك.

من مصطلحات الاستحسان التي حُكِيَ فيها الخلاف: ما ذكرته قبل قليل أن بعضهم قال: أن الاستحسان هو ما ينقدح في ذهن المجتهد ويعجز عن التعبير عنه، ما يعرف يجيب عنه. وهذا نُقِل عن أبي حنيفة، فهذا إن أردنا أن نحمله محملًا صحيحًا، نقول: هو عيٌّ. وذكر الأصبهاني: أنه يحتمل، لا بد أن نبحث عن دليل، فإن كان يوجد دليل، فهو داخلٌ بناء على الدليل، وإما أن يكون بلا دليل.

ولكن الموفق يعني رده وقال: (هذا القول في الحقيقة هوس، فإنما ما لا يعبر عنه لا يُدْرَى ما هو، أهو وهمٌ أم حقيقة). يعني هذه هي أهم الصور التي حكي فيها الاستحسان فيها خلاف ولا يثبت.

قال -رَحِمَهُ الله-: "مسألة: المصلحة".

شرع المصنف في الأمر الأخير من الأدلة المختلف فيها وهي **(المصلحة)** والحقيقة أن الحديث عن المصلحة حديث مهم جدًّا، وخاصةً هذا الوقت، فإن كثيرًا من أهل هذا الوقت توسعوا في استعمال المصلحة، ونظَّروا فيها، بل جعلوا الحديث عن المصلحة فنًّا مستقلًّا، ومواد تدرس على سبيل الانفراد، ويجعلونها حجة، وكثير من الناس الذين يسعون لتجديد أصول الفقه وتجديد الفقه أول ما يتمسكون به التمسك بدليل المصلحة، ويرون أن التمسك بدليل المصلحة هو الذي يقتضيه الزمان، وأن الشريعة مبنية على ذلك. هذا الأمر الأول.

ويجب أن نعلم أن بعضًا من أهل العلم لما أراد أن يغلق هذا الباب بالكلية باب المصلحة أغلقه تنظيرًا لرد هؤلاء الذين يقولون بالمصلحة. وهذا تفكير قديم وليس جديد، ولكنه عند التطبيق يعمِل المصلحة. كل من أنكر الاستصلاح لا بد أن يعمله بطريقٍ أو بآخر. نبه على ذلك الطوفي في [التعيين]، فأهل العلم يُعْمِلُون المصلحة، لكن بعضهم يغلطُ فيه، وبعضهم يتوسع فيه، وبعضهم يكون مقيدًا بناءً على النصوص. فنقف يعني عند مواقف النصوص الشرعية.

نورد الحديث عن المصلحة بما يسمح به الوقت، وإلا فالحديث فيها طويل.

قول المصنف: (**المصلحة**)

(المصلحة) هناك تعريفان لها مشهوران:

التعريف الأول: تعريف الموفق وكثير من الفقهاء: أن المصلحة هي جلب المنفعة، أو دفع المفسدة. وهذا تعريف للمصلحة هو الذي بنى عليه العز بن عبد السلام كتابه القواعد [قواعد الأحكام]، وبيَّن أن الشريعة كلها تدور على جلب المصلحة، ودفع المفسدة.

التعريف الثاني: هو تعريف الشيخ تقي الدين –عليه رحمة الله–، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن المصلحة إنما هي في الحقيقة جلب المنفعة فقط، وأما دفع المفسدة فمآلها إلى جلب المصلحة. وقد قرر الشيخ تقي الدين هذا الأمر في أكثر من موضع في كتبه، يقرر هذا الأصل، وهذا المعنى، والحقيقة أن الخلاف متقارب، ليس ذا أثرٍ كبير، ولكن هو فقط لبيان فكرة المصلحة ما هي؟ أهي مجرد جلب المنفعة، أم أنها جلب المنفعة أو درء المفسدة؟

والحقيقة أن بينهما تلازم مثل ما مر معنا في قواعد الأمر: أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أو أمرٌ بأحد أضداده. ومرت معنا هذه المسألة.

هذا ما يتعلق بتعريف المصلحة.

❑ **المسألة الثانية المهمة معنى في المصلحة**: أن هذه المصلحة الحقيقة أن الذي عليه اعتقاد أهل السنة والجماعة –انتبهوا معي– أن اعتقاد أهل السنة والجماعة أن الله –عَزَّ وَجَل– لا يشرع الأحكام إلا لمصلحة وحكمة، فأحكام الله –عَزَّ وَجَل– وأفعاله وأوامره كلها معللة. وهذا اعتقاد أهل السنة في الجملة. بيَّنوا ذلك؛ لأن بعض الناس ينفي التعليل بالكلية في أفعال الله –عَزَّ وَجَل–، ثم لما يأتون إلى الفقه يخالفون قاعدتهم في الاعتقاد.

ونحن قاعدتنا واحدة في الفقه والاعتقاد: أن أفعال الله –عَزَّ وَجَل– معللة، وأوامره لا يأمر الناس إلا بما فيه صلاح دينهم ومعاشهم، ودنياهم وآخرتهم –سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى–، ولا يأمر الله –عَزَّ وَجَل–

بشرٍّ محضٍ أبدًا كما جاء في [التلبية]: «وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ»؛ أي لا شر محضًا مطلقًا، لكن شرٌّ مع خير ممكن، فالغالب يكون فيه للخير.

مثل إبليس: فيه شر وفيه خير، فإن من الخير في خلق إبليس أن الله -عَزَّ وَجَل- ابتلى به المؤمنين فارتفعت درجاتهم في الجنة، فيكون به ابتلاء للمؤمنين، واختبار لهم وامتحان. إذن هذا ما يتعلق بمسألة التعليل.

➤ **ينبني على التعليل ماذا؟**

ينبني على التعليل أن الأحكام -لكي نفهم قضية المصلحة- أن الأحكام نوعان:

- أحكامٌ شرعها الله -عَزَّ وَجَل- ابتداءً، فنقول: إن فيها المصلحة موجودة.

- وأحكامٌ حوادث.

➢ شوف كيف: الأحكام التي شرعها الله -عَزَّ وَجَل- فيها مصلحة. انتهينا منها.

➢ **النوع الثاني**: أحكام الحوادث بمعنى أنه لم ينص على حكمها، فهل ننظر فيها للمصلحة أم لا؟

هذه الحوادث التي لم ينص على حكمها هي التي تُبْحَث هنا في هذا المبحث: هل إذا كانت فيها مصلحةٌ هل نقول: إن الحكم يدور مع مصلحتها، فإن كانت المصلحة تقتضي الوجوب أو الندب قلنا به، وإن كانت المصلحة بمعنى الذي هو نفي المفسدة تقتضي التحريم أو الكراهة قلنا به، فهل نقول بذلك أم لا؟ هذا هو بحثنا في هذه المسألة.

✍"إن شهد الشرع باعتبارها كاقتباس الحكم من معقولِ دليلٍ شرعي فقياس".

بيَّن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أن المصالح التي تستنبط لحكمٍ لم يرد النص بحكمه لها ثلاثة أحوال، نحن نتكلم عن المصلحة نفسها، ولا نتكلم عن الحكم:

١. إما أن يشهد الحكم على اعتبار هذه المصلحة.

٢. وإما أن يشهد على إلغائه.

٣. وإما أن يسكت عنه.

إذن ثلاث أنواع من المصالح:

النوع الأول: قال المصنف: (**إن شهد الشرع باعتبارها**)؛ أي شهد الشرع باعتبار المصلحة.

➤ **كيف يشهد الشرع؟**

قال: (**كاقتباس الحكم من معقول دليلٍ شرعي**) بمعنى أن يَرِدَ عندنا دليلٌ شرعي، ثم نستنبط ونستفيد من هذا الدليل الشرعي الحكمة والمصلحة المترتبة منه، فحينئذٍ نقول: إن هذه المصلحة المترتبة منه هذه مصلحةٌ معتبرةٌ في الشرع.

على سبيل المثال: جاءنا الشرع دالًّا على أن الخمر محرمة، ونظرنا بمسالك العلة والتي منها الإيماء باقتران الحكم باسمٍ أو بوصفٍ، ومنها اشتقاق الاسم، فوجدنا أن الشارع أناطه بالسكر، فنقول: إن كل ما كان مسكرًا فهو محرَّم، فالوصف الدال ماذا؟ هو الإسكار، والمصلحة المترتبة عليه وهي الحكمة هي أن ذهاب العقل مفسدة، فالشرع جاء لحفظ العقل: إما على سبيل الديمومة بعدم إذهابه بالكلية بالضرب ونحوه لإصابة بالجنون، أو على سبيل التأقيت كإذهابه بالمخدر والمسكر.

ولذلك إذهاب العقل على سبيل التأقيت ثلاثة أنواع:

١. ما كان فيه مصلحة للآدمي، وهو من عادة الآدمي كالنوم فجائز.

٢. **النوع الثاني:** ما كان فيه مصلحةٌ لحاجةٍ بغير المسكر، فجائز كذلك وهو المخدر، فإنه يجوز أخذ البنج للعلاج مثل المنوم، مثل قبل دخول عملية.

٣. **الحالة الثالثة:** إذهابه بما يذهب العقل مما يكون ذا نشوةٍ وطرب. فهذا لا يجوز مطلقًا؛ لحديث وائل بن حجر عند أهل السنة.

وهذا مذهبات العقل الثلاثة: التغييب والستر والإذهاب.

نرجع لمسألتنا: إذا عرفنا ذلك فنقول: هذا الوصف الشرعي وهو الإسكار فيه مصلحةٌ معتبرةٌ بالشرع وهي الحكمة وهو حفظ العقل، فتكون هذه المصلحة معتبرةٌ شرعًا، وهي المستفادة من القياس.

✪ **مر معنا في القياس أرجع لها بسرعة للفائدة**: قلنا: إن الحكمة يلزم عند كثيرٍ من أهل العلم ومنهم مذهب الحنابلة أن العلة يلزم أن تكون مشتملةً على حكمة -تذكرون هذا المعنى- فنحن قلنا: إن الأصل أن كل علةٍ لا بد أن تكون فيها مصلحة، المصلحة هي الحكمة، ولا يناط بالحكمة إذا وُجِدَ وصفٌ منضبط، فإن لم يوجد وصفٌ منضبط فيجوز إناطة الحكم بالحكمة التي هي المصلحة نفسها بشرط أن تكون الحكمة منضبطةً، هي ليست وصفًا، وإنما هي منضبطةً.

مثاله: ما المشقة التي يجوز الإفطار لها؟ وما المشقة التي يجوز ترك القيام في الصلاة لها لحديث وائل بن حجر؟ وما مثلًا الشيء الذي يمنع من ركوب الراحلة؟

"إن أبي أدركته فريضة الحج شيخًا كبيرًا لا يستقيم على الراحلة" هذه عدم القدرة والمشقة، هذه أمور نسبية، فلا بد أن يجعل لها ضوابط؛ ولذلك جعل العلماء لها ضوابط، فلا بد أن تُضْبَط المصلحة.

➤ **إن لم يمكن ضبط المصلحة -ذكرتها الدرس الماضي وقبلها كذلك- فإنا نرجع لماذا؟**

لمظنة الوصف.

مثل: قالوا: مظنة الوصف مس المرأة بشهوة هو مظنةٌ لخروج المذي، النوم بنص حديث النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هو مظنةٌ لخروج الريح، «الْعَيْنِ وِكَاء السَّه» على قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول: «الْعَيْنِ وِكَاء السَّه، فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأ» فبيَّن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن النوم ناقضٌ للوضوء لكونه مظنةً لخروج الريح التي هي الوصف، **لكن ما الحكمة فيه؟**

مر معنا: أن العبادات المقصود بها التعبد، الحكمة فيها التعبد لله -عَزَّ وَجَل-، فليست بمنضبطة التعبد؛ ولذلك إناطة الحكم بالحكمة مباشرة في العبادات أقل من إناطة الحكم في المعاملات فإنها أكثر.

إذن قول المصنف: (**فقياسٌ**)؛ أي فقد تكلمنا عنه في القياس قبل ذلك بالتفصيل، وقد ذكرته لكم قبل قليل.

✍"أو ببطلانها، كتعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر، كالملك، ونحوه فلغوٌ".

قال: (**أو ببطلانها**) أو شهد الشرع ببطلان هذه المصلحة.

⮝ **كيف يشهد الشرع ببطلانها؟**

لنا طريقان:

- **الطريق الأول**: أن تكون نفس المصلحة ملغاة، فبعض المصالح ملغاة؛ ولذلك بعض الناس قد يقدر مصلحةً معينةً هي في الحقيقة غير معتبرة في الشرع. وهذه أمثلتها كثيرة في علم مقاصد الشريعة كما تعلمون.

- **الطريق الثاني الذي نعرف به إلغاء المصلحة**: أن نقول: إن المصلحة أنتجت حكمًا، وهذا الحكم ألغاه الشارع بأن كان في مقابل نص.

مثاله: قال: **(كتعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر كالملك ونحوه)** يعني لو أن ملكًا قادرًا على بذل المال أفطر في نهار رمضان بالجماع، فأنتم تعلمون أن الحديث يدل على أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قال له: **"«أَعْتِقْ رَقَبَةً» قال: لا أجد، قال: «صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» قال: لا أجد، قال: «أَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا»"** فلو أن رجلًا كما نقِل عن بعض المالكية أنه قال: لما كان قادرًا على العتق ولا يضره العتق لكي يحس بألم؛ -شوف- لكي يحس بألم ذنبه في الدنيا فيكون لأن الكفارات القصد منها الزجر، وهو لا ينزجر ببذل المال، فنقول: ننتقل للثاني، فيصوم ستين يومًا ابتداءً. نقول: هذا في مقابل النص.

⮝ **ما هو النص؟**

أن هذه المصلحة حكمها أنتج حكمًا خالف النص.

⮝ **ما هي المصلحة؟**

المصلحة عندنا قاعدة متفق عليها بين أهل العلم: أن الحدود والكفارات القصد منها الزجر والجبر، فالزجر لكيلا يقع فيه مرة أخرى، والجبر فتكون تكفيرًا للذنب، فيقول لك: هذا الملك والغني عتق الرقبة مثل شرب الماء عنده لا يكلفه شيء، فحينئذٍ نقول: ننتقل لبدله. هذا رأيهم. **فنقول**: هذا باطل.

قال: **(ونحوه)** ونحوه أمثلة كثيرة جدًّا؛ يعني لو أن رجلًا حنث في يمين، والله -عَزَّ وَجَلَ- بيَّن أن حِنْث اليمين كفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة،

كلها بالمال، كلها كفارات مالية، فنقول للشخص: لا، انتقل لصيام ثلاثة أيام، أو نلزمه الكفارة الأغلى، نقول: يجب عليك أن تخرج العتق؛ لأنها أشد، لأن عشرة مساكين غير مكلفة لك، ففي كلا الحالتين نقول: هو مقابل النص، فتلغو؛ أي فتكون (**لغوًا**)، وحينئذٍ لا يعتبر شرعًا؛ لأنها تكون تغييرٌ لشرع الله.

"أو لم يشهد لها ببطلان ولا اعتبارٍ معينٍ".

هذه هي المهمة، هذه هي الثالثة والأخيرة وهي المهمة عندنا:

- وهو الذي يسميه أهل العلم بالمصالح المرسلة.

- ويسميه بعضهم أو كثير من الأصوليين وهي طريقة البيضاوي في [المنهاج] يسميها بالمناسب المرسل؛ أي أن الشرع لم يأتِ بما يشهد لتلك المصلحة، ولم يأتِ بما ينفيها ويلغيها، لم يثبتها ولم ينفِهَا، أي سكت عنها.

وهذه المسألة قبل أن نتكلم عنها قسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام:

- إلى تحسينية.
- وحاجية.
- وضرورية.

هذا التقسيم جيد ومفيد، لكن إيراده في هذا المحل ذكر الطوفي: أنه لا حاجة له؛ لأن من قال بها إعمالًا أو نفيًا فإنه يُعمِل الحاجة التحسينية، والحاجية، والضرورية سواءً نفيًا أو إثباتًا -كما سيأتينا بعد قليل-.

لكن قبل أن أبدأ بهذه المسألة: أريد أن نفهم أو نستوضح مذهب أحمد في المصالح المرسلة.

إذن عندما نتكلم عن مذهب أحمد الخلاف الذي سنتكلم عنه هو الذي نقصده نتكلم عن المصالح المرسلة، أحمد من أوسع الناس في إعمال المصالح المعتبرة شرعًا، إعمال أحمد للمصالح المعتبرة شرعًا من أوسع المذاهب **حتى قال ابن دقيق العيد**: (أوسع الناس في إعمال المصالح مالك وأحمد). وصدق،

ولكن إنما أحمد في المصالح المعتبرة الذي شهد لها الشرع بطريقٍ ما، أما المصالح المرسلة فسأتكلم عنها الآن في مذهب أحمد دون غيره من مذاهب.

أولًا: النظر في معرفة مذهب أحمد له مقدمتان:

المقدمة الأولى: أن أصحاب أحمد اختلفوا هل يوجد عمومًا مصالح مرسلة أم لا؟ هل يوجد مصالح مرسلة، أم لا توجد مصالح مرسلة؟

الحقيقة أن الذين قالوا: إنها لا توجد. هم الذين صرحوا بعدم حُجِيَّة المصالح المرسلة وهم عدد من أصحاب أحمد منهم المصنف، والموفق، وغيرهم صرحوا بأن المصالح المرسلة ليست بحجة.

-انظر معي- فالذين صرحوا بأن المصالح المرسلة ليست بحجة مقتضى كلامهم أنها توجد واضحة، فهي لما كانت موجودة ليست بحجة.

⇦ **إذن من أصحاب أحمد من قال:** أنها موجودة. وهي طريقة الموفق، وكثير من المتأخرين الذين يتكلمون عن المصالح المرسلة.

⇦ **الطريقة الثانية:** وهذه هي الأقرب لكلام أحمد طريقة الشيخ تقي الدين وتلميذه وجماعة من أصحاب أحمد يقولون: لا يوجد شيءٌ اسمه مصالح مرسلة، بل ما من مصلحةٍ إلا ولا بد أن يكون الشرع قد شَهِد لها بالاعتبار أو بالإلغاء بطريقٍ أو بآخر، لا يوجد، لا يمكن، كذا يقولون: لا بد أن يكون الشرع قد شهد لها: إما بالاعتبار، أو بالإلغاء، ولا يوجد قسمةٌ ثالثة.

ولذلك يقولون: إن المصالح التي يزعم عندهم أنها مصالح مرسلة إذا تأملتها وجدتها واحدة من الثنتين:

- إما أن الشرع قد شهد لها. وهم قالوا: إنها مرسلة.
- وإما أنها ملغاة، ولكن لم ينتبهوا لها.

لا بد أن تكون واحدة من الثنتين، والحقيقة أن هذا أقرب لطريقة أحمد؛ لأن أحمد من نصوصه الصريحة، بل يستدل كثيرًا على أن كلام الله، وكلام رسوله ما ترك شيئًا إلا وبينه، «تَرَكْتُكُم عَلَى المحَجَّة الْبَيْضَاء لَيْلها كَنهَارِهَا، لَا يَزِيغ عَنْهَا إِلّا هَالِك».

وأحمد قد بيَّن -مر معنا- النقل عنه في كتاب [طاعة الرسول]: أن ما من شيءٍ إلا وفي كلام رسول الله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، والوحي الذي أوحاه الله -عَزَّ وَجَل- له من الكتاب والسنة فيه بيانه بطريقٍ أو بآخر: إما بنصه، أو بمعناه، ومن المعنى المصالح المعتبرة شرعًا. هذه المقدمة الأولى.

بناءً على ذلك، فأصحاب القول الثاني الذي يقولون: لا توجد مصالح مرسلة لا يقولون: هو حجة أو ليس بحجة. انتهت المسألة، ما في شيء اسمه حجة أو ليست بحجة، لا يوجد شيءٌ من ذلك. هذا واحدة.

الأمر الثاني: الذين يقولون: إن في الشرع مصالح مرسلة من الحنابلة، فهل هي حجةٌ أم ليست بحجة؟

فيها قولان عند أصحاب أحمد.

- فأكثر الحنابلة يقولون: ليست بحجة، أكثر الحنابلة الذين يقولون بوجود المصلحة المرسلة يقولون: ليس بحجة. منهم المصنف، والموفق، وأكثر الحنابلة.

- الطريقة الثانية: من يقول: إن المصالح المرسلة حجة. وهذه انتصر لها وبقوة الطوفي. الطوفي ينتصر لهذا المسلك وبقوة، بل إنه أطال على ذلك في كتابه [التعيين]، **ومرةً قال الطوفي**: (إن المصالح المرسلة حجة مطلقًا -شوف- المصالح المرسلة حجة مطلقًا في العبادات والمعاملات)، وهذا ذكرها في [شرح الروضة].

وفي [شرح الأربعين] التعيين فصَّل، فقال: (إن المصالح المرسلة معتبرةٌ في المعاملات دون العبادات)، **قال**: (لأن العبادات لا يدخل العقل في بيان مصلحتها، فإن القصد التعبد)، فكأنه لنقول: إنه قيدها بعد ذلك.

✪ **للفائدة**: شُهِرَ عن الطوفي أنه كان يقول: إن المصلحة مقدمةٌ على النص. ووُجِد هذا في بعض كلامه.

الحقيقة أن قوله: (إن المصلحة مقدمة على النص) هو من الدليل المتقدم الاستحسان حيث رأى الطوفي أن القاعدة قد يُخْرَج بحكمها عن نظائرها للمصلحة، يُخَرَج بها بحكم مسألة عن نظائرها للمصلحة. طبعًا قصد الطوفي ليست كل مصلحة، وإنما المصلحة المتعينة التي منها ما حكي الإجماع عليه وهي الضرورة، فإن أكل الميتة حرام، وللضرورة تجوز استحسانًا للآية، وهذا مصلحة، ولكن عند التحقيق أن هذه المصلحة منصوصٌ عليها ومعتبرة؛ ولذلك فإن بعض الناس الذين وسعوا فَهْمَ كلام الطوفي وظنوا أن الطوفي يتوسع في عبارته في المصلحة، وأنه يرى توسعًا كبيرًا. في الحقيقة أن كثير من تقعيدات الطوفي هي تقعيدات تنظيرية وليست لها ثمرة عملية، ويمكن توجيهها توجيه القريب.

إذن هذا الخلاف في مذهب أحمد نمر عليه بعد قليل.

✍**"فهي: إما تحسينيٌّ، كصيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها المشعر بما لا يليق بالمروءة بتولي الولي ذلك".**

يقول: (**إما تحسيني**)؛ أي تجميلي وليس حاجي ولا ضروري، فالتحسيني هو التجميلي الذي يكون من باب التجميل.

مثال ذلك: قال: يوجد في بعض كتب العلماء تعليل، وهذا تعليل المالكية –انظر معي- هذا تعليل المالكية، يعلل المالكية بتعليل يقولون: إن المرأة مصانةٌ عن مباشرة عقد النكاح؛ لأنها لو باشرت عقد النكاح بنفسها فإن هذا لا يليق بالمروءة، لا يليق بمروءتها، فإن المرأة ليس حسنًا أن تقول: زوجتك نفسي. **وبناءً على تعليل بعض المالكية بهذه المصلحة** فإنهم جوزوا للمرأة الدنيئة التي لا يُنظَر لها في المروءة أن تزوج نفسها لأجل ذلك، قالوا: لأنها لا يضرها يعني جوانب المروءة لأنها يعني هي من أقل الناس مروءةً في البلد دنيئةً في نظر الناس، وأما عند الله -عَزَّ وَجَلَّ- فقد يكون أقل الناس مروءةً وأقلهم شرفًا، وأقلهم مالًا هو الأعلى عند الله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، فنحن نتكلم عن مقياس الدنيا.

هذا التعليل تحسيني، فنقول: أنه ليس بمعتبر إلا أن يشهد له الشرع على سبيل الانفراد يناط الحكم به، وقد شهد الشرع بإلغائه لما بنوا عليه مسألة تزويج المرأة الدنيئة لنفسها، فإن عموم الحديث يدل على أنها لا تزوج نفسها، **فحينئذٍ نقول**: إن هذه المصلحة ملغاةٌ؛ لكون الحكم الذي أنتجته وأثمرته في مقابل النص.

✍**"أو حاجيٌّ؛ أي في رتبة الحاجة، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء خيفةَ فواته".**

قوله: (**أو حاجي**) **الحاجي فيه تعريفان للحاجة:**

- **المشهور في كتب أصول الفقه وهو المراد هنا**: أن المراد بالحاجة هو ما يترتب عليه حرجٌ ومشقةٌ شديدان، فكل ما ترتب عليه حرجٌ ومشقة شديدان فإنه حينئذٍ نقول: إنه حاجي.
- **بينما الحاجة في كتب الفقه لها معنًى آخر**: فإنها الحاجة لجنس الشيء لا لعينه.

ففي كتب الفقه يرتبون الفرق بين الحاجة والضرورة:

- أن الحاجة هي الحاجة لجنسه.
- والضرورة هي الحاجة لعينه.

فإذا لم يكن له بديلٌ يقوم مقامه، فهو مضطرٌ إليه، وإن كان محتاجًا لشيء لكن يوجد أكثر من شيءٍ يقوم به، فإنه يكون محتاجًا إليه.

قال: (**أو حاجيٌّ**) أي أن المصلحة في رتبة الحاجة مثل له المصنف، قال: (**كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء خيفة فواته**).

⮝ **هذه المصلحة صحيحة، لكن هل معتبرة هي أو ليست بمعتبرة؟** هذا الذي ننظر له:

بعض العلماء علل تعليلًا فقال: إن الولي إنما جُعِل لتزويج الصغيرة لكيلا يفوت الكفء خيفة فواته؛ يعني يخشى أن يفوت، فحينئذٍ نقول: إن الولي يزوجها مادامت صغيرةً. وهذه المصلحة هي

التي ذكرها الحنفية، **وبنوا على هذا التعليل المصلحي** أنه عندهم إذا بلغت المرأة سنًّا معينًا نقول: فإنه يجوز لها أن تزوج نفسها حينذاك، فيجوز لها أن تزوج نفسها.

➤ **طبعًا، الحاجة ما هي؟**

فوات الكفء، ففيها مشقة عليها وضرر.

✍"ولا يصح التمسك بمجرد هذين من غير أصلٍ".

قال: (**ولا يصح التمسك بمجرد هذين**)؛ أي بمجرد هاتين المصلحتين: الحاجية أو التحسينية.

(**من غير أصلٍ**)؛ أي من غير دليلٍ يشهد لهذه المصلحة بالاعتبار، وهاتان المصلحتان أنهما ليسا بحجة. حكى الإجماع على عدم حجيتهما ما لم يدل الشرع على اعتبارها الموفق، قال: (لا نعلم فيها خلافًا)، وممن نفى الخلاف أيضًا القطيعي في [القواعد].

✍"أو ضروريٌّ، وهو ما عرف التفات الشرع إليه".

يقول: (**أو ضروريٌّ، وهو ما عُرِفَ التفات الشرع إليه**).

الضروري هو الذي يترتب عليه فوات أحد ضروريات الآدمي، وضرورياته قيل: إنها خمس، وقيل: إنها ست، وقيل: إنها أكثر.

فالمشهور: أنها خمس، وقيل: إن من أول من ذكر أنها خمس. إمام الحرمين، وقلت: إنه قيل لأنه يعني بعض الباحثين ذكر بعضًا قد سبق إمام الحرمين بحصرها بخمس ضروريات، والخمسة يوردها المصنف بعد قليل.

وقيل: إنها ست. وممن ذكر أنها ست ابن السبكي والطوفي كذلك، فزادوا العرض والنسب، فجعلوهما يعني كل واحدةٍ منهما ضروريةٌ منفصلة عن الأخرى.

المسلك الثالث: مسلك الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين يقول: إن الضروريات ليست محصورة لا بثلاث، ولا بخمس، ولا بست، ولا بعشر، فكل أمرٍ لا يمكن المرء أن يقوم إلا به، فإنه يكون ضرورةً بشرط أن يلتفت الشرع إليه.

⅄ **ما هي الضروريات؟**

✍"كحفظ الدين بقتل المرتد والداعيةِ".

قال التعليل: (**حفظ الدين بقتل المرتد**) المصلحة هي حفظ الدين، والحكم هو قتل المرتد.

(**والداعية**)؛ أي الداعية للبدعة مثلًا، أو الداعية للفتنة ونحو ذلك.

✍"والعقلِ بحد المسكر".

المصلحة هي حفظ العقل. وهذا هو الضرورية الثانية.

✍"والنفسِ بالقصاص".

(**والنفس بالقصاص**)؛ أي حفظ النفس هذه هي المصلحة، والحكم هو إثبات القصاص.

✍"والنسبِ والعِرضِ بحد الزنا والقذف".

(**النسب والعِرض**) بعضهم يجعلها وهو أغلب الأصوليين يعني ضرورةً واحدة، وبعضهم يفصلها إلى قسمين، فيجعلوا النسب غير العرض، والحكم هو (**حد الزنا والقذف**).

✍"والمال بقطع السارق".

(**والمال بقطع السارق**).

✍"فليس بحجة خلافًا لمالك وبعض الشافعية".

هذه الضروريات طبعًا الخمس لا يعلل إلا بها، فيقال: المصالح الخمس، أو الضروريات الخمس، فكل حكمٍ لأجل هذه الضروريات الخمس فإنه يكون واجبًا.

⅄**طبعًا المصلحة ثابتة الضروريات، لكن بمجرد التعليل لأجل حفظ النفس، كل تعليل لأجل حفظ النفس، أو الدين هل يصح التعليل به أم لا؟**

نقول: ليس بحجة إلا أن يشهد الدليل على المصلحة الجزئية، لا بد أن يشهد الدليل على المصلحة الجزئية، فإن لم يشهد الدليل على المصلحة الجزئية، فليس بحجة.

من أمثلة ذلك على سبيل المثال: لو أن شخص قال: من المصالح الحاجية، بل بعضهم يقول: من المصالح الضرورية لكيلا يهان الدين، ولا يستنقص الدين، ولا يُذَم، ويتنشر ويحب الناس الدين في بلاد الكفر أن نقول بما يلي:

١. إلغاء الحدود الشرعية؛ لأنها بشعة.

٢. إسقاط بعض التكاليف الشرعية لأنها ثقيلة.

٣. إيجاب بعض التكاليف المحرمة. **نقول**: إنها واجبة، وإباحة بعض المحرمات (١:١٣:٤٣) لنحبب الناس بالدين، نريد أن ننشر الدين في العالم، أليس من التعليل بحفظ الدين يتحقق به ذلك؟ هم يقولون ذلك.

نقول: هذا غير معتبر، مجرد التعليل بهذه المصلحة غير معتبر، لو أطلقت التعليل بهذه الطريقة ولو كان ضروري ليس بمعتبر، إلا أن يشهد الشرع؛ ولذلك لما قسَّم المصنف تبعًا للموفق أنها ثلاثة أقسام، قال الطوفي: أصلًا لا حاجة لهذا التقسيم؛ لأن الجميع ليس بحجة، إلا أن يشهد الشرع له، فلا بد أن يشهد الشرع، المصلحة صحيحة، لكن لا يناط الحكم بها مباشرةً.

قال: (**خلافًا لمالك وبعض الشافعية**)؛ أي أن مالكًا نُقِلَ عن أصحابه أنه يجوز ذلك.

ومن أشهر المسائل التي نقِلَت عن مالك في هذه المسألة: مسألة قتل الثلث لاستصلاح الثلثين. فإن صح نسبة ذلك عن بعض المالكية كيحيى فهذا باطل، في غاية البطلان، وكثير من محققي المالكية ينكر هذه القصة، ولا يثبتها ليحيى بن يحيى الليثي، ويقول: إن هذا لا يصح. وبعض الشافعية، أما أغلب الشافعية فإنهم ينكرون الاستصلاح المشهور عن الشافعي إبطاله.

نكون بذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- أنهينا ما يتعلق بالاستصلاح، طبعًا المصنف لم يتناول سد الذرائع.

وسد الذرائع هي في الحقيقة داخلة في المصالح؛ لأن سد الذريعة هو في الحقيقة درءٌ لمفسدة، فيكون داخلًا في المصالح؛ ولذلك كل مَن أعمل المصالح فإنه يُعْمِل سد الذرائع، وسد الذرائع لا يجوز مطلقًا،

كل ذريعةٍ يزعم المرء سدها لذريعةٍ ظنها ليست بصحيحة، بل لا بد أن تكون الذريعة منهيًّا عنها ومعتبرة، وشهد أصلٌ من الشرع لها.

أنا قلت هذا لمَ؟

لأن المصنف لم يذكر سد الذرائع، فيمكن إدراجها في المصالح، ولنعلم كما قال ابن دقيق العيد: أن أوسع المذاهب في إعمال المصالح مذهبان:

- مذهب مالكٍ.
- ومذهب أحمد.

وإعمال سد الذرائع موجودٌ في المذاهب الأربعة جميعًا، وهو من أصول أحمد. صرح بذلك الطوفي وابن القيم وغيرهم، فإنهم صرحوا على أن سد الذرائع من استعمال فقهاء الحنابلة بناءً على أنها مندرجة في المصالح المعتبرة.

لكن يفيدنا هنا مسألة أختم بها حديثي لضيق الوقت: أن مع قول أحمد وأصحابه بسد الذرائع إلا أن أصولهم من أوسع المذاهب الأربعة في مسألة فتح الذرائع، فيقولون: بسد الذرائع، ويقولون بفتحها معًا. **كيف؟**

لما قالوا بسد الذرائع، قالوا: إن الأحكام التي سُدَّ فيها الحكم من باب الذريعة تنقسم إلى قسمين:

- أحكامٌ منصوصٌ عليها في الشرع.
- وأحكامٌ مجتهدٌ فيها من العلماء.

بناءً على أن هذا الفعل يفضي إلى أمرٍ محرمٍ شرعًا، وهذا الإفضاء لا بد أن يكون: إما مقطوعًا به في بعض الحالات، وإما أن يكون غالبًا، وأما المظنون ظنًّا متساويًا أو متوهمًا فلا عبرة به في سد الذرائع، مثل البيع والتأجير لمن يستخدم السلعة في حرام. هذا الأمر الأول.

متى قالوا بالفتح؟

قالوا: ننظر في الأحكام التي وردت عن الشارع فعللناها بعلة سد الذرائع. -شوف- في أحكام ورادة عن الشارع عللناها بسد الذريعة، **هي التي يقول العلماء عنها**: إنها محرمة تحريم وسائل، **فنقول**: تُفْتَح الذريعة.

➤ **متى تفتح الذريعة؟**

نقول: إذا كان المحرم تحريم وسائل إذا أُمِنَ ما يفضي إليه ووجدت حاجةٌ أبيح، إذا كان منصوصًا، وأما إذا لم يكن منصوصًا فإنه قواعده أخف.

على سبيل المثال: كشف المرأة وجهها، أو النظر إليها يجوز لمصلحةٍ إذا أمِنَت المقصد الذي نهيت عنه، فالقواعد يجوز أن تكشف وجهها لأنها أُمِنَت الفتنة عند الطبيب، عند القاضي، عند البيع والشراء أحيانًا في بعض الصور. لما وُجِدَت الحاجة وأُمِنَ ما يفضي إليه الحكم فإنها تجوز.

➤ **لِمَ قلت مسألة فتح الذرائع؟**

لأن مسألة فتح الذرائع أحيانًا قد تكون حكمها ملازمًا لحكم معرفة سد الذرائع، فبعض الناس يأخذ حكم سد الذريعة وينسى حكم فتح الذريعة.

ومن أحسن من نبه لهذا القاعدة وأنه مترابطتان سد الذريعة وفتح الذريعة الشيخ عبد الرحمن بن سعدي، فإنه قد كتب فيها كلامًا في غاية النفاسة مسألة سد الذريعة وفتحها.

نكون بذلك بحمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- أنهينا ما يتعلق بالأدلة، بل أنهينا ما يتعلق بأغلب أصول الفقه.

الدرس القادم سيكون الحديث عن الاجتهاد، والعلماء يقولون: إن الاجتهاد والتقليد، أو مباحث الاجتهاد والتقليد ليست من أصول الفقه، وإنما هي من حواشي أصول الفقه. من الحواشي، فهي من حواشي أصول الفقه، وليست من أصول الفقه. نعم بقي عندنا التعارض والترجيح وهو مسألة سهلة جدًّا إن شاء الله ستمر علينا مرورًا سهلًا.

أسأل الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن يرزقنا جميعًا الهدى والتقى، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ أخونا يقول: لما تكلم المصنف عن المصالح المرسلة وتقسيمها الثلاثي تحسيني، وحاجي، وضروري قلت: إن الطوفي ذكر أنها ليست بحجة إلا ما شهد لها الشرع، لكنها حينئذٍ لا تكون من المصالح المرسلة، بل من المعتبرة، فما الفرق بينهما؟

ج/ الطوفي أصلًا يقول –سلمك الله– لما قال: إن هناك مصالح مرسلة، يقول: إن التحسيني كذلك معتبر في الشرع فيكون حجةً، يقول: إن التحسيني معتبر، فنستفيد من التحسيني الندب، ونستفيد من الضروري الوجوب، والحاجي قد نستفيد منه الوجوب أحيانًا، وقد يكون الندب أحيانًا، فهو يرى أن الثلاثة حجة. هذا رأيه أن الثلاثة حجة. هذا كلام الطوفي، وهو يتوسع في هذا الباب، فيقول: لا فرق بين التحسيني إما أن نقول: الجميع حجة أو ليس بحجة، ولكن الحكم يضعف ويقوى المنبني عليه بناءً على نوع المصلحة المترتبة عليه.

س/ هذا أخونا يقول –خارج الدرس لكن نجيب عنه بسرعة– يقول: من ربح من سهم مختلط وهو لا يعلم إلا بعد دخوله ما حكم ذلك؟

ج/ أنا عندي قاعدة، هذا رأي شخصي لي، واجتهادٌ مني: أنا أقول: إن الذين يدخلون في الشركات:

- إما أن يدخل لأجل الاستثمار.
- وإما أن يدخل لأجل المضاربة.

⇦ فإن دخل لأجل الاستثمار فلا يجوز له أن يدخل في نشاطٍ كسبه حرام، فإن دخل فيما كسبه حرام، فالمذهب يقول: حكم ماله حكم المال المختلط –نمشي على المذهب–.

⮝ فما حكم المال المختلط؟

يقولون: يجب أن يخرج ما علمه من نسبة الحرام. وهذا لا يمكن، فإن لم يعلم، فعلى مشهور المذهب أنه يجب أن يخرج نصف الربح، وعلى الرواية الثانية اختيار شيخ الإسلام قال: يخرج نصف الربح زائد ريال؛ لأن الأكثر يأخذ حكم الكل، ومشهور المذهب أن الأكثر هو النصف، والرواية الثانية أن الأكثر ما زاد عن النصف. هذه المسألة الأولى.

انتبه! بعض الإخوان لما يرى المنشأة تقترض أو تصدر سندات يقول: إن ربحها مختلط.

أنا هذا الذي سأقوله لكم هذا وجهة نظري: أن هذا غير صحيح؛ لأن ربحها الذي تحقق وأخذت جزءًا منه وأنت مستثمر ولست مضارب أن ربحها الذي أخذت جزءً منه لم يتحصل لك من فائدة الربا، وإنما هم اقترضوا بربا، هم آثمون لا شك، الذي اتخذ القرار شخصًا أو جماعة، لكن الربح المتحقق هو لك وجائز.

وبناءً على ذلك فكثير من الشركات التي يقال: إنها مختلطة -أنا أقول هو رأيي رأيي أنا، يعني لا أقول: أنه قول مشايخ أو المذهب في هذه الجزئية، رأيي-: أن ربحها جائز وإن كانت تلك المنشأة أو الشركة تصدر سنداتٍ أو تأخذ قروضًا محرمة؛ لأن ربحك من التجارة إذا كانت شركةً تجارية، أو من الخدمات إذا كانت شركات الخدمات، أو من الصناعة وغير ذلك، فالربح من المنتج وليس من القرض، ليست هي البنك، ليست هي المقرضة، لو كانت مقرضة فربحك من الربا. هذا رأيي.

النوع الثاني الذي يقوم بالمضاربة: المضاربة الأصل أنها ابتعد عن الشركات المالية كلها لا تضارب بها، وابتعد عن الشركات التي أصل نشاطها حرام، وما عدا ذلك فالمضاربة إذا قيل بجوازها وأنها ليست قمارًا، إذا قيل بجوازها فلا يلزم إخراج أي تطهير. أنا أقول: هذا رأيي الشخصي ولا أقول: إنه رأي أحد من أهل العلم أو أنسبه لمذهب.

س/ يقول: هل الأفضل في بداية الزواج تأخير الحمل ولَّا العمل -ما أدري كأنها حمل وعمل-؟

ج/ كل واحد هو الأصلح، ما أقدر أقول لك شيء، أنت حر.

هذا أجبنا عنه قبل لما تكلمنا عن القياس في الحدود وفصلت فيها بالتفصيل.

س/ يقول: هل العرف دليلٌ شرعيٌّ معتبر؟ وكيف تحديده أو ضابطه لكي يكون دليلًا؟

ج/ المذهب أن العرف ليس دليلًا، العرف لا يقوى أن يكون دليلًا، وإنما العرف تحديدٌ لمقدرٌ شرعي، فقط لتحديد المقدرات، ولذلك قاعدة المذهب: أن المقدرات الشرعية يصار لنص الشارع، ثم لدلالة اللغة، ثم للعرف، فلا يصار للعرف إلا بعد فَقد النص، وفقد اللغة.

وأضرب مثال لهذه.

<u>**بقي عندي مسألة ما دمنا نتكلم في الأصول**</u>: أحيانًا قد تتعارض عند بعض أهل العلم الاجتهاد في الاستنباط غير المنصوص في المقدَّر والعرف أيهما أقوى؟

مثال ذلك: كثير من اختيارات الشيخ تقي الدين تجد أنه ينيط بالعرف، بالعرف، بالعرف، بينما المذهب ينيط بناءً على اجتهاد مثل في السفر أربعة أيام بناءً على اجتهاد لا نص فيه، ولكن هو اجتهاد بأنه أقل ما جاء، وأقل ما جاء يصح أن يكون دليلًا استئناسيًّا، فاستدلوا به على تقدير المقدر وهو الحد.

الشيخ يقول: هذا ضعيف، فأقدم العرف عليه.

فقط هي قضية أقوى وأضعف في الأدلة الدالة على مقدار المقدر، أما أن يكون العرف ابتداءً على شيء فلا، لا يمكن أن يكون العرف دليلًا مبتدأً. هذا هو طريقتهم وأصلهم، ولا يلغون العرف، بالعكس العرف معتبر عندهم.

س/ يقول: قال المصنف: مذهب الصحابي فيما يخالف القياس توقيفٌ ظاهر الوجوب عند أحمد وأكثر أصحابه خلافًا لابن عقيل والشافعي. قوله: والشافعي. هل معتمد عندهم أم أنهم لا يقدمون قول الصحابي على القياس؟

قوله: (**والشافعي**) طبعًا هذه المسألة فيها قولان، مشهور مذهب أحمد أن قول الصحابي إذا خالف القياس فيكون حجةً، وحينئذٍ لا يُرَد، حتى قلت لكم: إن أبا البركات بالغ قال: حتى لو خالفه قول صحابيٍّ آخر، فيكون أقوى من قول الصحابي المجرد الذي انتشر. هذا كلام أبي الخطاب.

القول الثاني: أنه لا يكون توقيفيًّا. والذين يقولون: إنه ليس بتوقيفي لهم مسلكان: بعضهم يقول: هو حجةٌ، لكنه ليس توقيفي، وبناءً عليه، فلو خالف الصحابي قول غيره، فإنه يكون من باب التعارض، أو خالف دليلًا فيقدم الدليل عليه، بينما من يقول: أنه توقيفي نقول: إنه لو خالف حديثًا فيكون من باب المتعارض، فنرجح بينهم من باب الجمع والتعارض.

س/ أخونا يقول: في مسألة قول التابعي قول الموفق: ولا يمنع من احتكار الزيت؛ لأن سعيد بن المسيب راوي الحديث كان يحتكره، فهل هذا يعني أن المذهب يخصص العموم بقول التابعي؟

ج/ لا، هو استدلال بقول التابعي، وهو أشكل عليهم الحقيقة ما يَرِد في كلام الفقهاء استدلالهم بأقوال التابعي:

- بعضهم أخذ منه أنها رواية في أحمد كذلك.

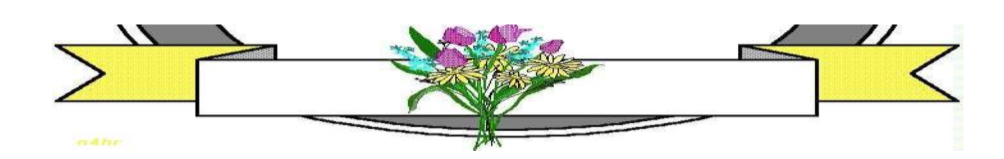
- وبعضهم يقول: لا، إن ما احْتُجَّ به من أقوال التابعين، فلا بد أن يكون له معنى، إما أن يكون بمثابة الاتفاق، أو أن يكون التابعي له مكانة كسعيد بن المسيب.

سعيد بن المسيب كانوا يقولون: كان أعلم الناس بقضاء عمر، وغالبًا ما يكون حديثه هو المقدم في فهم قضاء عمر؛ ولأنه من أهل المدينة فيكون قوله عمل أهل المدينة، فيكون مستفيضًا عندهم لأنه من أكبر فقهائهم، وإليه يرجعون وخاصةً في مسائل الطلاق؛ فلذلك فليس كل تابعيٍّ يحتجون به، وإنما في سياقٍ معين. هذا توجيهات لبعض آرائهم الذين يحتجون بقول التابعي.

قد يكون أيضًا لأنه راوي الحديث، فبعضهم يرى أن راوي الحديث -مر معنا تذكرون في السنة- أن راوي الحديث إذا حمله على أحد المحملين، أن راوي الحديث إن كان صحابيًّا ففيه روايتان وهو قوي جدًّا القول بأنه حمله لأحد المحملين حجة، وإذا كان راوي الحديث تابعيًّا ففيه روايتان أيضًا خرَّج على تلك الروايتين الشيخ تقي الدين في مسألة هل قول التابعي حجة أم لا؟ إذن الشيخ تقي الدين خرَّج الخلاف في حجية قول التابعي على قول التابعي في تفسير الحديث الذي منه الحديث الذي ذكره أخونا قبل قليل.

نقف عند هذا القدر.

وَصَلَّى الله وَسَلَّم وَبَارَك عَلَى نَبِينَا مُحَمَّد وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِين.





بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثاني والأربعون

القارئ:

بسم الله، والْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

" الاجتهاد".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- تبعًا لمن رتَّب الكتاب على طريقته إذ المصنف ذكر في أول كتابه أنه رتب كتابه على طريقة أهل زمانه، وهو قد رتب هذا الكتاب على طريقة ابن الحاجب، والتي تبعه فيها ابن السبكي في [جمع الجوامع]، وهذان الكتابان اشتهرا في عصر المصنف شهرةً كبيرة، هؤلاء لما أوردوا أدلة الأحكام وفصَّلوا قواعدها أتبعوا ذلك بالحديث عن الاجتهاد، وذلك أن الاجتهاد هو ثمرة معرفة أصول الأحكام والأدلة، فناسب أن يذكر بعد ذكر الأصول أن يذكر الثمرة، فذكر الأصول، فيُتبع ذلك بالفرع والثمرة.

وكثيرٌ من الأصوليين يقول: إن مباحث الاجتهاد ليست من أصول الفقه، وإنما هي دائرًا بين أمور: بين:

- أن تكون من باب الأدب المتعلق بالمجتهد، أو بالمقلد، أو بالمفتي، أو بالمستفتي، وهذا علمٌ مستقلٌّ وفنٌّ مفرد.

- وإما أن تكون متعلقة بشروط هؤلاء وما يتعلق بفقدهم بعض تلك الشروط التي يترتب عليها تقسيم المجتهدين والمفتين إلى طبقاتٍ متعددة.

"لغةً: بذل الجُهد في فعل شاق".

بدأ المصنف بذكر تعريف الاجتهاد في اللغة فقال: (**لغةً هو بذل الجهد في فعلٍ شاقٍّ**)؛ أي أن المرء إذا اجتهد فمعناه أنه بذل جهدًا؛ لأن الاجتهاد افتعالٌ من الجهد، وفيه يدل على المبالغة لأن زيادة المبنى زيادةٌ في المعنى، ففيها بذل جهدٍ كثير لأنها افتعال

(**بذل الجهد في فعلٍ شاقٍّ**) عبَّر المصنف بأنه (**بذل الجهد في فعلٍ شاق**) يدل على أن الاجتهاد لا يكون في الأمور الميسورة، وإنما يكون بحسب دلالة اللغة في الأمور التي فيها مشقة وفيها بعض التعب. وهذا مأخوذٌ من الجَهد والجُهد فكلاهما إنما يصدران لما فيه مشقة.

بعض العلماء كأبو علي بن شهاب في كتابه أصول الفقه، قال: "الاجتهاد إنما هو بذل الوسع". وتعبيره بـ"بذل الوسع" قد يكون أدق؛ لكيلا يكون عُرِّف الشيء بنفسه، أو بما اشتُقَّ منه، وبدلًا من أن يقول: (**في فعلٍ شاقٍّ**) قال: "في طلب الغرض"؛ ليدل على أن الاجتهاد حتى وإن كان سهلًا فإنه يسمى كذلك، وهذا واضح، فإن الاجتهاد في الشريعة بعضه يكون سهلًا على بعض الناس، وبعضه يكون صعبًا؛ ولذلك لما تكلم العلماء عن العلم والفقه قالوا: **إن العلم والفقه نوعان:**

- إما أن يكون بالقوة.
- وإما أن يكون بالفعل.

وما كان بالقوة فإنها:

- إما أن تكون قوةً قريبة.
- وإما أن تكون قوةً بعيدة.

فالقوة البعيدة هي التي فيها بذل جهدٍ زائدٍ عما يبذله الشخص عند إرادته للقوة القريبة. وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء.

"واصطلاحًا: بذل الجهد في تعرُّف الحكم الشرعي".

قال المصنف: (**واصطلاحًا**) أي أن الاجتهاد في الاصطلاح، المراد في الاصطلاح أي اصطلاح الفقهاء؛ لأن هناك اجتهادًا آخر عند غير الفقهاء؛ كاجتهاد المحدث في الحكم على الحديث، واجتهاده في تحصيل روايته، وإنما المراد هنا في عرف الفقهاء لأن الفقهاء غرضهم وغايتهم استخراج الأحكام.

قوله: (**بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي**) تعبير المصنف بالتعرف:

- إما أن يكون بشيءٍ معروفٍ سابقًا.

- وإما أن يكون لشيءٍ لم يعرفه غيره قبله. وهذا يكون في المسائل النوازل، والمسائل المحدثات.

ولذلك لما عرفوا الفقه قالوا: هو معرفة الفروع، فعبَّروا بأن الفقه هو المعرفة، وإن كان بعضهم عرَّفه بأنه العلم، وتقدم معنا ذلك في أول الكتاب.

✍**"وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام، وهي الأصول المتقدمة وما يعتبر للحكم في الجملة كميةً وكيفية".**

قول المصنف: (**وشرط المجتهد**) يدلنا على أنه ذكر شرطًا واحدًا.

والحقيقة أن الشروط في المجتهد يقسمها العلماء إلى قسمين:

- **الشروط العامة** التي تشترط في كل أحد مثل العقل، والبلوغ، والإسلام، ونحو ذلك، فهذه أعرض عنها المؤلف لأنها عامة نحتاجها في كثيرٍ من التصرفات.

- **والشروط الخاصة** هي المتعلقة بالاجتهاد في الأحكام الشرعية ولها شرطٌ واحد.

قال المصنف: (**إحاطته**)؛ أي إحاطة من تنصب للاجتهاد.

قال: (**إحاطته بمدارك الأحكام**) المراد (**بمدارك الأحكام**) هي ما يُدرَك به الحكم ويتوصل به له، فهو الطريق الذي يؤدي إلى الحكم.

ثم فسر المصنف الطريق الذي يؤدي إلى الحكم فقال: (**وهي الأصول المتقدمة وما يعتبر للحكم**)، قوله: (**وهي الأصول المتقدمة**) المراد بـ(**الأصول المتقدمة**) الأصول التي تقدم ذكرها في هذا الكتاب،

وهي الأدلة المتفق عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو المختلف فيها سواءً كانت حجةً أو ليست بحجة.

وقوله: (**وما يعتبر للحكم**)؛ أي عند هذه الأصول كدلائل الألفاظ مثلًا ومعاني الحروف، وما يعتبر للحكم كذلك مما يكون مؤثرًا ومعتبرًا في الحكم وفي استخراجه من الأصول المتقدمة.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**في الجملة**)؛ أي لا يلزم أن يكون عالمًا جميع الأصول -كما سيأتي- فإن بعض الأصول والأدلة قد تخفى، وقد استقر كلام أهل العلم على أنه لا يمكن أن يحيط المرء بجميع الأدلة ولا بجميع القواعد ويكو مستحضرًا لها في كل وقت، فإنه وإن كان قد علمها في بعض الأوقات فقد ينساها في أوقاتٍ أخرى.

إذن فقوله: (**في الجملة**) عرفنا أنه ليس المقصود معرفتها على سبيل الآحاد والتفصيل.

وقوله: (**في الجملة**) يعود للأصول المتقدمة، وما يعتبر للحكم كذلك.

وقول المصنف: (**كميةً وكيفية**) يعود أيضًا للجملتين الأصول وما يعتبر للحكم.

أما الكمية فالأصول المتقدمة من الكتاب والسنة على سبيل المثال فلا بد أن يكون قد عرف عددًا معينًا منها، وسيذكره المصنف بعد قليل ما الذي يجب معرفته من الآيات؟ وما الذي يجب معرفته من الحديث؟ وما الذي يعتبر من الأحكام من حيث الكمية؛ أي القواعد التي يتأهل بها؛ إذ ليس لازمًا أن يعلم جميع القواعد، وأن يعلم جميع ما يستخرج به الأحكام وإنما ما يكفيه.

ونحن نعلم أن معرفة القواعد فيها مسالك، فعلى سبيل المثال: قواعد الحنفية تختلف عن قواعد الجمهور في بعض الأمور، فلا يلزمه أن يكون محيطًا بجميع قواعدهم.

قوله: (**وكيفيةً**)؛ أي وكيفية اعتبار تلك الأصول المتقدمة، فيعرف المتقدم، والمتأخر، ويعرف كذلك ما يتعلق بمتى يجب الإلغاء؛ متى يجب إلغاؤه؟ ومتى يجب إعماله؟

- فيجب إلغاؤه إذا نُسِخ.
- ويجب إعماله إذا كان محكمًا.

مسألة المجمل أنه يتوقف في حكمه حتى يتبين وهكذا، كل هذا متعلق بالكيفية، وأما الكمية فسيأتي الإشارة لبعضه بعد قليل.

"فالواجب عليه من الكتاب معرفة ما يتعلق بالأحكام منه".

يقول: **(فالواجب عليه من الكتاب)** المراد بـ**(الكتاب)** هو كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، فيجب عليه **(معرفة ما يتعلق بالأحكام منه)**، قوله: **(ما يتعلق بالأحكام)**؛ أي بالأحكام التكليفية من الصحة، والفساد، والجواز، والتحريم، والوجوب، والسنية، والندب.

ولأهل العلم مسلكان في هل آيات الأحكام محصورة أو ليست بمحصورة؟

"وهي قدر خمسمائة آية".

قوله: **(وهي)**؛ أي آيات الأحكام **(قدر خمسمائة آية)** هذا العد أو التقدير لها بخمسمئة آية أول من وقفت عليه قد نبه لذلك هو أبو حامد الغزالي في [المستصفى]، وتبعه جماعة، وممن تبعه على ذلك ابن رشد، وتبعه أيضًا ابن قطن بغا ذكرت هذين الاثنين لأن الأول منهما مالكي، والثاني حنفي، وممن تبعه كذلك المصنف، والطوفي، والقطيعي، والبرهان بن مفلح في [المبدع] ذكر ذلك كذلك، بل إنه نسب تقديرها بخمسمئة إلى المعظم؛ أي إلى معظم من يعلمهم من أهل العلم الذين نصوا على هذه المسألة.

ومسألة آيات الأحكام عُنِيَ كثيرٌ من أهل العلم بجمعها، فعلى سبيل المثال ممن جمعها من المتقدمين وشرحها أبو الفتح البستي البصري الذي له كتاب [أحكام القرآن]، فإنه فسر في هذا الكتاب آيات الأحكام فقط، وقبل أبي الفتح حماد بن إسماعيل البصري كذلك، وكلاهما من علماء البصرة المالكية، فإن له كتابًا مفقود أجزاء كثيرة منه، لكن وُجِدَ بعضه جمع آيات الأحكام وشرحها.

وممن عني بآيات الأحكام على سبيل الانفراد وشرحها أبو جعفر الطحاوي، وجزءٌ من كتابه مطبوع، وباقيه مفقود، وممن عني به كذلك الكيا الهراسي، وله كتاب في جمع الأحكام فقط دون باقي الآيات وشرحها، ومن أصحاب أحمد القاضي أبو يعلى بن الفراء فإنه جمع كتابًا في آيات الأحكام وشرحها، ولكن هذا الكتاب مفقود، وإنما توجد نقولاتٌ متعددة عنه في كتاب أبي الفرج بن الجوزي

[زاد المسير]، فإن أبا الفرج يكثر من النقل عنه عن كتاب [أحكام القرآن] لأبي يعلى بن الفراء، وعلى العموم فهذا التقرير كما ذكرت ذكره بعضهم.

"بحيث يمكنه استحضارها للاحتجاج بها لا حفظها".

قوله: (**بحيث يمكنه استحضارها**)؛ أي يستحضر هذه الآيات (**للاحتجاج بها**).

(**ولا يلزمه حفظها**) كذا قال المصنف تبعًا لغيره من الأصوليين، وممن قاله من أصحاب أحمد القطيعي والجراعي بعد المصنف، والحقيقة أن هذا فيه نظر، ولذلك فإن جمعًا من محققي أصحاب أحمد كالبرهان بن مفلح جزم أنه يجب حفظ هذه الآيات آيات الأحكام، وأنه يتعين عليه ذلك، بل نقل عن معظم..؛ يعني ظاهر كلامه أن المعظم قالوا: إنه يجب حفظ هذه الآيات، آيات الأحكام.

ولا شك أن الرجل الذي لا يكون حافظًا لكتاب الله أو لآيات الأحكام لا شك أنه يكون فيه قصور في فهمه؛ لأن الحفظ للشيء يدل على تمكن ألفاظه من القلب.

"وكذلك من السنة. هكذا ذكره غير واحد".

قال: (**وكذلك من السنة**)؛ أي وكذلك من السنة يجب عليه المعرفة دون الحفظ.

وكذلك قوله: (**وهكذا من السنة**) أي يكفي من الأحاديث نحو الخمسمئة حديث؛ ولذلك يقولون: إن كتاب [عمدة الأحكام] للشيخ عبد الغني المقدسي المتوفى سنة ستمئة؛ أي على رأس القرن قارب الخمسمئة حديث، بل هو أقل بقليل فيكون شامل لأحاديث الأحكام، وقد أشار عدد من الشراح لهذا الكتاب لموافقة أحاديث العمدة لهذا العدد الذي يورده الأصوليون.

وهذا النص على الأحاديث الحقيقة أنه مشكل مع كلام أحمد، فقد نقل أو إسحاق بن شاقلا أنه قال: "**لما جلست في جامع المنصور رويت عن أحمد أن رجلًا سأله فقال: إذا حفظ الرجل مئة ألف حديث هل يكون فقيهًا؟ فقال أحمد: لا، فقال: فمئتي ألف؟ فقال: لا، قال: فثلاثمئة ألف؟ فقال: لا، فقيل له: فأربعمئة ألف؟ فقال بيده هكذا وحرك يديه**". فدل ذلك على أن ظاهر كلام أحمد أنه لا بد أن يحفظ أربعمئة ألف حديث، والحقيقة أن هذا وجهه أصحاب أحمد وبعض أصحاب القاضي بأنه خرج

منه على سبيل المبالغة، وخصوصًا أن الأحاديث المرادة هنا في كلام أحمد إنما هي طرق الأحاديث، إذا لا تبلغ الأحاديث هذا العدد، وإنما طرق الأحاديث هي التي تبلغ هذا العدد، فإن طريقة المحدثين أنهم يسمون الطريقين للحديث الواحد بالحديثين أو بالثلاثة، فيسمون كل طريقٍ حديثًا، فكان من أحمد هذا على سبيل المبالغة.

يعني من النكت: أن أبا إسحاق بن شاقلا لما ذكر هذه القصة أنه: **"جاءه رجل حينما ذكرها فقال: هل تحفظ أنت هذا المقدار لتفتي الناس؟ فقال أبو إسحاق بن شاقلا وهو من كبار أصحاب أحمد، قال: إن كنت لا أحفظ هذا المقدار من الأحاديث، وإنما أفتي بقول من يحفظ هذا المقدار وأكثر"**. وهذه من الأجوبة التي تكون في الحقيقة مفحمة وليست بمقنعة؛ لأن الأجوبة بعضها إفحامي، وبعضها إقناعي، وهذا من الأجوبة الإفحامية، وهذا من باب الأجوبة الإفحامية.

وعلى العموم، بعض أصحاب أحمد كالقطيعي جعل المقدار الذي يجب حفظه هو ما دُوِّن في كتب الأئمة، وقد ذكر جماعة من أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين –عليه رحمة الله- أنه قلما يحتاج لحديثٍ من أحاديث الأحكام ليس موجودًا في الكتب الستة ولذلك الذين عنوا بذكر أحاديث الأحكام في الغالب أنهم لا يخرجون عن الكتب الستة، فعناية طالب العلم وخاصةً المعني بالفقه والاجتهاد أن يعتني بأحاديث النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عمومًا، وما دونه العلماء في الكتب الستة صحيح البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، فإنه قلما يعزب عن هذه الكتب حديثٌ يتعلق بهه حكم من الأحكام التكليفية.

"لكن نقل القيرواني في [المستوعب] عن الشافعي أنه يُشترَط في المجتهد حفظ جميع القرآن. ومال إليه أبو العباس".

هذا (**القيرواني**) هذا مالكي له كتاب اسمه [المستوعب]، نقل أنَّ الشافعي يوجب حفظ جميع القرآن. وهذا القول مال إليه الشيخ أبو العباس الذي هو تقي الدين، وذكره في موضعين من كتبه. وهذا هو الأقرب، فكيف يكون المرء ليس عالمًا بالكتاب، ثم ينتصب للاجتهاد في جميع أبواب الفقه؟!

وهذا الذي يدل عليه نصوص أحمد: **"فإن أحمد سأله الميموني عن الرجل يكون عنده الأيتام يسمعهم الحديث، قال: لا، بل يقرئهم القرآن"**. فأقل الأحوال أن يكون عارفًا القرآن كله، وأتمه أن يكون حافظًا له.

والسبب في حفظ القرآن كله قالوا: لأن القرآن حتى وإن كان فيه قصص، فإن القصص يستفاد منه الحكم، فإنَّ شرع من قبلنا شرعٌ لنا إذا لم يأتِ ما يخالفه أو ينسخ ذلك الحكم، فكل ما جاء في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- هو من شرع من قبلنا الذي وصلنا بطريقٍ قطعي، فحينئذٍ قد يستنبط منه أحكام، وكثير من الأحكام مستنبطة منه، وأنتم تعلمون على سبيل المثال أن الكفالة استُدِل عليها بدليلٍ واحد وهو قول يوسف: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[يوسف:٧٢]، فقوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ أي كافل أو ضامن، فدل ذلك على اشتراط حفظ جميع القرآن. هذا ما يتعلق بجانب القصص والأخبار.

- أما ما يتعلق بذات الله -عَزَّ وَجَل- والإخبار عن صفاته، والأمر بتوحيده، فلا شك أن له تعلقًا بفقه العبادات والفروع؛ ولذلك فإن أبا حنيفة النعمان فرّق بين الفقه الأصغر والأكبر؛ لأن بينهما ترابطًا؛ فلذلك يعنى طالب العلم بحفظ كتاب الله -عَزَّ وَجَل- ولا شك.

✍**"ومعرفةُ صحة الحديث اجتهادًا كعلمه بصحة مخرجه وعدالةِ رُواتَه، أو تقليدًا كنقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواتَه"**.

يقول الشيخ: ويجب على المجتهد أن يكون عالم بصحة الحديث، ومعرفته بصحة الحديث إما أن يكون بالاجتهاد أو بالتقليد.

- بدأ أولًا بالاجتهاد فقال: **(اجتهادًا كعلمه بصحة مخرجه وعدالة رواته)**.

(صحة مخرجه)؛ أي الكتاب الذي خرج منه ونقل عنه؛ ولذلك فإن الحقيقة أن كثيرًا من المعنيين بالفقه عندهم ضعفٌ شديد، وممن تكلم عن هذه المسألة الشيخ تقي الدين، وقال: إن كثيرًا منهم يكتفي بأن يجد في كتب الفقه أحاديث فيعزو إليها، وكم وُجِدَ من كلامٍ ظنه بعض الفقهاء حديثًا فتابعه من بعده في نسبته للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- (٢٠:١٣)ولا يكفي ذلك؛ ولذلك فإن قول المصنف:

(علمه بصحة مخرجه) فلا بد أن يعرف الكتاب الذي ينسب إليه هذا الحديث، لا بد أن يعرف الكتاب الذي ينسب إليه، ولا يكفي أن ينسب الحديث لكتابٍ من كتب الفقه، لا يكفي ذلك، نبه على ذلك الشيخ تقي الدين قال: **(إلا أن يكون الكتاب من كتب الفقه المشهورة)** يعني مثل كتاب الشافعي [الأم] مثلًا، فإن [الأم] يعني في الغالب أنه يكون قد أسند الأحاديث فيه، وهكذا.

قال: **(وعدالة رواته)** بأن يكون عارفًا بعدالة الرواة والثقة ومن غيره، وما يتبع العدالة من معرفة ربما العلل الخفية التي قد تخفى على بعض الناس وتظهر لبعضهم.

- **النوع الثاني في طرق معرفة صحة الحديث: التقليد.**

قال: **(كنقله من كتابٍ صحيحٍ ارتضى الأئمة رواته)** بأن يكون نقل من الصحيحين، والصحيحان اتفق العلماء على صحة الأحاديث فيهما في الجملة، بل قال جماعة من أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين: إنه قد انعقد الإجماع بعد تأليف الصحيحين على أن ما كان في الصحيحين فإنه صحيحٌ، بل إن حكمه حكم المتواتر، أصبح حكم ما في الصحيحين حكم المتواتر إلا حديثين أو ثلاثة بضعه أحاديث ما زال أهل العلم يكررون التتبع فيها تبعًا للدار قطني لما قال: التتبع، والإلزامات، وتبعًا للفضل بن الشهيد، ولغيره من أهل العلم الذين تكلموا عن ذلك ومنهم الجيلاني وغيره.

فالمقصود: أن ما في الصحيحين في الأصل أنها جاوزت القنطرة كما عبر الذهبي، ربما حديث حديثان ثلاثة، وهذا من حكمة الله -عَزَّ وَجَل- ألا يكون الكمال إلا لكتابه -جَلَّ وَعَلَا-، ولكن الأصل أن ما في الصحيحين لا نقول: مجمع على صحتهما فحسب، بل إنها تعتبر في الحكم المتواترة، أقل أحوالها الاستفاضة أو التواتر. نبَّه على ذلك الشيخ تقي الدين في بعض كتبه، وهو كما قال: فإنه لا تجد بيتًا، أو بلدةً، أو مصرًا من الأمصار في عصرٍ من الأعصار إلا وفيه أحد الصحيحين أو جميعهما. هذا من حيث النقل من كتاب الصحيح.

هناك كتب ليست غير صحيحة، لكنها معروفٌ بالصحة، فعلى سبيل المثال: ممن انتصر لكتابة الصحيح على سبيل الانفراد كما تعلمون ابن حبان، وابن خزيمة، والحاكم في [المستدرك على الصحيحين]، ومنهم الشيخ ضياء الدين المقدسي في الأحاديث المختارة.

وكان بعض أهل العلم كالشيخ تقي الدين يقول: إن شرط الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة أقوى من شرط الحاكم، وأقوى من شرط غيره. وقد يكون في ذلك بعض التجوز في الحقيقة أن أحاديث الضياء ليست بتلك...، ولكن هكذا ذكر الشيخ تقي الدين وهذا رأيه في المسألة.

بل إن من أهل العلم من يقول: الأصل في أحاديث الأحكام إذا كانت موجودةً في الكتب الستة الأصل فيها؛ يعني بمعنى أنه الغالب أنها تكون مقبولة. مثل ما ذكر أبو داود في رسالته لأهل مكة: "وما سكت عنه فهو صالح". وتبعه على هذا المنهج المنذري في كتبه، فإنه قال: "ما سكت عنه فهو صالح". فما سكت عنه المنذري فهو كذلك، وإن كان في أحاديث الترغيب والترهيب لا الأساس.

كذلك بعض الناس عُنِي بتجريد الأحاديث من الأسانيد، ثم يجمع فيها الأحاديث الصحيحة فقط، وهذا موجود في كثير من الكتب الذين عنوا بهذا.

"والناسخِ والمنسوخِ منهما".

أي يجب للمجتهد أن يكون عالم (**الناسخ والمنسوخ منهما**)؛ أي من الكتاب والسنة.

- وهنا المراد بالناسخ والمنسوخ بالمعنى الخاص الذي يتكلم بعض الأصوليون وهو رفع الحكم.
- وأما عند المتقدمين فمر معنا أنه رفع الظاهر، ومعنى رفع الظاهر أنه يدخل فيه المطلق، والعام، والمقيد، ونحو ذلك.

وهذا للعلم بها الآيات المنسوخة مر معنا أنها قليلة ليست كثيرة بحمد الله -عَزَّ وَجَلَّ- المنسوخة التلاوة، ومنسوخة الحكم هي قليلة وليست كثيرة، ومبينة، وأُلِّف فيها عشرات الكتب، ومن أول من ألف في الناسخ والمنسوخ من الكتب التي وصلتنا كتاب قتادة بن دعامة السادوسي، وهو من طبقة صغار التابعين.

✍"ومن الإجماع: ما تقدم فيه".

قوله: (**ومن الإجماع**)؛ أي يعرف من الإجماع أمران.

(**ما تقدم فيه**)؛ أي ما تقدمه زمانًا يحتمل ذلك، ويحتمل أن يكون مراده أن يعلم من الإجماع القواعد التي تقدمت على الإجماع. وكلا المعنيين صحيح، فيكون عارفًا القواعد المتقدمة، ويكون عارفًا للإجماعات التي يحتاج إليها، والاجماعات المحتاج إليها أيضًا قليلة وليست كثيرة، وقد جمعها مع زياداتٍ كثيرة ليست إجماعات، وإنما هي قول أكثر، مع مسائل دقيقة ليس محتاج إليها غالبًا أبو بكر بن المنذر في كتابه [الإجماع]، ومثله أيضًا ابن حزم في [مراتب الإجماع].

✍"ومن النحو واللغة ما يكفيه فيما يتعلق بالكتاب والسنة من نصٍّ وظاهرٍ ومجملٍ، وحقيقةٍ ومجازٍ، وعامٍّ وخاص، ومطلقٍ ومقيد".

قول المصنف: (**ومن النحو واللغة**) أي ومن المباحث اللغوية سواءً كانت نحويةً، أو متعلقةً بعموم اللغة كالبلاغة، والغريب، ونحو ذلك، ومعاني الحروف.

قال: (**ما يكفيه فيما يتعلق بالكتاب والسنة**) من أمور (**من النص والظاهر**) فيستطيع به أن يميز بين ظاهر النص، وبين صريحه.

قوله: (**وبين المجمل**)؛ أي يميز بين الصريح والمجمل.

وقوله: (**وحقيقةٍ ومجاز**) فيستطيع أن يعرف قواعد اللغة التفريق بين الحقيقة والمجاز، ومر معنا معرفة القواعد التي تفرق بينهما.

قال: (**وعامٍّ وخاص، ومطلقٍ ومقيد**) وكذلك بين النص والفحوى ونحو ذلك من أمور.

✍"لا تفاريع الفقه وعلم الكلام".

قول المصنف: (**لا تفاريع الفقه**) أي لا يلزم المجتهد أن يكون عالمًا بجميع تفاريع الفقه، بل لا يمكن معرفتها؛ لأن تفاريع الفقه غير محصورة، بل هي أكثر من أن تحصر، ولا يمكن أن يجمع كتاب جميع ما ذُكِرَ من تفريع الفقه.

وأما قول المصنف: **(تفاريع الفقه)** فإنها تحتمل احتمالين:

- **أحد الاحتمالين**: ما ذكرته قبل قليل إنه لا يلزم معرفة جميع التفاريع.

- **والاحتمال الثاني**: أن يكون مراد المصنف لا يلزمه معرفة أيًّا من التفاريع، وإنما يعرف الأدلة فقط.

والحقيقة أن معرفة الفروع الفقهية في المذهب ثلاث أقوال في المسألة:

- **القول الأول**: أنه يجب معرفة أكثر الفروع الفقهية، يجب أن يعرف أكثر المسائل لكي يكون مجتهدًا، لا بد أن يعرف الأكثر.

- **وقيل وهذا القول ذكره في [الإنصاف]، ونقله عن بعض أصحاب أحمد**: وقيل: إنه يجب معرفة جميع الأصول أصول الفقه، وجميع الأدلة ولا يلزمه معرفة الفروع إذا عرف الأصول، وعرف الأدلة. وهذا نُقِل أيضًا عن ابن عقيل وهو القول الثاني.

- **القول الثالث**: وهو أن معرفة الفروع الفقهية يجب معرفة بعضها.

➢ إذن فمن الناس من قال: يلزم أكثرها.

➢ ومنهم من قال: يلزم معرفة بعضها.

➢ ومنهم من قال: لا يلزم معرفة شيءٍ من التفاريع الفقهية.

والحقيقة أن ظاهر من قال: إنه لا يلزم معرفة التفاريع لا يقصد جميع الفروع؛ لأن معرفة الأصول تستلزم معرفة الفروع.

والذي عليه أغلب الأصوليين: أنه لا بد من معرفة قدرٍ معين من الفروع الفقهية لكي يستطيع أن يعرف ما الذي يوزن به الاجتهاد؛ ولكيلا يخالف قولًا سابقًا له، فإنه على قول كثيرٍ من الأصوليين كما مر معنا لا يجوز إحداث قول ثالث، ومن لم يكن عارفًا بالفروع الفقهية والخلاف فيها، فإنه ربما يكون قد وقع في هذا الإشكال. وهذا ما نبه له قتادة بن دعامة السادوسي حينما قال: "من لم يعرف الخلاف فإنه لم يشم الفقه".

✍**"ولا تشترط عدالته في اجتهاده، بل في قبول فتياه وخبره".**

قوله: (**ولا يلزمه معرفة علم الكلام**). وهذا لا شك فيه، فإن الصحابة -رضوان الله عليهم- لم يكونوا عالمين بعلم الكلام، ولم يدخل علم الكلام إلا عند المتأخرين، فدل على أنه ليس بلازم.

وقول المصنف: (**ولا تشترط عدالته في اجتهاده**)؛ أي في اجتهاده لنفسه، فمن كان عارفًا بالنصوص الشرعية واجتهد لنفسه لا لغيره فإنه لا تلزمه عدالته؛ لأنه متدينٌ عند الله -عَزَّ وَجَلَّ- بما أدى إليه اجتهاده.

قال: (**بل في قبول فتواه وخبره**)؛ أي إذا أفتى غيره، أو أخبر عن حكمٍ شرعيٍّ لغيره، بأن يكون مفتيًا نقل الفتوى فلا بد من عدالته. هذا هو المذهب، وهو الذي جزم به المصنف، وأكثر أصحاب أحمد.

واختار ابن القيم -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- أنه يفرَّق بين المعلِّن بفسقه وغير المعلِّن، ويلحق بالمعلن الداعية للبدعة، فإن كان معلنًا بفسقه لم تقبل فتواه ولا إخباره بالفتيا، ومن كان غير معلنٍ لها فتُقْبَل منه. وهذا اختيار ابن القيم وهو القول الثاني.

وبناءً على ذلك فإن أهل العلم يقولون: إن المفتي الذي يفتي لغيره لا يخلو من ثلاث حالات:

- إما أن يكون معلوم العدالة.
- وإما أن يكون معلومًا فقد العدالة.
- وإما أن يكون مستور الحال.

- فمن كان معلوم العدالة تقبل فتواه.
- ومن كان معلوم فقد العدالة فقد ذكرت الخلاف فيه على وجهين كما تقدم معنا.
- والحالة الثالثة من كان مستورًا لا تعلم عدالته، ولا يُعلَم فقد عدالته، فقد نقل في [الإنصاف] أن في المذهب وجهين:

- **الوجه الأول**: أن مستور الحال ملحقٌ بفاقد العدالة.

قال: "وعلى الصحيح من المذهب أنها لا تصح من مستور الحال كذلك".

قال صاحب [الإنصاف]: "قدمه في الفروع، ومشى عليه كثير من الأصوليين".

القول الثاني في المذهب: أن مستور الحال تُقْبَل فتواه، تقبل فتوى مستور الحال إذا كانت القرائن الظاهرة عليه تدل على العموم في عدالته وظاهره العلم. وهذا القول جزم به ابن حمدان، وصححه، واختاره ابن القيم في [إعلام الموقعين] كذلك.

وقال المرداوي في [الإنصاف]: إنه هو الذي عليه عمل الناس. عمل الناس أغلب الناس إنما يعيشون بستر الله -عَزَّ وَجَلَّ-، فإن من نعم الله -عَزَّ وَجَل- على العباد أن يُستروا.

ولذلك يقول ابن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ-: **"لو كان للذنوب رائحة ما استطاع أحدٌ أن يماشينا"** أو نحوٍ مما قال، فالأصل في الناس هو الستر ستر الله -عَزَّ وَجَل-، ومن أسماء الله -عَزَّ وَجَل- وصفاته أنه ستير يحب الستر -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-.

ولذلك لو قلنا: إن مستور الحال لا تقبل فتواه لكان في ذلك حرج، ولاضطر الناس للبحث عن حال كثير من المستورين، وليس ذلك من مقاصد الشرع، بل إن الله -عَزَّ وَجَل- يحب الستر.

"مسألة: يتجزأ الاجتهاد عند الأكثر".

هذه المسألة التي أوردها المصنف تتعلق بهل الاجتهاد جملة واحدة لجميع أبواب الفقه أم أنه يتجزأ؟

ذكر المصنف في القول الأول، والمسألة فيها ثلاثة أقوال: قال: (يتجزأ الاجتهاد عند الأكثر) وهذا القول هو قول أكثر الأصوليين، وجزم المرداوي في [الإنصاف]: أنه قول أصحاب أحمد، وذكر أن من خالف في هذه المسألة إنما هو قول بعضهم. هذا القول الأول وهو قول الأكثر، وبناءً على ذلك أنه يصح تفريق الاجتهاد، فيصح أن يجتهد بشرط وجود الشروط المتقدمة في مسألةٍ دون مسألة. وهذا واضح، فإن كثيرًا من أهل العلم قد يتوقف في مسألة، وبعضهم يتوقف في بابٍ كامل، وكثير من أهل العلم توقفوا في أبواب، وخاصةً باب الطلاق ورعًا وخوفًا.

وبعض الناس في بعض الأبواب لا يحسنها كالفرائض والحساب، وقد نقلوا عن بعض أهل العلم المتقدمين أن أبوابًا لا يحسنها؛ كان بعض الأبواب لا يحسنها، ومن أهل العلم من حكى عن نفسه أنه

كما لا يحسن أبواب الفرائض نقلها السيوطي عن نفسه، فإن بعض أهل العلم حكى أنه لا يحسن كتاب الحيض، إن لم أكن واهم نقلها البركوي الحنفي في كتابه [الرسالة في دماء النساء].

المقصود من هذا: أن هذا هو قول جماهير أهل العلم وهو المجزوم به.

القول الثاني: يؤخذ من هذا القول من باب المفهوم حيث قال: **(عند الأكثر)** يقابل قول: **(الأكثر)** من قال: لا يتجزأ الاجتهاد أبدًا، بل لا بد أن يكون المرء مجتهدًا في جميع أبواب الفقه ومسائله. وهنا أشار إليه إشارة؛ أي المصنف عندما قال: **(عند الأكثر)** ولم ينص على هذا القول، وهذا القول قول لبعض أصحاب أحمد نقله في [الإنصاف] وغيره.

القول الثالث: قال: **(وقيل)** وهذه صيغة تضعيف، وقد نسب ابن مفلح هذا القول لبعض أصحاب أحمد ولم يسمه **(يتجزأ في بابٍ، ولا يتجزأ في مسألة)**؛ يعني إذا كان في بابٍ واحد فإنه يتجزأ، وأما المسألة الواحدة فلا يتجزأ لأنها يكون مناطها واحدًا. هذا كلامهم.

وعلى العموم، فإن القول الأول هو قول جماهير أهل العلم، وقد جزم به الشيخ تقي الدين، وتلميذه، وابن مفلح وغيرهم: أن الاجتهاد يتجزأ، وعندما نقول: يتجزأ؛ أي بشرط أن يكون عالمًا بشروط الاجتهاد السابقة، عارفًا بأدلة الأحكام في الطهارة، والصلاة، والصيام، والإقرار، لا يكون عارفًا فقط بأدلة الأحكام في بابٍ واحد؛ لو جاء رجل وقال مثلًا: أريد أن أكون مجتهدًا في باب الحوالة، ثم قال: إن باب الحوالة كما ذكر بعض المشايخ المعاصرين: لا يوجد فيه إلا حديثٌ واحد وخرَّجه. فقال: "عرفت أحاديث الباب كلها، وأريد أن أكون مجتهدًا في هذا الباب" نقول: لا، لا يُقبَل اجتهادك على قواعد أهل العلم، ولا تكون من المجتهدين، بل لا بد أن تكون عالمًا بالنصوص، وأقلها خمسمئة آية على قول بعضهم، أو القرآن كاملًا.

"مسألة: يجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- عقلًا عند الأكثر، خلافًا لأبي الخطاب".

هذه المسألة متعلقة بالاجتهاد في زمن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

والاجتهاد في زمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- نوعان:

- إما منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-. وستأتي في المسألة التي بعدها.
- وإما ممن عاصره. وهي المرادة هنا.

إن هذه المسألة المقصود بها الاجتهاد ممن عاصر النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من المؤمنين، والمقصود في أمور الأحكام الشرعية لا في أمور الدنيا.

ذكر المصنف القول الأول الذي جزم به قال: **(يجوز التعبد بالاجتهاد)**. قوله: **(التعبد بالاجتهاد)** يعني بنتيجة الاجتهاد بأن يؤديه اجتهاده لحكمٍ فيتعبد الله -عَزَّ وَجَل- بذلك الحكم. هذا من جهة.

ويحتمل أن يكون مراد العلماء بقولهم: **(التعبد بالاجتهاد)**؛ يعني أن يكون الاجتهاد كما أنه عبادة بعد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- فإنه عبادةٌ في عهده -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فيجتهد من عاصر النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الاجتهاد فيؤجر عليه، ثم تأتي السنة مقررةً لصواب اجتهاده من خطئه، فحينئذٍ يكون هو المرحلة الأولى وهو الفعل، التعبد بالفعل، إذن فقول المصنف: التعبد بالاجتهاد يحتمل الثنتين:

- التعبد بفعل الاجتهاد.
- أو التعبد بثمرة الاجتهاد وهو الحكم الناتج عنه.

المراد بالاجتهاد هنا جميع أنواع الاجتهاد من استدلالات سواءً كانت استنباطًا من نصوص، أو كانت قياسًا، أو سائر الاستدلالات العقلية.

قوله: **(في زمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-)**؛ أي في حياته يشمل ذلك سواءً كان من قريبٍ منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو من غائبٍ وبعيدٍ عنه.

قوله: **(عقلًا)**؛ يعني مما يجوز عقلًا عند الأكثر؛ أي عند أكثر الأصوليين أنهم يجوزونه عقلًا، وسيأتي الخلاف في مسألة الجواز الشرعي.

قال: **(خلافًا لأبي الخطاب)** فإن أبا الخطاب منع منه.

➤ لماذا؟

قال: لأن الأصل أن الشرع إنما بوحي من الله -عَزَّ وَجَل-، ولما كان بوحيٍ من الله -عَزَّ وَجَل- فإنه لا يجوز الاجتهاد مع وجوده، فيكون ذلك من باب التعارض والتناقض.

"وفي جوازه شرعًا أقوال، ثالثها: يجوز بإذنه، ورابعها: لِمَنْ بَعُدَ".

قول المصنف: **(وفي جوزاه)**؛ أي وفي جوازه عند من يرى جوازه عقلًا، فالخلاف في هذه المسألة مبنيٌّ على القول بالجواز العقلي.

قال: **(وفي جوازه)**؛ أي وفي جواز الاجتهاد زمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لمن عاصره شرعًا أقوالٌ.

قوله: **(جوازه)**؛ أي في الجواز أيضًا والوقوع، فإن الوقوع تابعٌ للجواز في الغالب.

قوله: **(أقوالٌ)** لم يذكر المصنف الأول والثاني، وإنما ذكر الثالث والرابع؛ لأن القول الأول والثاني مثل القول الأول والثاني هناك.

- **القول الأول**: أنه يجوز شرعًا وقوع التعبد بالاجتهاد في زمن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-. وهذا عليه أكثر أصحاب الإمام أحمد، ممن نص على ذلك القاضي أبو يعلى، وممن نص عليه أبو محمد التميمي في رسالته، وقال: إنه نص أحمد، فقال أبو محمد التميمي: كان أحمد يجوز الاجتهاد بحضرته -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-؛ لأنه من طاعات المجتهدين عنده، والطاعة بحضرته غير قبيحة. فنظر إلى أن الاجتهاد في نفسه عبادة، وإن كانت ثمرته قد تكون مقبولةً أو غير مقبولة بإقرار النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

ممن أيضًا جزم بذلك ابن عقيل، والطوفي، والشيخ تقي الدين، والقطيعي، وأكثر أهل العلم من أصحاب أحمد على ذلك.

- **القول الثاني**: عدم الجواز. وهذا أيضًا نسبه ابن عقيل لقوم، وهو من باب اتباع قول أبي الخطاب؛ لأنه منع منه عقلًا، فيمنع منه كذلك شرعًا.

قال: (**وثالثها**)؛ أي الأقوال الثلاثة (**يجوز بإذنه**) وهذا أيضًا نقله ابن عقيل، ونسبه لقوم، ولم يسمي من هؤلاء القوم أهم من أصحاب أحمد أم من غيرهم.

قوله: (**يجوز بإذنه**) هذه الجملة فيها إشكال، أشرحها، ثم أورد الإشكال فيها. هذه الجملة معناها أنه إذا ورد الإذن من الشارع؛ أي من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بجواز الاجتهاد جاز الاجتهاد، وإن لم يرد الإذن فإنه حينئذٍ لا يجوز الاجتهاد في زمنه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-، سواءً كان بمحضره، أو حال غيبته. هكذا تكون حكاية هذا القول.

وجه الإشكال في حكاية هذا القول: أن ابن عقيل لما أورد هذا القول لم يحكه بهذه الطريقة، وإنما قال: **"يجوز ما لم يمنع"**.

والفرق بين حكاية القولين: أنه إذا سُكِتَ عنه فلم يمنع، ولم يؤذن له، فحكاية القول الذي أورده ابن اللحام أنه لا يجوز، وأما ما حكاه ابن عقيل فإنه يجوز إذا سُكِتَ عنه. وهذا هو الذي صرح به ابن عقيل فقال: **"وذهب بعضهم إلى جواز التعبد لمن لم يمنعه من ذلك"**، ثم قال: **"وجعلوا عدم الإذن كالإذن منه"**، **"وجعلوا عدم الإذن"** وهو السكوت **"كالإذن منه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-"**.

قال: (**ورابعها**) وهذا رابع الأقوال أيضًا مثل ابن عقيل لقومٍ وسكت عنهم ولم يسمهم.

(**لمن بَعُدَ**)؛ أي يجوز لمن كان بعيدًا عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ولا يجوز لمن كان بحضرته، لِمَ؟ لأن من كان بحضرته يستطيع أن يسمع من فيه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-، وأما البعيد فإنه لا يستطيع السماع منه، وإنما يعني محتاجٌ للحكم، فحينئذٍ يجوز له الاجتهاد.

✍ **مسألة: يجوز اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في أمر الشرع عقلًا عند الأكثر".**

➤ **هذه المسألة تتكلم عن اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هل يقع منه اجتهاد، أم لا اجتهاد منه، بل كل ما صدر منه إنما هو بوحي؟**

قبل أن نبدأ في هذه المسألة أريد أن نقسم أو نحرر محل النزاع.

أهل العلم يقولون: إن اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نوعان:

- **النوع الأول**: اجتهادٌ في أمر الدنيا. وهذا بإجماع واقعٌ منه، يقع منه الاجتهاد بإجماع أهل العلم، حكى الإجماع ابن مفلح، يدل عليه قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عندما منع من تأبيرٍ وقال: «لَا أَظُنه يَنْفَعُهَا»، ثم قال: «أَنْتُم أَعْلَم بِدُنْيَاكُم» مفهوم الحديث أن ما كان من أمر الدنيا يقع منه الاجتهاد -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-. هذا الأمر الأول.

- **النوع الثاني**: الاجتهاد في أمور الشرع. هذه التي فيها الخلاف، وسيوردها المصنف.

ذكر المصنف الخلاف، فقال: أولًا (**يجوز اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في أمر الشرع عقلًا**).

أي يجوز عقلًا اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في أمر الشرع، فقوله: (**عقلًا**) متعلقة بالجواز.

قول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر الأصوليين، وهذا الذي جزم به القاضي وأغلب تلامذته والمتأخرون على ذلك.

"وأما شرعًا فأكثر أصحابنا على جوازه ووقوعه، خلافًا لأبي حفص العكبري وابن حامد".

قال: (**وأما الشرع**)؛ يعني وأما اجتهاد النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في أمر الشرع هل يجوز شرعًا أم لا يجوز شرعًا؟ هذا الذي فيه الكلام، فذكر المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: أنه قد جزم بذلك أكثر أصحاب أحمد. ممن قال بهذا القول من أصحاب أحمد القاضي في أحد قوليه وهو الأشهر عنه، حتى إن ابنه أبو الحسين نسب له في أكثر من كتاب هذا القول، نسبه له في [التمام]، ونسبه له في [الطبقات] وفي غيرها، وممن قال بذلك أبو الخطاب، وقبلهما ابن بطة، وقال بذلك أيضًا ابن عقيل، والقاضي أبو الحسين، وابن الجوزي في تفسيره عند ذكره لقصة داود -عليه السلام- حينما احتكم إلى سليمان -عليه السلام-، وكذلك جزم بذلك الموفق، وابن مفلح، وأبو البركات وغيرهم، وهو الصحيح من المذهب كما قال المرداوي وغيره، بل قد ذكر القاضي: أن أحمد قد أومأ إلى ذلك، وأخذ القاضي إيماء أحمد من رواية الميموني أن أحمد لما قيل له: إن هاهنا قومًا يقولون: ما كان في القرآن أخذنا به، فقال أحمد: فهل في القرآن تحريم لحوم الأهلية أم لا، والنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يقول: «أَلَا وَإِنِّي أُوتِيت الْكِتَاب وَمِثْله مَعَهُ» وما علمهم بما أوتي؟ فدل ذلك؛ يعني ظاهر كلام أحمد أن كلام النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّم- ليس كله بوحي. وهذا ما نص عليه القاضي صراحة، وقال: هذا من أحمد يمنع أن يكون جميع كلام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- عن الله، ثم قال: وهذا إيماءٌ من أحمد؛ أي هذا القول، فرأى القاضي أنه إيماء.

واستدل ابن بطة على ذلك في رسالةٍ له، ومراسلة له بآثارٍ كثيرة اجتهد فيها النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قبل أن ننتقل للقول الثاني ومن قال به من أصحاب أحمد. هذا النقل الذي نُقِل عن أحمد جاء بعض المحققين وهو الشيخ تقي الدين فقال: ظاهر كلام أحمد ليس تأييد القول الأول، وإنما تأييد القول الثاني الذي يقول: النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لا يجتهد؛ لأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «أَلَا وَإِنِّي أَوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلُهُ مَعَه» قال: «أُوتِيتُ» فما كان مثله وهو الوحي أوتيه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وهذا التوجيه من الشيخ تقي الدين فإنه ذكر أن هذا يدل على هذا القول الثاني.

القول الثاني: ما ذكره المصنف فقال: (**خلافًا لأبي حفص العكبري**) بمعنى أنه لا يجوز الاجتهاد من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، وإنما كل ما صدر منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- إنما هو بوحيٍ من الله -عَزَّ وَجَل-. وهذا القول لأبي حفص العكبري كان في المراسلة بين أبي حفصٍ وبين أبي بطة، ونقل المراسلة بينهما ابن أبي يعلى في [الطبقات].

قال المصنف: (**وابن حامد**) وهو أبو عبد الله بن حامد شيخ القاضي أبي يعلى، وقد جزم المصنف تبعًا لابن مفلح في نسبة هذا القول لابن حامد، وقد نقلاه من [المسودة] لأبي البركات، وأبو البركات لم يجزم، وإنما قال: "وأحسبه قول ابن حامدٍ في كتابه [أصول الدين]". وكتاب [أصول الدين] ليس موجودًا لكي يجزم بأن هل هذا قوله فيه أم لا؟ هذا القول الثاني.

القول الثالث: قول المصنف: (**وجوزه القاضي في موضعٍ في أمر الحرب**)؛ يعني أن القاضي في بعض مواضع كتبه -لم أعرف أين هذا الموضع، وإنما المصنف تبع ابن مفلح في هذا الموضع- قال: (**في أمر الحرب فقط دون غيرها من المواضع**) والحقيقة أن هذا القول يعود للقولين السابقين.

وهناك قولٌ رابع لم يورده المصنف وهو وسطٌ بين الأقوال، وهذا هو الظاهر في هذه المسألة، وهو اختيار الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله-: أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقع منه الاجتهاد في الأمور الجزئية، ولا يقع في الأمور الكلية، فيكون اجتهاده -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من باب تحقيق المناط، فتكون القاعدة الكلية ورد بها الشرع، واجتهاده -صلوات الله وسلامه عليه- في تحقيق المناط.

ثم ذكر الشيخ تقي الدين: أن هذا لا خلاف فيه، إذا كان من هذا الباب فهو لا خلاف فيه، فحينئذٍ يجتمع الأقوال وتأتلف ولا تختلف. وهذا هو الأقرب أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- إنما يجتهد في الأمور الجزئية، وفي تحقيقات المناط دون الأمور الكلية.

➤ **ما الذي يترتب على هذه المسألة قبل أن ننتقل للمسألة التي بعدها؟**

يترتب على هذه المسألة أمور:

➤ **الأمر الأول: مسألة: هل ينسخ اجتهاد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أم لا؟**

ذكر ابن عقيل: أنها مبنية على هذه المسألة، ثم قال: "وعلى القولين معًا سواءً قيل باجتهاده أو عدم اجتهاده، فإن ما اجتهد فيه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ينسخ كذلك، فيكون منسوخًا، فلو اجتهد ثم نسخ اجتهاده نسميه نسخًا، ولا نقول: إنه حكمٌ مبتدأ". هذا الأمر الأول.

➤ **الأمر الثاني: أنه بناءً على هذه المسألة هل يجوز تفويض حكم للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- من الله -عَزَّ وَجَل- مثل ما مر معنا في التخيير لو أن الله -عَزَّ وَجَل- قال لنبيه: احكم بما شئت أو بما ترى. هل يجوز ذلك أم لا؟** فهذه مبنيةٌ على جواز اجتهاد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

بقي عندنا فائدة ثالثة وأخيرة: وهي مهمة بعض الشيء، وهي متعلقة بالفقه، وهو أن من المسائل الدقيقة عند أهل العلم: التفريق بين ما صدر من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- باعتباره نبيًّا ورسولًا، وما صدر منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ وسَلَّم- باعتباره قاضيًا أو واليًا، أو باعتباره في بيته، فإن المرء قد تكون منه بعض الأقوال باعتباره مفتيًا، وتارةً باعتباره حاكمًا؛ أي قاضيًا، وتارةً باعتباره ذا ولايةٍ، وتارةً تصدر من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الأقوال باعتباره حكمًا من الله -عَزَّ وَجَل- ووحي.

هذا التفريق بين هذين الأمرين يبين لطالب العلم كثير من الإشكالات، ومن أحسن من بيَّن هذه المسألة شهاب الدين القرافي في كتاب أفرده متميز جدًّا اسمه [تمييز الأحكام عن الفتوى والأحكام] أو نحو ذلك هو طبع أكثر من طبعة. هذا الكتاب كتاب الحقيقة قيِّم، وقد نقل ابن القيم كثيرًا من أجزائه وجمله بنصها سواءً في [زاد المعاد]، أو في غيره من الكتب؛ لأن هذه الطريقة هي طريقة جماعة من أهل العلم هي طريقة أحمد، هي طريقة كثير من الذين ينظرون لما يتعلق..، وتكلمنا عنها عندما تكلمنا عن تخصيص العموم بالمقصد. هذه متعلقة بها كذلك في قضية تخصيص العموم بالمقصد لها أثرٌ متعلقٌ به.

وكان بعض المشايخ يعني ينبه الطلبة دائمًا على قراءة كتاب القرافي؛ لأنه يبين كثير من الأمور التي يعني إن صح التعبير تقبل التغيير بناءً على اختلاف الزمان؛ لأنها خرجت مبنيةً على أمرٍ يقبل التغيير، أما الأحكام فإنها وحيٌ من الله -عَزَّ وَجَل- لا تقبل تغييرًا.

"والحق أن اجتهادَه لا يُخطِئ".

هذه المسألة الأخيرة وهي قضية اجتهاد النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- هل يخطئ أم لا؟ هل يخطئ في اجتهاده أم لا؟ هذه المسألة مبنية على أن اجتهاده -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- هل يقع منه اجتهادٌ أم لا؟ فهي مفرعة على الوقوع.

قوله: **(أن اجتهاده)** المقصود اجتهاده في الأمور الشرعية دون الأمور الدنيوية، فيها قولان:

- **قيل**: أنه لا يخطئ. وهو الذي جزم به ابن اللحام هنا.

- **والقول الثاني**: أن اجتهاده -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام- قد يخطئ، ولكنه لا يُقَر على الخطأ، مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢)﴾[عبس:١-٢] فعاتبه الله -عَزَّ وَجَل- على اجتهادٍ منه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-. وهذا القول هو الذي جزم به ابن الحاجب، وقبله الآمدي، وذكر ابن النجار أن أكثر الحنابلة، وأكثر الشافعية على ذلك، بل إن أصحاب الحديث، أو أكثر أصحاب الحديث على هذا القول كذلك. هكذا ذكر ابن النجار.

✍"مسألة: الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد".

هذه المسألة والتي تليها تتعلق في قضية هل المصيب واحد أم متعدد؟ وهل الصواب واحد أم متعدد؟ وهي تنقسم إلى مسألتين:

- المسألة الأولى: المسائل العقلية.
- والمسألة الثانية: المسائل غير العقلية وهي الظنية.

بدأ في المسألة الأولى وهي المسائل العقلية فقال: **(الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد)**. هذا الإجماع لا شك فيه ولا ريب؛ لأن الأمور العقلية لا تقبل أن يكون هناك صوابان في وقتٍ واحد لأنه جمعٌ بين النقيضين، ولو قلنا بصوابها لما وُجِدَ شرع؛ ولذلك لا تقبل العقول وجود صوابين في العقليات.

قوله: **(والعقليات)** تشمل ما كان من العقليات الشرعية كالإيمان بوجود الله -عَزَّ وَجَل- ونحو ذلك من الأمور، واستحقاقه للعبادة كذلك، فإنه من الأمور التي تدل عليها الفطرة والشرع والعقل كذلك تدل على وجوب عبادته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، أو كان من الأمور الأخرى مثل الجمع، والطرح، وغير ذلك من الأمور الكثيرة التي تعتبر من العقليات التي لا إشكال فيها.

✍"وأن النافيَ ملةَ الإسلام مخطئٌ آثم كافرٌ اجتهد أو لم يجتهد".

قال: **(وأن)** قوله: **(وأنَّ)** أي والإجماع منعقدٌ كذلك على **(أن النافي ملة الإسلام)** نفى ملة الإسلام بالكلية، يعني قال: إن الإسلام ليس بصحيح **(مخطيٌ آثمٌ كافرٌ)**، ثلاثة أحكام:

- مخطئٌ.
- وآثمٌ.
- وكافر.

سواءً كان هذا باجتهادٍ منه يريد الوصول للحقيقة، أو من غير اجتهاد بعناد ومكابرة، وهذا بإجماع أهل العلم لا خلاف فيه، ولذلك لا يعذر في الكافر الأصلي في نفيه ملة الإسلام مطلقًا فهو كافر آثم

لا شك في ذلك؛ يعني إلا ما نُقِلَ عن غلاة المرجئة، ليس المرجئة، وإنما غلاة المرجئة الذين يقولون: إن المجتهد منهم لا يكون كافرًا. وهذا خطير جدًّا، وهذا نُقِل عن بعضهم، ومنهم من سيسميه المصنف كالحسن العنبري، ومثل الجاحظ وتأول لهم كما سيأتي.

"وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند".

قوله: (**وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد**)؛ يعني سواءً كان اجتهاده في مسألة نفي الإسلام، أو في عموم العقليات.

(**بخلاف المعاند**) فإن المعاند يأثم، إذن الجاحظ قال: إنه يكون مخطئًا، النافي للعقليات يكون مخطئًا، والنافي لملة الإسلام هو مخطئ، لكن يرتفع عنه الإثم من باب أولى وصف الكفر إذا كان مجتهدًا، وأما إن كان معاندًا فليس كذلك.

"وزاد العنبري: كل مجتهد في العقليات مصيب".

هكذا نُقِلَ عن العنبري، والحقيقة أن نقل هذا القول عن العنبري مشكل غاية الإشكال؛ لأنه يلزم منه ما لا يقبله عقل، ولا يمكن أن يكون العنبري يقول ذلك؛ ولذلك بعضهم تأول له تأويلات كثيرة جدًّا، من هذه التأويلات ما نقله الكيا الهراسي فذكر: أن ما تعلق من العقليات تصديق الرسل، وإثبات وجود الله -عَزَّ وَجَل- وهو الذي يسمونه الصانع، فإن المخطئ فيه غير معذور، وأما إذا كان من الأمور العقلية الأخرى كما يتعلق في مسائل القدر والجبر ونحوه فإنه يكون فيها معذورًا، فيكون المخطئ فيها معذور بخلاف السابق. هكذا ذكر، وعلى العموم هو في غاية السقوط العقل لا يقبله.

"مسألة: المسألة الظنيَّةُ، الحقُّ فيها عند الله واحد، وعليه دليل، فمن أصابه فهو مصيب، والا فمخطئ مثاب على اجتهاده عند الأكثر".

هذه المسألة الثانية وهي قضية الإصابة والخطأ في الأمور الغير العقلية وهي المسائل الظنية.

قال المصنف: (**المسألة الظنيَّةُ، الحقُّ فيها عند الله واحد**) وليس الحق متعددًا، وإنما هو واحدٌ عند الله -عَزَّ وَجَل- (**وعليه دليلٌ**)؛ أي وعليه دليلٌ يكشف هذا الحق (**فمن أصابه**)؛ أي من أصاب هذا الحق

فإنه يكون مصيبًا (**وإلا**)؛ وأي وإن لم يُصبه بناءً على اجتهاد قال: (**فمخطئٌ مثابٌ على اجتهاده**) إذا كان قد اجتهد وبذل الوسع.

دليل ذلك حديث ابن مسعود: **"أن الحاكم إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر".**

قول المصنف: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم. أحمد نص على ذلك فقد نقل أبو بكر عبد العزيز في [الزاد] من رواية محمد بن الحكم وهو من أصحاب أحمد المتقدمين أن أحمد كان يقول: "الحق عند الله واحد". وهذا نصٌّ من أحمد على ذلك.

وقد نُقِلَت عنه نصوص في هذا المعنى حتى قال الشيخ تقي الدين: "المنصوص عن أحمد في غير موضعٍ وهو مذهبه المعروف أن الحق عند الله واحد، وعلى المكلف أن يطلبه، والمصيب له واحد"؛ يجب أن يبحث عنه لأن له دليلًا، فالحق قد جعل الله -عَزَّ وَجَل- عليه دليل، فيجب على المكلف أن يبحث عنه. وهذا القول هو الذي جزم به أغلب أصحاب الإمام أحمد، وسمي من شئت منهم، فإنه على هذا القول.

هناك قولٌ آخر نُسِب لأحمد رواية أخذت أن أحمد يقول: "إن الحق قد يكون عند أكثر من شخص، فيكون الحق متعددًا، ونسب بعض أصحاب أحمد هذا القول لأحمد بناءً على أنه لما سئل في مسألة قال: "اذهب لحلقة البصريين فاسألهم"، والبصريون في عهد أحمد كانوا مالكية على مذهب المدنيين؛ ولذلك بعضهم ينقل هذه المسألة: اذهب لحلقة المدنيين. البصريون في وقت أحمد وبعده بقليل المنتشر فيهم إنما هو مذهب مالك، قالوا: فلما أرسل أحمد لتلك الحلقة دل على أن الحق يكون متعددًا، وليس كذلك، فإن ما نقل عن أحمد له توجيه سيأتينا في الدرس القادم في التقليد.

✍**"مسألة: تعادل دليلين قطعيين محال اتفاقًا".**

هذه المسألة تتعلق في التعارض من كل وجه.

قال المصنف: (**تعادل**)؛ أي التعارض من كل وجه بحيث لا يمكن الترجيح، فالتعادل هو تعارضٌ وزيادة بحيث لا يمكن الترجيح بين الدليلين.

قال: (**تعادل دليلين قطعيين**) قوله: (**قطعيين**) يشمل جميع الأدلة القطعية سواءً كانت أدلةً قطعية عقلية، أو أدلةً قطعيةً نقلية وهي شرعية كالكتاب والمتواتر من السنة، والقطعي الدلالة كذلك.

قال: (**محالٌ اتفاقًا**)؛ أي لا يمكن أن يوجد باتفاق أهل العلم، وبناءً على ذلك، فإذا ظن شخصٌ وجود تعادلٍ بين دليلين عقليين، أو دليلين قطعيين شرعيين فإن هذا خطأٌ منه، فإن وُجِد في الأدلة الشرعية خصوصًا فإنه يكون المتأخر ناسخًا للمتقدم وجهًا واحدًا. يجب أن نجزم بذلك.

✍"**وكذا ظنين، فيجتهد ويقف إلى أن يَتبيَّنه عند أصحابنا وأكثر الشافعية**".

كذلك إذا كان الدليلان ظنيين فإنه لا يتعارضان كذلك. وهذا الذي بنى عليه الشيخ تقي الدين كتابه العظيم جدًّا [درء التعارض]، فقد ذكر في هذا أنه لا يمكن أن يتعارض صحيح النقل مع صريح العقل، وكذلك صريح العقل مع بعضه، ولا صحيح النقل مع بعضه، لا يمكن أن تتعارض، وهذا معنى قوله: (**وكذا ظنين**) سواءً كان من العقل، أو كانت من النقل.

⮝ **ما الذي يجب؟**

قال المصنف: (**فيقف**) هذا المترتب على الدليل الظني أنه يجتهد ويقف إلى أن يتبينه.

معنى هذا الكلام: أن المجتهد إذا تعارض عنده الدليلان، فإنه يتوقف في الحكم، ويجب عليه أن يسعى للترجيح بين الدليلين، فقوله: (**ويجتهد**)؛ أي فيجتهد في الترجيح بين الدليلين، ويقف حتى يبين له أحد الدليلين أنه مقدمٌ على الآخر، فحينئذٍ يتبين، وإلا فيكون واقفًا. هذه هي المسألة.

وقيل أيضًا في المذهب كذلك: أنه عند تعارض الدليلين الظنيين عند المجتهد، يكون حكمه كحكم المقلد -الذي سيأتينا في الدرس القادم- وهو أنه يلزمه أن يسأل شخصًا آخر يثق فيه.

✍"**وقال قوم، وحكى روايةً عن أحمد يجوز: تعادُلهما**".

قوله: (**وقال قوم**) هكذا أبهم المصنف (**وحكي رواية عن أحمد**) طبعًا هؤلاء الذين أبهمهم المصنف منهم الرازي الفخر الرازي، والجرجاني من الحنفية، ومنهم الجبائي وابنه وأبو بكر الباقلاني.

وقوله: (**وحكي روايةً عن أحمد**) ذكر ابن مفلح أن هذه حكاها بعض أصحاب أحمد عن أحمد، واختارها ابن عقيل في موضعٍ من كتابه عندما تكلم في مسألة القياس ذكر هذا القول، ونسب أن قول عامة الفقهاء: أنه لا تعارض. قال: (**يجوز تعادلهما**).

✍"**فعليه يُخَيَّرُ في الأخذ بأيهما شاء**".

قوله: (**فعليه**)؛ أي فعلى القول بأنه يجوز التعادل بين الدليلين الظنيين، فإن المجتهد (**يخير**)، قوله: (**يخير**)؛ أي يختار بين الدليلين، فيأخذ أي الدليلين شاء.

هذا الرأي الأول في المسألة: أنه يتخير مثل الكفارات، ومثل سائر الواجبات المخيرة.

القول الثاني: أنه عند تعادل الدليلين الظنيين يجب على المجتهد أن يسأل غيره، فيكون حكمه حكم المقلد. وهذا القول هو الذي قال به القاضي أبو يعلى في بعض كتبه أنه يكون حكمه حكم المقلد في هذه الحالة.

والقول الثالث في المسألة: أنه يتساقط الدليلان على القول بتعارضهما، فحينئذٍ يذهب لدليلٍ ثالث، إذن قيل: التخيير، وقيل: البحث عن دليلٍ ثالث، وقيل: يقلد غيره.

✍"**مسألة: ليس للمجتهد أن يقول في شيءٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ قولين متضادين عند عامة العلماء**".

هذه المسألة من المسائل التي الحقيقة أطال العلماء فيها، بل أُلِّفَت فيها كتبٌ مفردة، وشُنِّع فيها على الشافعي وأصحابه؛ لأنهم يقولون: لم يقولها إلا الشافعي، وهو مسألة: أن يكون للعالم وللمجتهد قولان في مسألةٍ واحدة في وقتٍ واحد. شوف، قولان له في وقتٍ واحد.

انظر معي لكي نفهم المسألة!

الحالة الأولى: نقول: تحرير محل النزاع أن نقول: أن العالم له قولان في وقتين. فهذا جائز، ذاك بما قضينا، وهذا بما نقضي -وسيأتينا الحديث عنها إن شاء الله بعد قليل-.

الحالة الثانية: أن يطلق العالم الخلاف، يقول: فيها خلاف، ويسكت. بمعنى أنه يحكي خلاف غيره، فيكون هذا من باب التوقف.

➤ وهل الوقف مذهب أم ليس بمذهب؟

وجهان لأصحاب أحمد، رجح ابن عقيل أنه مذهب، التوقف مذهب حتى يستبين. وهذا كثير عند أحمد أنه يطلق الخلاف يقول: فيها قولان ويسكت. لا أن القولين كلاهما له، ويقول بهما الآن لأنه لا يرى أن الحق واحد.

الحالة الثالثة هذه هي المشكلة: أن يقول العالم: إن في المسألة قولين، وكلا القولين لي. وهذه لم تنقل لا عن أبي حنيفة، ولا مالك، ولا الشافعي، ولا أحمد، وإنما نقلت عن الشافعي في مسائل قيل: إنها تبلغ سبع عشرة مسألة كما عدها أبو حامد الإسفراييني.

نأتي لكلامنا. يقول المصنف: (**ليس للمجتهد أن يقول في شيءٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ قولين متضادين**) نعم قد يقول بقولين ليسا بمتضادين كأن يقول بالإباحة، ويقول بالندب. فهذا لا تضاد؛ لأنه قد تحف بالمباح قرائن أو أمور تجعله مندوبًا وهكذا.

قوله: (**عند عامة العلماء**) هذا قول أكثر أهل العلم، ممن جزم به من أصحاب أحمد ابن حامد في [التهذيب]، والقاضي، وتلامذته كأبي الخطاب، وابن عقيل، وابن مفلح، وابن الزاغوني، وكل أصحاب أحمد، بل قال أبو الخطاب: "هو قول عامة أهل العلم".

ثم ذكر المصنف قال: (**ونقل عن الشافعي: أنه ذكر في سبع عشرة مسألة فيها قولان**) هناك سبع عشرة مسألة نقِلَت عن الشافعي جمعها أبو حامد الإسفراييني، وعدت أن الشافعي قال فيها قولان، ثم إن أصحاب الشافعي قالوا: إن الشافعي يقول بكلا القولين معًا. وهذه أشكلت حتى عنف على الشافعية لأجل هذه المسألة. وقد ألف في هذه المسألة على سبيل الانفراد جماعة من الشافعية منهم أبو العباس بن القاص صاحب [أدب القاضي] و[التلخيص]، وغيرها من كتبه العظيمة ألف كتابًا مفردًا في مسألة اختلاف القولين، ونصرة القولين، وهو مطبوع.

ممن ألف فيها كذلك الغزالي، وممن ألف فيها من المتأخرين المناوي من علماء القرن الثامن غير المناوي المتأخر الذي شرح [جامع الصغير]، فله كتاب اسمه [فرائض الفوائد] جمع المسائل ووجه هذه الآراء. وعلى العموم هذه مسألة مشهورة جدًّا بين الشافعية والجمهور، ألفت فيها كتب مفردة.

ثم قال المصنف: (**واعتُذِرَ عنه بأعذار فيها نظر**) يعني كل ما قيل من أعذار فيها نظر، من ذلك: أنهم يقولون: إنه حكى قولين عن العلماء، رُدَّ على ذلك قالوا: إنه الحقيقة لم يحكيها، وإنما قال: قولان لي. صرح بأنهما له وليست عن غيره، قيل: أنه أراد أن الأدلة تقتضي من باب التخريج أن فيها قولين.

نقول كذلك: هو لم يجعلها تخريجًا واحتمالًا، وإنما جزم بهما؛ ولذلك هذا معنى قوله: (**واعتُذِرَ عنه بأعذار فيها نظر**).

"وإذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألةٍ في وقتين، فمذهبه آخرُهما إن عُلِم التاريخ، وإلا فأشبههما بأصوله وقواعِد مذهبه وأقر بهما إلى الدليل الشرعي، وقيل: كلاهما مذهب له، وفيه نظر".

هذه المسألة فيها شبه بالسابقة، لكنها كثيرة في كلام الإمام أحمد وهو أن يقول العالم قولًا، ثم يرجع عنه فيقول قولًا آخر، وهذا كثير عند أحمد.

قال المصنف: (**وإذا نص المجتهد**) وسنمثل بأحمد (**على حكمين مختلفين في مسألةٍ**) أي واحدةٍ (**في وقتين**)، قوله: (**في وقتين**)؛ أي في وقتين مختلفين، محل ذلك إذا عُلِمَ تقدم أحد القولين على الثاني، وأما أحمد إذا قال في مسألةٍ قولين ولم نعلم المتقدم من المتأخر، فهذه مسألة مختلفة، فإنه وجهًا واحدًا نجعل كلا قوليه، الأول فيها وجهان، لكن مشهور المذهب أن كلا قوليه نجعله مذهبًا له، وقيل: بل ما كان أقرب للنصوص من الكتاب والسنة.

هنا كلامنا أحمد أو غيره من أهل العلم له قولان في مسألة واحدة عرفنا المتقدم من المتأخر.

➤ كيف نعرف المتقدم من المتأخر؟

عندنا قواعد منها:

- **أولًا**: عن طريق أن ينص أحمد على التراجع؛ كنت أقول كذا ثم تركته.

- **ثانيًا**: أن يكون راوي المسائل من المتقدمين من أصحاب أحمد، مثل ما ذكرت لكم أن محمد بن الحكم متقدم من أصحاب أحمد المتقدمين، مثل أبو طالب فإنه يعتبر من المتقدمين.

قيل: إن إسحاق بن منصور كوسج من أصحاب أحمد المتقدمين، ولكن حقق المحققون ومنهم ابن حامد أن مسائل كوسج لا تعتبر مسائل متقدمة؛ لأن كوسج لما قيل له: إن أحمد قد رجع عن مسائلك رجع فحملها على ظهره من خراسان إلى بغداد فقرأها على أحمد مرةً أخرى فأقره عليها. وهذا يدل على أن مسائل كوسج وإن كانت متقدمةً إلا أنها أقرها أحمد كذلك. هذا ما بيَّنه ابن حامد في بعض رسائله.

المقصود: أن هناك قرائن يذكرونها في محلها ومفصلة.

قال الشيخ: (**فيها قولان**) القول الأول: (**مذهبه آخرُهما**)، وبناءً عليه (**إن عُلِم التاريخ**) طبعًا إن لم يُعلَم التاريخ تكلمنا عنها قبل قليل، وبناءً على ذلك فإن المذهب المتقدم يلتغي سواءً صرح بالرجوع، أو لم يصرح بالرجوع. وهذه هي طريقة جماعة من أصحاب أحمد كالخلال، وتلميذه، بل ربما أكثر أصحاب أحمد على هذه الطريقة: أن المذهب المتقدم يقولون: هو ملغي من أقواله.

قال: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يعرف التاريخ (**فأشبههما**)؛ أي فأشبه الروايتين (**بأصوله وقواعِد مذهبه وأقربها إلى الدليل الشرعي**) قوله: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يعلم التاريخ، عرفنا الروايتين لكننا لا نعرف أيهما قول أحمد المتقدم، فننظر بالقواعد والأصول فنجعلها هو المرجح.

قال: (**وقيل**) هذا قوله (**وقيل**) عائد للمسألتين: إذا عرف التاريخ، وإذا لم يُعرَف التاريخ.

قال: (**كلاهما مذهبٌ له**) بمعنى أنها تبقى ولا تلتغي، سواءً عُرِف التاريخ أو لم يعرف، سواءً نص على التراجع أو لم ينص عليه كلاهما تبقى مذهب له. وهذا القول قال به الشيخ تقي الدين وانتصر له، وابن القيم.

فالشيخ تقي الدين يقول: "إن أحمد في قوله السابق قاله بدليل، فجوز القول به، فحينئذٍ يبقى مذهبًا له"، نعم، المرجح الذي مات عليه في آخر حياته الثاني، لكنه يبقى مذهبًا له لا يلتغي، ما نقول: أنه

قولًا في مذهب أحمد، وللشيخ تقي الدين نحو من ثلاث مسائل يعني في ذهني الآن تقريبًا رجح القول المتقدم لأحمد على القول المتأخر، وعلل ذلك بهذه القاعدة التي ذكرت لكم قبل قليل.

قوله: (**وفيه نظر**)؛ يعني من حيث التقعيد؛ لأن الفقهاء يقولون: حكمه حكم الدليل النصي، فالمتأخر ناسخٌ للمتقدم.

"مسألة: مذهب الإنسان ما قاله أو ما جرى مجراه من تنبيه أو غيره".

قوله: (**مذهب الإنسان**) سواءً كان فقيهًا، أو عالمًا، صحابيًّا أو غيره، والمذهب مأخوذٌ من الذهاب؛ يعني إما أنه يعني مما ينتقل إليه كأنه ذهب إلى هذا الرأي، فالذاهب يذهب إلى مكانٍ، فكأنه الرأي جُعِل مجازًا كالمكان.

قال: (**ما قاله**)؛ أي بلسانه صراحةً، (**أو ما جرى مجراه**)؛ أي مجرى ما قاله (**من تنبيهٍ**) التنبيه هو تنبيه الخطاب معناه أن يكون مفهوم ونحو ذلك، (**ونحوه**)؛ أي ونحوه من الأمور. هذا (**نحوه**) هو الذي سيشير له المصنف بعد قليل مثل ما قيس على مذهبه وفعله هل يلحق به وإلا لا؟

"وإلا لم تجز نسبته إليه".

قوله: (**وإلا**) **طبعًا هنا فائدة**: بعض الفقهاء يقولون: مذهب الإنسان ومات عليه. قولهم: "ومات عليه" تجدها في بعض كتب أصحاب أحمد أن المذهب مذهب الإنسان ما قاله، أو ما جرى مجراه من تنبيهٍ ونحوه ومات عليه. هذه "ومات عليه" تفيد ترجيح في المسألة السابقة أن مذهبه المتقدم ليس مذهبًا له، وقلت لكم: أن فيها وجهين، الأنسب حذفها؛ لكي يدخل القولان في عموم مطلق المذهب.

قوله: (وإلا)؛ أي وإن لم يكن قد قاله أو قد جرى مجراه، فإنه لا يجوز نسبته له؛ لأنه لا ينسب إلى ساكتٍ قول.

"ولنا وجهان في جواز نسبته إليه من جهة القياسِ أو فعِله أو المفهوم".

قوله: (**ولنا**)؛ أي لأصحاب أحمد (**وجهان في جواز نسبته إليه**)؛ أي مما لم يقله، أو ما جرى مجراه من تنبيه وفحوى خطاب ونحوه (**من جهة القياس**).

➤ **هل ما قيس على مذهبه يكون مذهبًا له أم لا؟**

فالذي ذهب له الأثرم وهذا واضح جدًّا في كتابه [السنن]، والخرقي، وهذا أيضًا واضح في مختصره، وابن حامد: أن ما قيس على مذهب أحمد فهو مذهبٌ له.

وقد ذكر المحققون: أن هذا الذي عليه عمل أصحاب أحمد؛ أن ما قيس على مذهبه هو مذهب له، لكن بشرط القياس.

القول الثاني: أن ما قيس على مذهبه ليس مذهبًا له. وهذه طريقة الخلال وأبي بكر عبد العزيز؛ ولذلك فإن أبي بكر عبد العزيز انتقد الخرقي في مسائل، هذه المسائل لم يكن أحمد قد نص عليها، أخذها الخرقي من باب القياس، وهذه المسائل موجودة ومطبوعة في طبقات أبي الحسين بن أبي يعلى، ونظمها كاملةً يوسف ابن عبد الهادي في جزء مخطوط في حدود ثماني صفحات وهو موجود، يعني مشهور المخطوط، لا أعلم أنه طُبع.

قال: (**أو فعله**)؛ أيضًا هناك وجها في مذهب أحمد، لا نقول: روايتان، لأن الوجهان لأصحابه وهو لم يصرح بذلك: **هل ما صدر من فعل أحمد يكون مذهبًا له أمر لا لاحتمال الخطأ منه؟**

وكذلك (**المفهوم**)، والمراد بالمفهوم مفهوم كلامه، وأيضًا مفهوم فعله بناءً على المسألة التي ذكرناها، هل للفعل مفهوم أم لا؟

✍**"مسألة: لا يُنقَض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره اتفاقًا؛ للتسلسل".**

نبدأ في هذه المسألة: (**نقض الحكم**) نمر عليها بسرعة من باب تحرير محل النزاع.

أولًا: إذا حكم الحاكم في مسألةٍ وهو غير متأهلٍ، فإنه في هذه الحالة ينقض حكمه. وهذا جزم به الموفق، وأطال الكلام عليه في [المغني]، وقد ذكر صاحب [الإنصاف] أنه المذهب، وقال: إن أحمد نص عليه فيما نقل عنه عبد الله: أن أحمد قال: "إذا لم يكن عدلًا لم يجز حكمه". فدل على أنه ينقض.

ثم ذكر صاحب [الإنصاف]: أنه يحتمل ألا ينقض حكم غير المتأهل يحتمل ألا ينقض، وذكر أن هذا الاحتمال هو ظاهر كلام جماعة من أصحاب أحمد كابن عقيل، وابن البنا حيث أطلقوا أنه لا ينقض الحكم مطلقًا، ولم يميزوا بين المتأهل وغير المتأهل.

ثم ذكر المرداوي، وهو ممن ولي القضاء فترةً قصيرة، وعاش مشاكل القضاء في عصره أن الصواب أن غير المتأهل إذا كان قد عُيِّن للقضاء، فإنه لا ينقض حكمه. هذا هو الصواب.

قال: "وعليه عمل الناس، ولا يسع الناس إلا ذلك"؛ لأنه قد يأتي قاضي ويقول: إن زيدًا غير متأهل بظنه، والتأهيل وعدمه أمر نسبي، فتنقض أحكام الناس ولا يصبح لهم حكمٌ دائم. هذه هي المسألة الأولى.

المسألة الثانية: إذا كان حكمه فيما يتعلق بما يخالف نص الكتاب أو السنة أو الإجماع، فنقول:

- إذا كان النص مقطوعًا به فإنه ينقض وجهًا واحدًا، ونقله ابن مفلح عن المذاهب الأربعة بلا خلاف.

- وأما إذا كان دلالةً للنص ليست صريحة، فهذا فيه كلام لأهل العلم، والمجزوم به أنه لا ينقض حكمه، وإن كان نُقِلَ عن بعضهم كداود وابن القاسم المالكي: أنه ينقض، لكن الصواب أنه لا ينقض، ومثله يقال أيضًا في الإجماع.

شرح المصنف ببيان مسألة نقض الحكم في الظنيات: يقول المصنف: (**لا ينقض الحكم**)؛ أي إذا حكم الحاكم به (**في الاجتهاديات منه**)؛ أي فيما يجتهد فيه القاضي.

وهذه الاجتهاديات شرطها:

- **أولًا**: ألا تكون قطعيةً.

- **الأمر الثاني**: ألا تخالف دلالة النص ولو كانت ظنية دلالة النص، فقد ذكرت لكم أن أغلب أهل العلم أن الدلالة الظنية ملحقة بالاجتهاديات، ومن أهل العلم من قال: إنه ينقض حكمه فيما خالف النص الظني كابن قاسم المالكي وغيره.

قال: (**ولا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه**)؛ أي من المجتهد نفسه إذا اختلف اجتهاده.

(**ولا من غيره**)؛ أي ولا من مجتهدٍ آخر إذا اختلف اجتهاده فيه في ذلك الحكم.

قال المصنف: (**اتفاقًا**) ممن حكى الاتفاق على ذلك الموفق وتلميذه ابن أبي عمر، والمرداوي وغيرهم.

قال: (**للتسلسل**) معنى التسلسل يعني أنه إذا اجتهد الأول فجاء الثاني فنقضه، فإنه يأتي ثالثٌ فينقض اجتهاد الثاني، ثم يأتي الأول فينقض اجتهاد الثالث، ثم تصبح الشخص في دائرة لا تنتهي إلى قيام الساعة كل مجتهد ينقض اجتهاد الذي قبله، وحينئذٍ لا تصلح أحوال الناس، ولا يستقيم لهم حكمٌ قضائي.

"مسألة: وحكُمه بخلاف اجتهاده باطل ولو قلد غيرَه. ذكره الآمدي اتفاقًا".

هذه المسألة فيها يتعلق بالقاضي إذا حكم بخلاف اجتهاده، يقول المصنف: (**إن حكمه بخلاف اجتهاده باطل**)؛ أي لا يجوز سواءً كان قد اجتهد قبل ذلك واستقر اجتهاده وتبيَّن، ثم خالف اجتهاده الأول، أو أنه اجتهد عند وقوع الواقعة فتبيَّن له خلاف هذا الحكم، فلا يجوز له حينئذٍ أن يحكم بخلاف اجتهاده، فيكون حينئذٍ باطلًا.

قال: (**ولو قلد غيره**) ولو كان مقلدًا لغيره في مذهبه.

(**وذكره الآمدي اتفاقًا**)؛ يعني ذكر الآمدي أنه فيه اتفاق.

قال: (**وفي إرشاد ابن أبي موسى**) كتاب ابن أبي موسى [الإرشاد] في المقدمة قال: (**لا**) نص في آخره قال يعني نص كلام ابن أبي موسى قال: (وما كان منها مختلفًا في تأويله لزم) أي الحاكم (العمل فيه بما دلته الدلائل على صحته، وأدان لله بأن الحكم فيه، فلم يسعه العدول عنه إلى غيره، ولا أن يحكم بخلافه وإن كان مذهبًا لغيره؛ لأنه يرى أنه غير صحيحٍ، ويعتقد أن الحق فيها سواه، ومتى فعل ذلك كان عاصيًا عادلًا عن الحق، آثمًا مستحقًّا للوعيد وإن كنا لا ننقض حكمه كما لا ننقضه إذا خالف

المنصوصات...إلخ). **المقصود من هذا الكلام**: أن ابن أبي موسى يقول: يجوز له أن يحكم بمذهب غيره وإن خالف اجتهاده.

الفقهاء ذكروا مسألتين مفرعتين عن هذه المسألة:

❑ **المسألة الأولى وهي مسألة الإلزام بمذهب:**

➤ **هل يجوز قضاءً أن يلزم القاضي بأن يقضي بمذهبٍ معينٍ أم لا؟** فيها خلافٌ كالمسألة التي معنا هنا تقريبًا، وإن كان قد حكي فيها خلافٌ أوسع، وهو مسألة الإلزام بالمذهب. طبعًا المقصود الإلزام بالمذهب للمجتهد، أما المقلد الذي لا يستطيع الاجتهاد في الأدلة فهذا لا شك أنه انعقد الإجماع على جواز الإلزام به.

وأنا عبرت بانعقاد الإجماع لأن بعضًا من المتأخرين لما تكلموا عن هذه المسألة قالوا: وانعقد الإجماع على تقليد المذاهب الأربعة، فمنذ عهد الظاهر بيبرس لما أوجد القضاة الأربعة الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، في تقريبًا سنة ستمئة وستة وخمسين أو قبلها بقليل من ذلك الوقت أصبح يذكر في مكتوب تنصيب القاضي أنه يلزمك أن تقضي بمذهبك، ولا تخالف هذا المذهب.

حتى إن من النكت أن بعض القضاة في دمشق كان يقضي في مسائل الطلاق باختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، فألزمهم ابن السبكي لما كان ابن السبكي قاضي القضاة؛ يعني رئيس القضاة ألا يقضي قاضي من قضاة الحنابلة إلا ويمر على قاضي الحنابلة الذي هو رئيس قضاة الحنابلة وأظنه ابن المسَلَّم، وأن يكتب عليه أن حكمك هذا هو مذهب الحنابلة، فكان ابن المسلم بتقدير الشيخ تقي الدين إذا جاءه من حكم من القضاة باختيارات الشيخ في الطلاق كتب عليها هذا الحكم لا يخالف مذهب أحمد، ولم يقل: إن هذا الحكم هو مذهب أحمد بناءً على أن مذهب أحمد أوسع بكثير مما يظنه بعض الناس. هذه هي مسألتنا الأولى التي ذكرتها.

❑ **المسألة الثانية عندنا التي هي أوجد بعض الفقهاء أمرًا آخرًا ويسمونه القضاء بالموجب**؛ بمعنى أن الشخص يجوز له أن يقضي بموجب ما سمعه، وقد ألف في هذه القاعدة وهي قاعدة [القضاء

بالموجب] جماعة من أشهرهم السبكي الكبير رسالة موجودة في فتاويه أخذها وزاد عليها البلقيني، وطبعت رسالته كذلك، الولي العراقي أظن له رسالة كذلك، من الحنابلة ابن نصر الله له رسالة طبعها الشيخ ابن جبرين في مسألة القضاء بالموجب في القضاء، وهي متعلقة فيما لو خالف علمه.

أيضًا من الفروع أيضًا تذكرت الآن مسألة: أن القاضي لا يجوز له أن يحكم بعلمه، ولا يجوز له أن يحكم بخلاف علمه. كلا الثنتين لا تجوز، لا يجوز له أن يقضي بعلمه ما لم تأتي بيناتٌ توافق علمه، ولا يجوز له أن يخالف علمه أن يقضي بخلاف علمه؛ يعني لو كان له علمٌ سابق خارج مجلس القضاء، ثم ثبتت عنده بيِّنةٌ بخلاف علمه، فلا يجوز له أن يقضي، وإنما يتنحى.

"مسألة: إذا نكح مقلِّدٌ بفتوى مجتهد، ثم تغيَّرَ اجتهادُ مقلَّدِه، لم تُحرم عند أبي الخطاب والمقدسي".

هذه المسألة ملحقة بالسابقة وهي مسألة أن حكم الحاكم لا يُنقض. وهذه متعلقة بمسألة فتوى المجتهد إذا ترتب عليها أثر هل تنقض أم لا؟

محل هذه المسألة فيما إذا كان المجتهد لم يرجع عن الفتوى قبل العمل بها، وأما إذا كان قد رجع عن الفتوى قبل العمل بها، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز للمقلد أن يأخذ بقوله السابق. هذا كلامه في هذه المسألة.

يقول المصنف: (**إذا نكح**) تعبير المصنف بقوله: (**إذا نكح**) ظاهر ذلك يدل على أن هذه المسألة خاصةٌ بمن أخذ بقول مجتهدٍ في مسألةٍ في النكاح فقط دون ما عداها من المسائل، فلو أخذ بقوله في بيعٍ أو شراء، أو أخذ بقوله في عبادة أو نحو ذلك، ثم تبيَّن له خلاف ذلك، فتلزمه الإعادة، ويلزمه كذلك أيضًا العقود. هذا مفهوم هذه الكلمة.

وتعبير المصنف: (**إذا نكح**) أخذها من الموفق ومن الطوفي، وقد صرح الطوفي بهذا الاحتمال الذي ذكرت لكم قبل قليل، قال: لأن النكاح له خطورة؛ ولذلك إذا نكح بناءً على تقليد مجتهدٍ فإنه يصح نكاحه ولا يلزمه تجديده.

ولكن الذي عليه أغلب فقهاء مذهب أحمد كما هي طريقة ابن مفلح وصرح به الشيخ تقي الدين: أن هذا شامل لجميع التقليد في جميع المسائل في النكاح وفي غيره.

قال: (**إذا نكح مقلدٌ بفتوى مجتهدٍ**)، قوله: (**بفتوى مجتهدٍ**) يعني متأهلٍ للاجتهاد، وأما إذا كان غير مجتهدٍ فلا، ولا بد أن يصح التقليد؛ لأنه لا يجوز تتبع الرخص -كما سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم- فلو أن رجلًا قال: أريد أن أتزوج امرأةً بلا وليٍّ؛ لأن زيدًا من الناس قال بذلك، وأنا أقول: زيد، ولا أقول: لأن أبا حنيفة يقول بذلك؛ لأن أبا حنيفة لم يقل كما يظن بعض الناس: أن المرأة تتزوج بلا ولي إطلاقًا لم يقله، وإنما يقول: توجب هي في عقد النكاح، ثم بعد ذلك يكون معلقًا على إذنه، فيجوز له فسخ النكاح للولي. هذا كلام أبي حنيفة نقله عنه كبار أصحابه.

المقصود من هذا: أن بعض الناس يأخذه تشهي، فنقول: إذا ثبت عندك بالدليل عدم جواز ذلك، فنكاحك باطل، إذا ثبت عندك كنت مقلدًا فإنما يجوز للمرء أن يقلد أهل بلده ومن يعتاد تقليدهم ولا يأخذ بالتشهي. وسيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم كيف يكون اختيار الفتوى؛ يعني لا أريد أن أستبق نذكرها هناك.

قال: (**ثم تغير اجتهاد مقلده**)؛ أي الشيخ الذي قلده، فإنه إذا تغير اجتهاده لم تحرم؛ أي لم تحرم عليه زوجته، ولم يحرم الرجل على امرأته كذلك، وعبَّر المنصف بأنها (**لا تحرم**)؛ أي لا تلزم إعادة هذا العقد وتجديده، وإن كان من أهل العلم من استحب تجديده بأن يذكر شهود إذا كان قد فاته شهود، أو يأتي بوليٍّ إن كان قد فاته الولي.

(**عند أبي الخطاب وعند المقدسي**) الذي هو الموفق.

قال المصنف: (**خلافًا لقومٍ**) قوله: (**خلافًا لقومٍ**) لم يبين المصنف ما هو خلافهم، والمذهب أن القول الأول يقابله قولان:

- **فقيل**: إن المرأة تحرم عليه إذا تغير اجتهاد مقلده، ويلزمه مفارقتها.

- **وقيل**: إنها لا تحرم عليه إذا حكم حاكمٌ بصحة النكاح، وإن لم يحكم حاكمٌ فيلزمه حينئذٍ أن يفارقها.

✍"مسألة: إذا حدثت مسألةٌ لا قول فيها، فللمجتهد الاجتهاد فيها والفتوي والحكمُ".

هذه المسألة التي تتعلق في مسألة إذا نزلت بالمرء نازلة فإما أن تكون له، وإما لغيره، فإن كانت له فلا شك أنه يلزمه أن يجتهد لنفسه. هذا لا إشكال فيه، وإنما الكلام هنا في مسألة أن يفتي لغيره، فقال المصنف: (**إذا حدثت مسألةٌ لا قول فيها**)؛ أي لأحدٍ من أهل العلم قبله (**فللمجتهد الاجتهاد فيها**) لنفسه، وله أيضًا جوازًا أن يفتي، وله كذلك أن يحكم إذا كان قاضيًا، وهذا بلا خلاف، نفى الخلاف جماعة من أهل العلم: أن ذلك جائز.

ثم قال المصنف: (**وهل هذا أفضل أم توقفه في الأصول؟**) ذكر المصنف ثلاثة أقوال وحكيت خمسة، لكن نذكر الثلاثة التي أوردها المصنف.

- **أولها**: أن يكون اجتهاده في المسألة التي لا قول فيها، والواقعة التي لم يسبق إليها أفضل من تركه الاجتهاد. وهذا القول جزم به ابن حمدان، والمرداوي، وكثيرٌ من المتأخرين أنها الأفضل؛ لأن الاجتهاد فرض كفاية، فالأفضل أن يجتهد.

وقال المرداوي: "إن هذا هو الذي درج عليه السلف والخلف: أنهم يجتهدون لأن الحاجة يعني داعيةٌ إليه".

- **الأمر الثاني أو الوجه الثاني**: أن الأفضل أن يتوقف ولا يجيب، وهذا وجهٌ في مذهب الإمام أحمد يؤيده ما سيأتي بعد قليل مما ينقله المصنف عن أحمد، واستُدِل لهذا الوجه بما جاء عن السلف أنهم كانوا يكثرون التوقف فيما لا يعلمونه، وما يأتيهم من المسائل.

- **الوجه الثالث في المسألة**: وهو أن التوقف في الأصول هو الأفضل، بينما الفروع الفقهية فالأفضل هو الاجتهاد، **والمراد بالأصول** أي مسائل الاعتقاد.

وهذا القول جزم به جماعة، ممن جزم به أبو طالب البصري صاحب كتاب [الحاوي الكبير والصغير]، وممن جزم به أيضًا ابن حمدان في بعض كتبه أظن في [الرعاية الكبرى] جزم به ففصل في بعض كتبه، وممن جزم به أيضًا حكي أنه قول الموفق ابن قدامة.

- **ومن الأوجه في المسألة غير ما ذكر المصنف**: ما ذكره ابن أبي موسى أنه تجب الإجابة. نص على ذلك في [الإرشاد] فقال: "لا بد من جواب"، فظاهر كلامه أنها فرض عينٍ أو فرض كفاية.

- **والوجه الخامس في المذهب**: تفصيل ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وهو أن ذلك قد يجب أحيانًا، وقد يستحب أحيانًا، فيجب عند الحاجة، ويستحب إذا قلَّت، وقد يجوز أحيانًا إذا لم يكن هناك حاجة، فإن عُدِمَت الحاجة فإنه لا يجوز، وهذه هي المسألة التي يتكلم عنها العلماء في مسألة الأرأيتيين المسائل الفرضية، ويقولون: إن الصواب أن طالب العلم المسائل التي لا حاجة لها، والحاجة قد تكون حاجة الناس للوقوع، أو الحاجة للتعليم، أو حاجة المناظرة عند المناظرة بالإلزام بالقول، وإلا فإنه يترك.

"فيه أوجه لنا. وبعضهم ذكَر الخلاف في الجواز".

قال: (**وبعضهم ذكر الخلاف في الجواز**) ممن ذكر الخلاف في الجواز أبو طالب البصري في [الحاوي]، وقلت لكم: أن بعضهم قال: إنه لا يجوز، والصواب أن الخلاف الجواز متفقٌ عليه.

"يُؤيِّد المنعَ ما قاله إمامنا: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام".

قوله: (**يؤيد المنع**) يحتمل أمرين:

- إما المنع إذا قلنا: أن الخلاف جارٍ في الجواز.

- أو المنع بمعنى الأفضل عدم الاجتهاد والإفتاء.

قال: (**ما قاله إمامنا**)؛ أي الإمام أحمد بن حنبل -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- (**إياك أن تتكلم في مسألةٍ ليس لك فيها إمام**) هذه نقلها الميموني عن الإمام أحمد، والميموني سمي ميمونيًّا لأنه من ذرية ميمون بن مهران التابعي الجليل الفقيه، وقد أثنى أحمد على الميموني لأجل جده، وذكر جده عنده بخير، وكان أحمد يعني

فيما يظهر كان يعظم الميموني ويقدمه لأسباب: علمه، وفقهه، وحفظه، ومنها جده؛ لكونه من ذرية عالمٍ.

أسأل الله -عَزَّ وَجَل- أن يرزق الجميع العلم النافع، والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه، وأن يغفر لنا ولوالدينا، وللمسلمين والمسلمات، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ أخونا يقول: هل يحرص طالب العلم على حفظ التخريج عند حفظ أحاديث الأحكام كالبلوغ، أم أن ذلك ليس مهمًّا فيستعين بمن اختصر هذه التخاريج ويحفظ منه؟

ج/ لا شك أن الناس يختلفون، بعض الناس يحفظ التخاريج ويكون حافظته قوية، وبعض الناس لا يستطيع، بل ربما لو حفظها وذكرها أخطأ، فقلب بين التخاريج مثل الذين يقلبون الأسانيد قديمًا عند أهل العلم، فالشخص الذي قادر يجب عليه ألا يمتنع، والذي يرى أن حفظه هنا لا ينضبط، أو أنه يشق عليه ويؤخره في الحفظ فلو اختصر مثل حفظ [العمدة]، [العمدة] في الغالب أنها في الصحيحين، نعم أشياء قليلة جدًّا خارج الصحيحين خرجت من الشيخ، ففي الغالب أنك يعني تحكم عليه أنه في الصحيح أو في أحدهما.

كذلك العلماء قديمًا كانوا في فترة من الفترات يحفظون الجمع بين الصحيحين، وخاصةً الجمع بين الصحيحين للحميدي، وقد حفظ شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره. هذا ميزته أن حفظك له يعني يغنيك عن حفظ التخاريج، لكن القادر على حفظ التخاريج لا شك أنه أفضل، وأطيب.

س/ أخونا يقول: كيف يبرئ المرء ذمته إذا أخذ رَزْقًا لكونه إمامًا وتغيب عن الصلاة لعذرٍ أو غيره؟ وما حكم لو أعطي سكنًا بدل الرِّزق؟ وكيف يخرج ما تغيب منه؟

ج/ مسألة الرِّزق العلماء يقولون: إن الرِّزق هو ما يأتي من بيت مال المسلمين. هذا يسمى الرِّزق، وهذا الرِّزق تارةً يكون جعالةً، وتارةً يكون إجارة؛ فالجعالة على النتيجة وهي الحفظ، والإجارة يكون

على العمل، وكلاهما يسمى رَزقًا، فنسميها إجارة رَزقٍ، فقد يؤجِّر القاضي أو الحاكم ذلك. هذا من جهة، وهذا الذي مشى عليه أهل العلم أنه رَزق، فيجوز أخذه في الإمامة والأذان وغيره.

الذي يتغيب ما الذي يفعله؟

هذه مسألة شغلت العلماء كثيرًا جدًّا، وقد ألف جماعةٌ من أهل العلم في هذه المسألة كلام كثير جدًّا، وقالوا: إن هذه وظائف. طبعًا هم يتكلمون عن الوظائف التي عليها أوقاف.

وقد ذكر جماعة من أهل العلم: أن الأوقاف التي تكون على الوظائف كالإمامة والتدريس وغيره هي الحقيقة رزق وإن كانت وقفًا، فداخلة في عموم الرزق، فتدخل في حكمنا.

فذكر بعض أهل العلم: أن هذه الوظائف. **طبعًا الوظائف** المقصود منها الانشغال بالطاعة، وبناءً عليه فمن كان قائمًا بالمسجد في الجملة وإنما تغيب فرضًا أو فرضين، أو أنه شغل لعذرٍ أو نام فإنه حينئذٍ نقول: له الأجر.

وممن تكلم عن هذه المسألة السيوطي في [الحاوي]، تكلم عن هذه المسألة في مسألة الأوقاف والوظائف، وتكلم عنها المسناوي من المالكية في رسالة له في أحكام الوظائف. وهذا هو الأقرب أن الوظائف الشرعية بالذات المقصود منها إنما هو إقامة الشعيرة، والانشغال بالمسجد، فالتغيب اليسير لا يضر، أما التغيب الكبير الذي يكون فيه تضييع المسجد فلا شك أنه لا يحل له أخذ هذه الوظيفة لأنه عُطِّل الغرض الذي لأجله يعني تحصل على هذه الوظيفة وهذا الرزق، فتجد يجعل غيره ممن لا يقوم بها يقوم به. هذا لا يصح، هذا الذي يظهر في المسألة، طبعًا فيها كلام طويل جدًّا في المسألة، وقلت لكم، أُلِّفَت كتب كثيرة جدًّا، وللشيخ تقي الدين أيضًا له كلام نُقِلَ عنه في هذه المسألة.

س/ يقول: بعض الناس في المسائل الخلافية يعمل بأي قولٍ بمجرد علمه أن في المسألة خلافًا، دون السؤال عن أقربها للدليل، فهل فعله صحيح؟ وهل يفرق بين طالب العلم والعامي؟

ج/ هذه درسنا القادم إن شاء الله في التقليد ومسألة تتبع الرخص، سيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم إن أمكن الوقت.

س/ أخونا يقول: رجل له ابن يلعب في هذه الأيام بلعبة إلكترونية ودفع أموالًا فيها، والآن يريد ترك هذه اللعبة، فلو باع الحساب لحصل على أموالٍ كثيرة، فهل تحل له هذه الأموال، أو يأخذ ما دفع فقط؟

ج/ عندنا قاعدة أن ما حرم شراؤه حرُم بيعه، وما حرُم أخذه حرُمَ إعطاؤه إلا ما استثني، مر معنا ما استثني في الدرس الماضي في الاستحسان مثل بيع المصحف يحرم بيعه ويجوز شراؤه، وأرض السواد يحرم بيعها ويجوز شراؤها. هذه الألعاب الشراء لها جزء منها في الحقيقة فيها يعني الشراء لها بها ل فيها إشكال؛ ولذلك الذي يظهر لي والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل- أنه إذا باع حسابه يأخذ المال الذي بذله وما زاد عن ذلك فيصرفه في وجه خير لأحد قراباته، أو لوجه خير يكون كذلك.

س/ يقول: هل يشرع التدرج في ترك المنكر لشخصٍ مقيمٍ عليه ولم يستطع أن يتركه، فيقال له: خفف من هذا المنكر إلى أن تصل لدرجة يمكنك تركه؟

ج/ لا شك، لا شك في ذلك، لا شك في ذلك، وخاصةً بعض الأشياء التي يقع فيها بعض الناس، فعلى سبيل المثال من التي تقع من بعض الناس وهي من صغائر الذنوب ما أظن أحد من أهل العلم يقول: أنها من الكبائر وهي الدخان مثلًا، بعض الناس لا يستطيع ترك الدخان يومًا واحدًا، وإنما يتركه بالتدريج هذا جائز، ولا شك في ذلك، وأما الكبائر فمن الصعب القول بالتدرج فيها لأنه قد يكون فيها إقرار وذنبها أعظم، لكن لعله يقال في الصغائر أقرب، وأما الكبائر فيجب الانتهاء.

س/ هذا أخونا يقول: هل الاجتهاد باقي إلى زماننا؟

ج/ نعم، الاجتهاد باقي إلى قيام الساعة، لكن نعم في بعض الأوقات يذهب ولا يبقى، وفي بعض الأوقات يكثر أهل العلم، من اللطائف ذكر أحد مؤرخي مكة قال وألف في القرن الحادي عشر سنة ألف تقريبًا، قال: قلَّ العلماء والمفتون والمجتهدون. كذا يقول، قال: والسبب في ذلك أن في سنة تسعمئة وثمانين أظن -ترى نسيت السنوات الآن بالضبط- انتشر وباءٌ لمدة ثلاثين سنة فهلك به ناسٌ كثير، ولذلك في هذه الفترة تجد أن أقل فترة مع أن قبلها بنحو خمسين كان بل بأقل من مئة سنة تجد الكبار

يعني زكريا الأنصاري؛ يعني في التسعمئة وآخر الثمانمائة يعني كانت إن صح التعبير طفرة في التأليف الشيء الكثير، لكن أمر الله -عَزَّ وَجَل- غالبٌ على كل شيء.

س/ هذا أخونا يقول: هل يجوز بيع التأشيرة؛ أي الفيزا؟ وما حكم أخذ مبلغ معين كمئتين أو ثلاثمئة ريال شهريًّا هل يجوز أم لا؟

ج/ عندنا قاعد شرعية: [أنه لا يجوز بيع كل شيء، وإنما يجوز بيع ما اعتبره الشرع مال، وما ليس بمالٍ فلا يجوز بيعه] وبناءً على ذلك فما لا يتقوم بالمالية لا يجوز بيعه. بنى على ذلك العلماء أن كثيرًا من صور الاختصاص لا يجوز بيعها، مثل الكفالة لما يقول: اكفلني كفالة بدن، أو كفالة مال، وأعطني وأعطيك مال، قالوا: لا يجوز، وحكي إجماعًا، نعم حكى ابن منصور كوسجي في مسائله عن إسحاق بن راهويه أنه يجوز، والظاهر أن قول إسحاق يتكلم عن مسألة أخرى مختلفة عن مسألتنا.

وهذا الإشكال في المذاهب الفقهية غير المتبوعة أن الأقوال فيها لم تحرر، ولذلك يمكن تأويل كلام إسحاق تأويلًا واضحًا حتى من سياق السؤال. هذا الأمر الأول. وبناءً على ذلك فكثير من أمور الاختصاص لا يجوز بيعها كحقوق الارتفاق لا يجوز البيع، الحقوق المشتركة وهكذا.

الأمر الثاني بعد هذه المقدمة نقول: إن الفيزا هذه إنما هي رخصة، والأصل أن الرخصة لا يجوز بيعها، نعم، أخذ الدولة الرسوم هذه مسألة أخرى، لكن أتكلم عن شخص له هذه الرخصة، فيعطي غيره هذه الرخصة لا يجوز.

بقي عندنا استثناء واحد. طبعًا هذا الكلام الذي أقوله مبني على القاعدة التي ذكرتها، وكان الشيخ ابن باز يفتي بذلك ويقرره على هذه القاعدة.

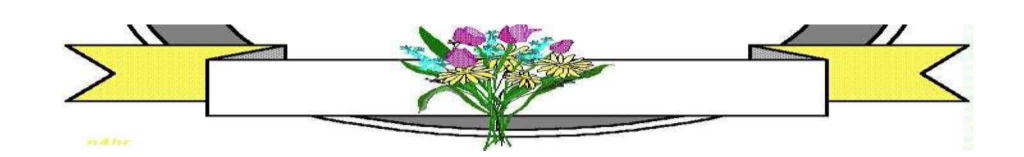
بقي عندنا مسألة وهي قضية ما يسمى بعقود الامتياز، بعض الناس ينتج شركةً وهذه الشركة لها اسم، ثم يقول: خذ اسم هذا المطعم، أو هذه الشركة واعمل به، أخذ الاسم هذا مشى المعاصرون على أن له قيمة. هذه القيمة يعني يحتاجون أن يبرروا لمَ جعلوا لها قيمة مع أن القاعدة تقتضي عدم القيمة؟ تقول للمعاصرين لماذا؟ لأن بعض المعاصرين أيضًا لما رأى توسع القوانين المعاصرة التي بنيت على

الرأسمالية على أن كل اختصاص يجعلونه مال، كل شيء يجيزون بيعه، جاء بعض المعاصرين فقال: إن الإجماع الذي حكي حكاه ابن فرحون وابن قدامة على أن الاختصاص لا يجوز بيعه منقوض، والصواب: أنه يجوز. كذا يقولون.

والذين مشوا على الإجماع احتاجوا أن يبرروا، وأنا سأذكر بعض تبريراتهم، فمن تبريراتهم في عقود الامتياز التي هي امتياز المحلات وغيرها أنهم يقولون: هذه ليست مجرد بيع اختصاص فقط، بل مع الاختصاص عمل، فإنه يكون فيه إشراف، يكون فيه مطابقة للمواصفات، يكون فيه قد يكون بيع أحيانًا لبعض المواد الخام في المطاعم وغيرها، يكون فيه أشياء أخرى مصاحبة، والقاعدة: أنه يجوز تبعًا ما لا يجوز استقلالًا، فحينئذٍ يجوز. هذا توجيه.

بعض الناس وجهه آخر: قالوا: أن هذه الماركات، أو هذه الشركات التي لها اسم تجاري -طبعًا هذا كلامهم لا يلزم أنني أتبنى هذا الكلام، ولكن هذا قول- يقولون: اعترف القانون أو النظام بالاسم حينما سجل العلامة...

وَصَلَّى اللهُ وَسَلَّمَ وَبَارَكَ عَلَى نَبِينَا مُحَمَّد وَعَلى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِين.




بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهّ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الثالث والأربعون

القارئ:

بسم الله، والْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَأصحابِه وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"التقليد: لغة: جعل الشيء في العنق، وشرعًا: قبول قول الغير من غير حجة".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف حينما أنهى الحديث عن الاجتهاد ناسب أن يذكر ما يقابل الاجتهاد وهو التقليد، وقبل أن نبدأ في كلام الشيخ في تعريفه معنى التقليد في اللغة، وفي استخدام فقهاء الشرع أود أن أبين أن التقليد هو مقابلٌ للاجتهاد، فإذا أطلق الاجتهاد فإنه يقابله التقليد باعتبار الشخص إن لم يكن مجتهدًا فإنه يكون مقلدًا، والمقصود: لا عموم الناس، وإنما المقصود من أخذ حكمًا في مسألةٍ بعينها، فيكون إما مجتهدًا أو مقلدًا.

وسيأتينا إن شاء الله بعض الأمور المتعلقة بقضية أنه ليس كل اتباعٍ يسمى تقليدًا، فإن اتباع سنة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- والأخذ بكلام الله -عَزَّ وَجَل- قبل ذلك لا يسمى تقليدًا كما سيأتي، وأما المجتهد والمقلد فلا يلزم أن يكون المجتهد مجتهدًا مطلقًا، فقد يكون مجتهدًا في مسألةٍ، مقلدًا في أخرى، فقد يجتمع التقليد والاجتهاد في الشخص الواحد لا باعتبار المسألة الواحدة، وإنما في مسألتين، وهذ مبني على المسألة المتقدمة وهي قضية مسألة تجزؤ الاجتهاد.

أولًا: قال المصنف: (**لغةً**) أي التقليد (**جعل الشيء في العنق**)، قوله: (**جعل الشيء في العنق**) لأن التقليد إما أن يكون مشتقًّا من الاسم، أو مشتقًّا من الفعل، فإن كان مشتقًّا من الاسم فإنه يكون مشتقًّا من القلادة، **والقلادة** هي ما تجعل في العنق، ولم يعبر المصنف بذلك لأنه لم يقل: إنها مأخوذةٌ من القلادة لما سبق معنا أن الاشتقاق اختلف البصريون والكوفيون هل الأصل فيه الاسم أم الفعل؟

وكذلك أيضًا الفعل إذا قلت: أنها من (**قلد**) فأراد المصنف أن يبين المعنى، فقال: إن (**التقليد هو جعل الشيء في العنق**). هذا معناه في اللغة.

وأما المعنى المنقول إليه وهو في الشرع قبل أن أبدأ به أريد أن أبين الرابط بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي:

قالوا: فكما أن المقلد يقلد في عنقه قلادةً، فإنه كذلك يكون قد تقلد الحكم في عنقه أمام الله -عَزَّ وَجَل-، فكأنه جعل الحكم معلقًا في عنقه. فهذا هو وجه النقل من الدلالة اللغوية للمعنى الاصطلاحي.

قال: (**وشرعًا**) هنا قوله: (**وشرعًا**) ليس المراد أنه في لسان الشارع، وإنما هذا اصطلاحٌ عند الفقهاء، فقوله: (**وشرعًا**)؛ أي في اصطلاح علماء الشريعة؛ لأن العلماء تارةً يقولون: شرعًا ويقصدون به ما كان في لفظ الشارع من الكتاب والسنة، وإذا لم يكن في لفظ الكتاب والسنة، فإنهم يقولون: (وفي الاصطلاح) فيفرقون بين الشرع والاصطلاح لكن التقليد بهذا المعنى إنما هو موجود في اصطلاح الفقهاء، فنقول: إن مراد المصنف بـ(**شرعًا**) أي الذي في الاصطلاح أي علماء الشريعة.

ثم ذكر قوله؛ أي تعريفه له (**بأنه قبول قول الغير من غير حجة**) هذا التعريف مشى عليه كثير من الأصوليين من الحنابلة وغيرهم منهم ابن هبيرة في رسالته في الأصول، وابن الزاغوني، وكذلك الموفق ابن قدامة، والطوفي، ومن تبع الطوفي ومنهم المصنف والجراعي والمرداوي، وغيرهم.

وقول الصنف: (**قبول**) أي التسليم بهذا القول سواءً عَمِل به أو لم يعمل به، وسواءً كان هذا القبول من باب العمل أو من باب النقل، فإن الناقل أيضًا يسمى مقلدًا.

وقول المصنف هنا: (**قول الغير**) كلمة (**غيرٍ**) دخول (**ال**) عليها لغة ضعيفة، وبعضهم أنكرها، حتى قال بعضهم:

وربما استعملت لحنًا اشتهر كالكل والغير اقتداءً بالنفر

فالأصل أنها لحن، لكنها اشتهرت في كلام كثيرٍ من الفقهاء والأصوليين، وهذا الغير ليس المراد به مطلقًا، وإنما المراد به من كان فقيهًا يمكن تقليده، وأما من عاداه فلا يصح تقليده، فيكون تقليدًا بجهل، فلا يصح حينذاك.

وأما ابن حمدان فقد ذكر في كتبه ومنها [صفة المفتي] و[الرعاية] وغيرها: (أن التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الإصرار على الخطأ). وهذا التفصيل الذي فصَّله ابن حمدان يريد به أن يخرج المقلد، فإن المقلد لا يجوز له الإصرار على الخطأ، وإنما يكون الذي ظهر له قولٌ هو خطأٌ عند غيره، وهذا مبني على ما ذكرناه الدرس الماضي أن الحق واحدٌ لا يتعدد.

وقول المصنف: (**من غير حجةٍ**) أي من غير دليلٍ يدل عليه؛ أي من غير دليلٍ يدل عليه.

وقوله: <u>(**من غير حجةٍ**) **يخرج منه أمرين:**</u>

- **الأمر الأول**: ما يتبع فيه الشخص غيره مع معرفته بحجته، فإنه في هذه الحالة لا يكون مقلدًا، وإنما هو آخذٌ بالحجة.

- **والأمر الثاني الذي يخرج بهذا القيد وهو قوله**: (**من غير حجة**) ما يأخذه الشخص اتباعًا لسنة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو لأحد الصحابة -رضوان الله عليهم-.

فإن العلماء يقولون: إن هذا لا يسمى تقليدًا، وإنما هو اتباعٌ؛ لأن قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- حجةٌ في نفسه، وقول الصحابي إذا لم يخالَف سواءً انتشر أو لم ينتشر، فإنه يكون حجةً على ما مر معنا قبل درسين، إذن فقوله: (**من غير حجة**) يخرج هذين الأمرين الذي ذكرتهما.

✍ "مسألة: يجوز التقليد في الفروع عند الأكثر، خلافًا لبعض القدرية".

✎ **بدأ المصنف بأول مسألة وهي ما الذي يشرع فيه التقليد؟**

يقول المصنف: (**يجوز التقليد في الفروع**) المراد بـ(**الفروع**) قيل: إنها المسائل التي يطلب فيها الظن، وقيل: إن المراد بالفروع المراد بها ما يقابل الأصول، **إذن فيكون فيها معنيان**:

- **المعنى الأول**: ما يقابل الأصول، فتكون مقتصرةً على الفروع الفقهية؛ لأن الأصول هي الاعتقادات في المشهور من كلامهم، وأما الفروع فهي الأمور العملية.

- **والمعنى الثاني**: أن المراد بالفروع هو ما يبنى على الظن، وبناءً على ذلك فيدخل في الفروع شيءٌ من الأصول، ويخرج من الفروع بهذا المعنى شيءٌ من الفروع الفقهية، فالذي يدخل فيه من الأصول الأمور الاعتقادية المبنية على الظن فيجوز التقليد فيها كما هو سيأتي إن شاء الله بعد قليل عندما نتكلم عن الاعتقادات والأصول، وجريان التقليد فيها.

- **والأمر الثاني**: أن من الفروع الفقهية ما لا يجوز التقليد فيه مثل الأركان الخمس، المباني الخمس فإن هذا من المعلوم من الدين بالضرورة، وسيأتينا بعد قليل إن شاء الله أن هذه الأمور لا يجري فيها التقليد.

وقول المصنف: (**يجوز التقليد في الفروع**) عبر المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- بالجواز وهذا هو المشهور: أن الحكم إنما هو يجوز.

وذهب بعض أصحاب أحمد وهو ابن حمدان: إلى أن التقليد في الفروع للعاجز عن الاجتهاد واجبٌ وليس بجائز. ولكن تعبير أغلب الأصوليين كابن عقيل، وابن هبيرة، والطوفي إنما يعبرون بالجواز.

✍"خلافًا لبعض القدرية".

قوله: (**خلافًا لبعض القدرية**) بعض القدرية الذين كانوا في بغداد قبل ذلك في القرن الثالث تقريبًا أو قبله، بل من الثالث، وربما كانوا قبل ذلك ذهبوا إلى أن التقليد ليس بجائز، وأن العوام يلزمهم الاجتهاد في الفروع الفقهية، ولا يصح لهم أن يقلدوا أحدًا في الفروع الفقهية مطلقًا، ولا في الأمور الظنية. وهذا القول ذكر الموفق ابن قدامة أنه بإجماع أهل العلم من الصحابة -رضوان الله عليهم- فمن بعدهم باطل، لتواتر ما نُقِل عن المسلمين أنهم كانوا يقلدون في الفروع الفقهية، ولم يكن كل واحدٍ منهم يجتهد، ويبدو أن هذا القول الذي شُهِر عن بعض المعتزلة، المعتزلة هم القدرية، المراد بهم بعض المعتزلة أي القدرية الذين شُهِرَ عنهم هذا الأمر كان مشهورًا في فترةٍ من الفترات.

فقد ذكر حرب الكرماني في رسالته في أصول السنة التي يعني أُلْحِقَت بمسائله التي سألها أحمد بن إسحاق بن راهويه ذكر: أن بعض من زعم أنه لا يرى التقليد، **قال**: (ومن زعم أنه لا يرى التقليد، ولا يقلد دينه أحدًا) **قال**: (فهذا قولٌ فاسقٌ مبتدعٌ عدوٌّ لله ولرسوله ولدينه، ولكتابه، ولسنة نبيه -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، إنما يريد بذلك إبطال الأثر، وتعطيل العلم، وإطفاء السنة، والتفرد بالرأي والكلام، والبدعة والخلاف).

ثم قال: (فعلى قائل هذا القول لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فهذا من أخبث قول المبتدعة وأقربها إلى الضلال والردى، بل هو ضلالةٌ زَعْمُ ألا يرى التقليد). هذا نص كلام حرب في [رسالته في أصول السنة].

لِمَ قال هذا الكلام؟

لأن بعض المعتزلة وأهل العقل يقول: إنك تجتهد في كل حكم ابتداءً. ويبني على اجتهاده هذا عدم تقليد أي أحدٍ من الناس حتى ولو كان جماهيرهم على هذا القول، بل حتى ولو كان إجماعهم عليه، فإن هذا من لازم قولهم بعدم التقليد. وهذا الذي يسعى له كثيرٌ من الناس لهدم الدين حقيقةً، وإفساد مبانيه، ويزعم أن كثيرًا من الآراء الفقهية إنما هي تقليدٌ لفقهٍ كُتِب في القرن الرابع أو الخامس أو السادس أو السابع، ولا يتجاوزون بعد ذلك، وهذا الكلام كما قال حرب الكرماني في محله وهو إلغاء التقليد بالكلية.

ولذلك يعني الناس كلما توسع في نفي التقليد بالكلية كلما أغرب، حتى أدى ربما إلى كما ذكر حرب إفساد الدين، وبعض الناس يتوسع في الاجتهاد من هو ليس بأهل، فيؤدي به ذلك أيضًا للإغراب في الاجتهادات، وهذا الزمان يعني كفيلٌ بأن يرى المرء من غرائب الاجتهادات، ومن الأمور الغريبة لمن زعم أنه ينظر للأدلة مباشرةً سواءً كانت أدلته صحيحةً أو غير صحيحة ما يعني يُضْحِك الثكلى أحيانًا، وهذا من الأمور المهمة، وذلك فإن مبحث التقليد مبحث له أهميته لا في التقييد، ولا في الإطلاق، فبعض الناس يمنع الاجتهاد بالكلية وهذا غير صحيح، وعكسه كذلك.

✍"**مسألة: لا تقليد فيما عُلم كونُه من الدين ضرورةً، كالأركان الخمسة ونحوها [لاشتراك الكل فيه]**".

هذه المسألة بدأ يتكلم فيها المصنف عما لا يجوز التقليد فيه مطلقًا من عموم الناس، وقد أورد المصنف في هذه المسألة أمرين:

- **الأمر الأول**: **ما كان معلومًا من الدين بالضرورة**.
- **والأمر الثاني**: **الأحكام الأصولية الكلية**.

نبدأ بأول هذين الأمرين.

يقول المصنف: (**لا تقليد فيما عُلم كونُه من الدين ضرورةً**) معنى أن الشيء معلومٌ من الدين بالضرورة بمعنى أن يستوي أهل الإسلام عامتهم وخاصتهم في علم ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء مما استفاض عند الناس، وتواتر علمه عند صغيرهم وكبيرهم، عالمهم وجاهلهم. ومثَّل المصنف في ذلك بالأركان الخمسة، وهي الشهادتان

وهي من باب التوحيد فإنه داخلٌ في ذلك الأمر -وسيأتي تفصيله بعد قليل- ووجوب الصلاة والصوم والحج، والأمور الأساسية المتعلقة بهذه الأمور.

ومن الخطأ أن يظن أن المراد بالمعلوم من الدين بالضرورة المجمع عليها، فإن كثيرًا من الأحكام المجمع عليها ليست معلومةً من الدين بالضرورة، وبناءً عليه فيجوز التقليد فيها من جانب، وينبني عليه أيضًا في قضية العذر بالجهل فيها، ومسألة العذر بالجهل في الأمور الفروعية هناك رواية لمذهب أحمد وهو من أوسع المذاهب في العذر بالجهل اختارها الشيخ تقي الدين أنه يُعْذَر بالجهل حتى بجهل الفروع المعلومة من الدين بالضرورة.

فقال الشيخ تقي الدين: (فلو أن امرأً نشأ في بادية الأكراد، أو بادية العرب، وهو لا يعلم وجوب الصوم عليه، ثم علمه بعد مرور عددٍ من السنوات نقول: سقط عنه ذلك الصيام الذي لم يعلم وجوبه، وإن كان معلومًا من الدين بالضرورة). **قال**: (لأنه يتصور ذلك في بعض الناس). وهذه المسألة متعلقة بالجهل، وخارجة عن موضوع درسنا.

إذن هذا المقصود بالمعلوم من الدين بالضرورة. أيضًا خالف فيه بعض المعتزلة وهم القدرية من البغداديين وهم عكس أولئك، فقالوا: يجوز له أن يقلد حتى في المعلوم من الدين بالضرورة. وهذا غير صحيح.

✍**"ولا في الأحكام الأصولية الكلية، كمعرفة الله تعالى ووحدانيته وصحةِ الرسالة ونحوها".**

هذا هو الأمر الثاني وهو الأحكام الأصولية الكلية.

قول المصنف: (**الأحكام الأصولية**) **المراد بالأصولية** أي الاعتقادية هكذا فسرها من نقل عنه المصنف وهو الطوفي، **والمراد بالكلية** أي العامة ليست الجزئية، فإن الجزئية قد تقع على كثيرٍ من الناس، فهي ليست كليةً من جهة، وليست ضرورية من جهةٍ أخرى.

مثَّل لها المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قال: (**كمعرفة الله -عَزَّ وَجَل-**) لأن المعرفة بالله -عَزَّ وَجَل- يدل عليها الفطرة، ويدل عليها النقل، ويدل عليها أيضًا العقل، فكل هذه دالةٌ على وجود الله -عَزَّ وَجَل-.

قال: (**ووحدانيته**) وحدانيته في أفعاله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، ووحدانيته في استحقاقه للعبادة؛ فإن استحقاق الله بالعبادة معروفٌ بالفطرة، وهو معروفٌ كذلك يعني لا يُقْبَل فيه تقليدٌ، وإنما هو أصلًا هو ثابتٌ من الدين بالضرورة.

قال: (**وصحت الرسالة**) أي وصحت رسالة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

(**ونحوها**)؛ أي ونحوها من الأمور القطعية، يجب أن نجزم بأنها قطعية، وأن تكون ظاهرة الدلالة، وأما ما كان غير ظاهرِ الدلالة وإن كان من الأمور الأصولية، فإنه يجوز التقليد فيها.

هذه المسألة حكى جماعةٌ من أهل العلم الإجماع عليها، لكن حكي خلافٌ فيها؛ فقد حُكِي أنه يجوز التقليد في أمور الاعتقاد -كذا نقلوه-، وهذا القول نقله بعض الأصوليين عن أصحاب الإمام أحمد.

ومن نقل ذلك الجويني في كتاب [المسائل] له، فقال: (أنهم أجمعوا على أنه لا تقليد في المسائل الأصولية إلا أحمد وأصحابه، فإنهم يقولون بذلك).

والحقيقة أن هذا القول الذي حكاه عن بعض أصحاب أحمد وُجِدَ في بعض المنظومات المتأخرة ونسبوه لأهل الحديث، وممن قال بذلك السفاريني في منظومته، فإنه قد قال:

وكـــل مـــا يطلـــب فيـــه الجـــزم   فمنـــــع تقليـــــد بـــــذاك حــــتم

وقيل:

لأنـــــه لا يكتفـــــى بـــــالظن   لـــذي الحجـــا فـــي قـــول أهـــل الفـــن

وقيل:

يكفـــي الجـــزم إجماعًـــا بمـــا   يطلـــب فيـــه عنـــد بعـــض العلمـــا

فالجـــازمون مـــن عـــوام البشـــر   فالمســـلمون عنـــد أهـــل الأثـــر

إذن فنقل السفاريني أن أهل الأثر وهو القول الذي نقله إمام الحرمين الجويني أنه قول أصحاب الإمام أحمد أنهم يرون أن يجوز التقليد في الأصول. والحقيقة أن هذا القول غير صحيح، ولم يقل أحمد بذلك، بل إن أحمد من أشد الناس في التقليد في الفروع، والنهي عنها، فمن باب أولى كيف يجيز التقليد في الأمور الأصولية الكلية.

ولذلك يقول الطوفي: إن نصوص أحمد وكلام أصحابه كلهم على خلاف ذلك، ولا نعلم فيه خلافًا لا عن أحمد، ولا عند أصحابه، وإنما الذي نقله إمام الحرمين إما التباسٌ أو تلبيس منه على أصحاب أحمد؛ أي مذمة لهم وليس كذلك.

وهذا القول الذي هو جواز التقليد في الأصول إنما نقله أبو الوفا بن عقيل في كتابه [الواضح] عن بعض معتزلة بغداد وهو أبو القاسم بن التبان هو الذي نقل عنه ذلك.

ولكن على العموم نجد لها وجهًا فنقول: إنه إن صح ذلك النقل، فالمراد التقليد في المسائل الأصولية غير الكلية التي تكون أدلتها ظنيةً، أو هي مسائل جزئية مثل التقليد في بعض المسائل المتعلقة بصفات الله -عَزَّ وَجَل-، فإن كثيرًا من الأمور قد لا يعرف طلبة العلم دليلها ومستمدها، وكذلك ما يتعلق باليوم الآخر، وما يحدث فيه من أفعالٍ وأهوالٍ، وما يحدث فيه من وقائع، وهذا من الإيمان بالغيب، وهو من الأمور الأصولية، فهذه يجوز فيها التقليد كذلك؛ لأن هذا الأمر ليس من الأمور الكلية وإنما الجزئية، وعلى ذلك فإن كان ذلك له وجهٌ فالمراد به ما ذكرت لا مطلقًا، وأما نسبة ذلك لمذهب أحمد كما نقله إمام الحرمين وغيره فغير صحيح.

✍"قال القرافي: ولا في أصول الفقه".

قوله: (**وقال القرافي: ولا في أصول الفقه**) الحقيقة أن القرافي نقل هذا القول عن أبي الحسين البصري في كتابه [شرح العمد]، **فقد نقل: أن الفقه يفترق عن الأصول بثلاثة أشياء:**

فمن هذه الأمور الثلاثة أن الفقه يجوز فيه التقليد، والأصول لا يجوز فيه التقليد. وهذا القول لما نقله القرافي قال بعده: (ولم يحكي فيه خلافًا) هكذا قال في شرحه للمحصول [نفائس الأصول]، ثم كرره من باب الجزم في كتابه [العقد المنظوم]، ونقله عنه جماعة.

والحقيقة أن مسألة التقليد في أصول الفقه مبنية على مسألة ذكرناها في أول الدوس وهي مسألة هل أصول الفقه قطعي أم أنه ظني؟

ومر معنا ملخص القول في المسألة وصواب المسألة أن أصول الفقه ما كان منه كليًّا كمعرفة أصول التشريع كالكتاب والسنة فإنه حينئذٍ يكون قطعيًّا، فيجب معرفته على كل شخصٍ يعرف أن الاستمداد من الكتاب والسنة، وأنه لا يجوز مخالفتهما، وأما ما عدا ذلك مما فيه نزاع، أو أنه يكون جزئيًّا غير واضح، فهذا لا شك أنه يجوز فيه التقليد، بل لا شك أنه ظنيٌّ ويجوز فيه التقليد، وعمل المسلمين على ذلك، فأغلب كتب الأصول إنما هي تقليدٌ ومحاكاةٌ لمن قبلهم.

وعلى سبيل المثال: يعني ابن الحاجب يكاد لا يخرج من كلام الآمدي، كما أن البيضاوي صاحب [المنهاج] لا يكاد يخرج من كلام صاحب [المحصول] الذي هو الرازي، فهم أشهر كتابين عند المتأخرين، ومع ذلك فإنهم في الحقيقة هم مقلدون لمن سبقهم في هذه المسألة.

✍"مسألة: إذا أدَّى اجتهاد المجتهد إلى حكم لم يجز له التقليد إجماعًا".

هذه المسألة لما ذكر المصنف في المسألة السابقة (**ما لا يجوز فيه التقليد للكل للعامي والمجتهد**) ذكر في هذه المسألة ما لا يجوز فيه التقليد للمجتهد فقط، وأما العامي فيجوز فيه التقليد؛ لأنه أصلًا لا يتصور له هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى حكم**) قول المصنف: (**إذا أدى اجتهاد المجتهد**) المجتهد هنا ليس المراد به المجتهد المطلق، وإنما المراد به مطلق المجتهد، فكل من كان مجتهدًا، ومر معنا أن طبقات المجتهدين خمس طبقات، واثنان يعتبران دون ذلك، فمنهم من يكون مجتهدًا مطلقًا، ومنهم من يكون مجتهدًا في مذهب إمام، ومنهم من يكون دون ذلك، فكل من كان مجتهدًا فإنه يدخل في هذه المسألة، فإذن مطلق المجتهدين لا المجتهد المطلق.

وقول المصنف: (**إلى حكمٍ**) المراد بالحكم هنا ثلاثة أشياء:

- يشمل الحكم فيما يعمله هو.
- والحكم فيما يريد أن يفتي به لغيره.
- ويشمل الحكم فيما يقضي به إذا كان قاضيًا أو حاكمًا.

وهذا مراد الفقهاء في هذه الأمور الثلاث على سبيل الجملة.

قوله: (**لم يجز له التقليد**).

طبعًا نقول: على الجملة، لماذا؟

لأن أحيانًا قد يكون المجتهد يجتهد في المسألة ثم يفتي بخلافها، أو يحيل على قولٍ مخالفٍ لها —وسيأتي إشارة لها إن شاء الله في كلام المصنف—.

قوله: (**لم يجز له التقليد، لا في الإفتاء، ولا في العمل، ولا في القضاء إجماعًا**)؛ أي بإجماع أهل العلم. وهذا الإجماع حكاه جماعة من أهل العلم قبل المصنف، ومنهم صاحب [الفروع] ابن مفلح وغيره.

✍"وإن لم يجتهد فلا يجوز له أيضًا مطلقًا".

مسألة تقليد المجتهد لغيره فيما يجتهد فيه لها صورتان:

– **مرت معنا الصورة الأولى**: وهي إذا كان قد اجتهد في المسألة وظهر له حكمٌ.

– **الصورة الثانية**: إذا لم يجتهد؛ يعني لم يفعل الفعل بالكلية.

– **هناك صورة ثالثة لم يذكرها المصنف قد أوردها**: وهي إذا اجتهد ولم يظهر له شيء فما الحكم؟ سيأتي إن شاء الله سأشير لها في موضعٍ آخر.

إذا لم يجتهد؛ أي لم يفعل الفعل، ولم يبذل الوسع في الاجتهاد في المسألة. فهذه فيها خلاف، هل يلزمه فعل الاجتهاد لتخرج النتيجة أم لا؟

فذكر المصنف أقوالًا:

– **القول الأول**: قال: (**فلا يجوز له أيضًا مطلقًا**) هذا القول الأول: أنه لا يجوز لمن كانت عنده آلة الاجتهاد أن إذا نزلت به نازلةٌ أو حادثة أن يقلد، بل يجب عليه أن يجتهد فيها وجوبًا إذا نزلت به. وهذا القول الذي قدمه المصنف معناه أنه يرجحه تقديمًا، وهذا هو المذهب المجزوم به، وعليه أكثر أصحاب الإمام أحمد، بل إن أحمد قد نص عليه في رواية الفضل بن زياد، وفي رواية غيره.

ممن جزم به من أصحاب أحمد القاضي، أبو الخطاب، وابن هبيرة، وأبو محمد الجوزي، والشيخ تقي الدين، والشيخ تقي الدين نص في أكثر من موضع وأكَّد على هذا المعنى، فيقول: (إن تقليد العالمَ حرامٌ)، وهذا هو مذهب الحنابلة جزم به الشيخ جزمًا تامًا.

وعلى العموم هذا هو القول الأول في المسألة وهو المجزوم به.

✍"خلافًا لقوم".

– **هذا هو القول الثاني**: وهو عندما قال: (**خلافًا لقوم**)؛ أي أنه يجوز للمجتهد أن يقلد غيره قبل أن يجتهد، قبل فعله للاجتهاد، يجوز له أن يقلد غيره مطلقًا، ومعنى قولنا: (إنه مطلقًا) يعني سواءً ضاق الوقت أو لم يضق سواءً كان هناك ضرورةٌ، أم ليست هناك ضرورة، وسواءً كان المقلَّد أعلم منه أو كان مثله، أو كان دونه، ما دام من المجتهدين.

وهذا القول عبَّر المصنف أنه (**خلافًا لقوم**) ولم يسمي هؤلاء القوم لعل السبب أن في نسبة هذا القول إشكال، وذلك أن أبا إسحاق الشيرازي في كتاب [اللمع] وهو مطبوع نسب هذا القول لأحمد، فذكر أبو إسحاق الشيرازي: أن قول أحمد وإسحاق وسفيان الثوري: (أنه يجوز التقليد مطلقًا). ولعله أخذ ذلك من مسائل إسحاق بن منصور كوسج؛ لأنها كانت مشهورة في وقته، وهي أشهر النقولات عن أحمد، وهي التي تجمع قول إسحاق وأحمد وسفيان معًا، ولكن هذا القول في نسبته لأحمد نظر، نعم، قال به من أصحاب أحمد أبو الفرج الشيرازي فقط كما نقله في [الإنصاف]، ولكن في نسبته لأحمد نظر.

ولذلك يقول أبو الخطاب في [التمهيد]: (لا نعرف هذا القول عن أحدٍ من أصحابنا)، ومثله أنكر هذا القول ابن هبيرة، والشيخ تقي الدين أطال إطالة كبيرة جدًّا في إنكار نسبة هذا القول لأحمد، وأتى بالنقول المنقولة عن أحمد ووجهها، **وقال**: (إنه لا يصح منها أن ينسب لأحمد، ولا لإسحاق، ولا لسفيان، ولا لغيرهم من أهل العلم أنهم يقولون بذلك).

✍"**وقيل: يجوز مع ضيق الوقت**".

هذا القول الثالث وهو أنه يجوز الاجتهاد إذا ضاق الوقت؛ بمعنى أنه لم يمكنه حينئذٍ أن ينظر في الأدلة، وأن يراجع بقوته القريبة والبعيدة المسألة. وهذا القول حكاه في الفروع روايةً عن أحمد، وممن ذهب له صاحب [الرعاية الكبرى] ابن حمدان فإنه ذكر في [الرعاية الكبرى]: أن هذا هو الأصح، فقال في [الرعاية]: (وله لخوفه من خصومٍ، أو خاف مسافرون من فوت رفقتهم أن يقلد على الأصح). هذا اختيار ابن حمدان (على الأصح).

✍"**وقيل: ليعملَ لا ليُفتيَ**".

هذا هو القول الرابع: أنه يجوز للمجتهد أن يقلد غيره إذا لم يجتهد ويبتدئ في الاجتهاد إذا كان ذلك لعمل نفسه، فيجوز له أن يقلد؛ لأنه يجوز للمرء التقليد ديانةً، وأما لإفتاء غيره فلا يجوز له ذلك، بل يجب عليه أن يجتهد لغيره في الإفتاء؛ لأن المرء في خاصة نفسه قد يقلد الأحوط، والغالب أن الشخص يحتاط في التقليد للأحوط؛ لأن صاحب الدين إذا أراد أن يقلد لنفسه فإنه يأخذ الأحوط، فيحتاط غاية الاحتياط، وأما لغيره فإنه يجتهد، فلربما وجد له رخصة.

وهذا القول في الحقيقة لم أجده منسوبًا في كتب الحنابلة، وإنما نسبه أبو إسحاق الشيرازي في [اللمع] وشرحها لبعض الناس ولم يسمهم، وأما كتب أصحاب أحمد فلم يذكروه قولًا.

✍"**وقيل: لمن هو أعلم منه**".

هذا القول الخامس وهو أنه يجوز للمجتهد التقليد بشرط أن يكون المقلَّد أعلم منه، وليس مثله أو دونه. وهذا القول حكاه في [الإنصاف] قولًا لبعض أصحاب أحمد، إذا قال: (قولًا) يعني لبعض أصحاب أحمد، لكن بصيغة التضعيف لأنه قال: (قيل).

✍"وقيل: من الصحابة".

قوله: (**وقيل: من الصحابة**) **هو القول السادس**: أنه يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابة فقط، ولا يقلد غيرهم. والمجتهد نقول: إذا قلد الصحابي، فإن كان الصحابي لم يخالَف. فهذا لا يسمى تقليدًا لأنه حجة، وأما إذا كان الصحابي قد خولف بمعنى أن الصحابة اختلفوا على قولين أو ثلاثة فإنه في هذه الحالة يجوز أن يقلد من شاء من الصحابة. وهذه نقلها أبو المعالي بن المنجَّى روايةً عن أحمد، وقال: (إن أحمد يقول: يقلد صحابيًّا ويتخير بينهم)، ولعله أخذ ذلك من قول أحمد: (إذا اختلف الصحابة تخيرنا)؛ أي تخيرنا بينهم، والحقيقة أن كلام أحمد (تخيرنا) باعتبار الدليل الخارج غير قولهم، ومعلوم أن أبا المعالي بن المنجى –عليه رحمة الله– كما ينكر عليه أنه كان يتوسع في نسبة رواياتٍ عن أحمد؛ يعني لم يُسْبَق إليها. وهذه نبه إليها ابن رجب في ترجمته من [الذيل].

✍"مسألة: للعامي أن يقلد مَن عَلِمَ أو ظَن أهليتَه للاجتهاد بطريقٍ مَا".

مر معنا أن الذي يُقَلَّد إنما هو من يكون أهلًا للاجتهاد، وأهلية الاجتهاد، قلنا: **المراد بالاجتهاد** الاجتهاد ليس المطلق وإنما المراد مطلق الاجتهاد.

هنا بيّن المصنف في هذه المسألة ما ذكرت لكم قبل قليل، وهو أنه يجب أن يكون أهلًا للاجتهاد، وبيَّن أيضًا ما يتعلق بظن العامي المقلد، فيقول المصنف: (**للعامي**) **المراد بالعامي** هو غير المجتهد. هذه قاعدة عندهم في كتب الأصول: أنهم إذا أطلقوا (**العامي**) فيعنون به غير المجتهد.

قال: (**للعامي أن يقلد من علم أو ظن أهليته للاجتهاد**).

قوله: (**من علم**) أي تيقن، (**ظن**) بمعنى أنه ظهر له ذلك، ويكون أقوى من شكه، فمجرد الشك لا عبرة به.

قوله: (**للاجتهاد**) أي للاجتهاد النسبي لا الاجتهاد المطلق كما تقدم معنا.

قوله: (**بطريقٍ ما**)؛ أي بأي طريقٍ يؤدي إلى ذلك.

وقبل أن أبين الطرق المؤدية للعلم والظن بأهلية المجتهد للاجتهاد أود أن أبين أن هذه المسألة حُكِيَ الاتفاق عليها، ممن حكى الاتفاق عليها الطوفي، وأقر الطوفي على نقل هذا الاتفاق صاحب [الإنصاف] وغيره نقلوه اتفاقًا أنه له أن يعتبر ظنه في أهلية المجتهد للاجتهاد والفتوى.

كيف يُعْرَف المجتهد بأهليته؟

بيَّن أهل العلم عددًا من الطرق أشير لبعضها على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحصر، **فمن هذه الأمور التي أوردها أهل العلم:**

- **قالوا**: باعتبار الاستفاضة. فالأمر الأول هو الاستفاضة عند عامة الناس، ويستدلون على ذلك بحديث أنس –رَضِيَ الله عَنْهُ–: **"عندما مر على النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– بجنازتين فأثنوا على الأولى خيرًا فقال: «وَجَبَت»، وأثنوا على الثانية شرًّا فقال: «وَجَبَت» فقالوا: ما وجبت؟ قال: «الْأُولَى الْجَنَّة، وَالثَّانِيَة النَّار لِمَا**

أَثْنَيتُم عَلَيْهَا، أَوْ ذَمَمْتُمُوهَا، أَنْتُم شُهَدَاء الله فِي أَرْضِه»" فيؤخذ من هذا أن ما استفاض عند الناس، أن فلانًا من أهل العلم ومتأهلٌ فإنه حينئذٍ يجوز تقليده واستفتاؤه.

– **الأمر الثاني**: قالوا: ثناء أهل العلم عليه، فإن مجرد ثناء أهل العلم عليه يكفي. وهذا معروف، وإن أهل العلم مثل مالك قال: (ما أفتيت حتى شهد لي سبعون معممًا). فيذكرون هذا الشيء.

– **من الأمور التي ذكروها قالوا**: لو رآه العامي منتصبًا معظَّمًا؛ لأن عادة الناس من انتصب للتدريس فإنهم يمنعونه، ولا يعظمونه، فإذا كان منتصبًا معظمًا كان أهلًا.

– **ومما ذكروه أيضًا كذلك وهذه أشار لها المرداوي إشارةً**: إذا كان قد نُصِّب لذلك. وهذا التنصيب ما عُرِفَ إلا متأخرًا لما جاءت المدارس، ثم بعد المدارس منصب الإفتاء الذي ما بدأ إلا في سنة تسعمئة بعد سقوط دولة المماليك بدأ تعيين المفتين، ومن أول من تكلم عن تاريخها صاحب [عرف البشام] اسمه المرادي كان ولي فتوى دمشق الشام، فسمى [عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام] ذكر متى جاء منصب المفتي وتاريخها من أولها، قال: في عهد السلطان سليم –نسيت الآن تاريخها على سبيل الدقة–.

لذلك يقول صاحب [الإنصاف]، يقول: (يقلد العامي من عرفه عالمًا عدلًا، أو رآه منتصبًا معظمًا، ولا يقلد ما عرفه جاهلًا).

وقال ابن الموفق: (يكفيه قول عدلٍ واحدٍ) **قال**: (ومراده أن يكون ذلك العدل خبيرًا لا مطلق العدالة).

ثم قال: (واعتبر بعض الأصحاب الاستفاضة بكونه عالمًا).

هنا قوله: (**اعتبر**) **هل هو شرط أم هو طريق؟**

– من قال: شرط. لا يقبل إلا الاستفاضة.

– ومن قال: طريقًا. يكفي وقد يكون غيرها من الطرق.

قال: (واعتبر بعض الأصحاب الاستفاضة بكونه عالـمًا لا بمجرد اعتزائه إلى العلم ولو بمنصب تدريس)؛ أي ولو كان أخذ وظيفة تدريسٍ فإن هذه الوظيفة ربما يتولاها من لا يستحق هذا المنصب.

قال المرداوي: (وهو الصواب) أن العبرة بأن يكون ذلك بالاستفاضة والشهرة.

ثم نقل عن ابن عقيل: (أنه يجب سؤال أهل الثقة والخير –أو الخبر، لعلها والخير– في هذا السؤال لكي يعرف).

"دون من عَرَفَه بالجهل اتفاقًا فيهما".

قال: (**دون من عُرِف بالجهل اتفاقًا فيهما**)؛ أي في المسألتين، فباتفاق المسألتين أنه لا يجوز أن يسأل المعروف في الجهل، **طبعًا المراد بالجهل حالتين**:

– جهل علمه.

– وجهل حاله.

ولذلك اتفق العلماء على أن من لم يعرف حال مستفتيه لا يجوز له سؤال. وهذا كثير.

فعلى سبيل المثال في الحج عندما يمر الشخص وهو حاج لابس لباس الإحرام يرى أمامه حاجًّا فيسأله في أحكام الحج، نقول: ما يجوز لك ذلك، فإنه لا يجوز باتفاق أهل العلم أن يسأل المجهول، لا يجوز مطلقًا.

وكنا نمثل بالحج، والآن أصبح يمثَّل بوسائل التواصل إلى فترة قريبة كانوا الناس يسألون مجاهيل، مجاهيل لا يعرفون من هم، وإنما ربما عرفت كناهم، وقد بيَّن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أن هذا يكثر في آخر الزمان، ووجه ذلك إنما ذكر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه يأتي صارخٌ في آخر الزمان يعني اذهبوا إلى أهليكم، فقد قام شيءٌ في أهليكم، فيقول: سمعت صوتًا ولا أعرف قائله. فقد يكون في ذلك إشارة لقضية المجاهيل، وأن بعض المجاهيل قد يتكلم وينشر للناس أحكامًا وهي غير صحيحة.

✍"أما من جُهِلَ حالُه فلا يقلده أيضًا".

قال: (**أما من جُهِل حاله**) **المراد بجهالة الحال أمران**:

- جهالة الحال باعتبار العدالة وعدمها.
- والثاني جهالة الحال باعتبار العلم وعدمه.

وظاهر كلام المصنف وأغلب أصحاب أحمد أن الحكم فيهما سواء، **والصواب** أننا نفصل بينهم في ذكر الخلاف كما سيأتي بعد قليل.

يقول الشيخ: (**وأما من جُهِل حاله فلا يقلد أيضًا**) هذا هو القول الأول: أنه لا يجوز تقليده، وهو الوجه الأول في المذهب، وهو الصحيح من المذهب، نصره الموفق، وجزم به المصنف هنا وابن مفلح، وجزم به أيضًا الطوفي، وأكثر أصحاب أحمد على ذلك: أنه لا يقلَّد سواءً جُهِلَت عدالته، أو جُهِل علمه أهو من أهل العلم أم ليس كذلك.

قول المصنف: (**خلافًا لقوم**) هذا وجهٌ ثانٍ في المذهب، أنه يجوز سؤال من جُهِل حاله وعلمه. وهذا القول لم يقل به أحد من أصحاب أحمد، لكن قدمه ابن حمدان؛ يعني ذكره أولًا في كتابه [آداب المفتي]، ونص على هذا التقديم أيضًا صاحب [الإنصاف].

وهناك تفصيل لبعض أهل العلم وهو ابن القيم، فإن ابن القيم -وأشرت له في الدرس الماضي- بيَّن أن الجهالة أنه من أهل العلم وعدمها لا يقبل استفتاؤه، وأما الجهالة بعدالته فإنها مقبولة، يقبل استفتاء من جهلت عدالته، وعلى ذلك فنحمل ما نقله ابن حمدان في [آداب المفتي] أنه قيل: يجوز استفتاء مجهول الحال على مجهول حال العدالة، وابن القيم انتصر لهذا القول بقوة؛ لأن أغلب الناس مستورون بستر الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ولو أمرنا بالتفتيش عن كل شخصٍ لربما أدى ذلك لحرج ومشقة شديدين ولا شك.

✍"خلافًا لقوم".

(**خلافًا لقوم**) هذا القول أنا قلت لكم: إن قدمها ابن حمدان في [آداب المفتي]، والتفصيل فيها ما ذكره ابن القيم وهو الصواب.

"مسألة: وفي لزوم تكرار النظر عند تكرار الواقعة أقوال، ثالثها: يلزمه إن لم يذكر طريق الاجتهاد".

هذه المسألة وهي متعلقة هل يلزم المفتي أن يكرر النظر والاجتهاد عند تكرر وقوع المسألة له مرةً أخرى أم لا؟

هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال، ولها تعلق بالمقلد سأذكره بعد ذلك.

ذكر المصنف فيها أقوالًا ثلاثة لأنه قال: (**ثالثها**).

قول المصنف: (**وفي لزوم تكرار النظر**) قوله: (**تكرار النظر**) أي من المجتهد؛ لأن المجتهد هو الذي ينظر، وأما المقلد فسيأتي إن شاء الله حكمه في مسألة التكرار إنما هو في حقه تكرار السؤال، وليس تكرار النظر.

قوله: (**وعند تكرار الواقعة**)؛ أي إذا وقعت الواقعة مرةً أخرى وكان مجتهدًا فيها لا مقلدًا؛ لأن كثيرًا من المفتين الحقيقة إنما هم ناقلون بأحكامٍ سابقة، فهم مقلدون، فهو ينقلها.

لكن الكلام فيما لو اجتهد فيها ابتداءً هل يلزمه تكرار النظر فيها أم لا؟

قال: أقوال.

– **القول الأول فيها**: أن يلزمه تكرار النظر، فيلزم المفتي والقاضي وغيرهم تكرار النظر عند تكرار الواقعة. وهذا القول هو مشهور مذهب الإمام أحمد وأصحابه، جزم به القاضي، وابن عقيل، وأبو البركات، وابن مفلح، والحجاوي في [الإقناع]، والبهوتي في شرحه كذلك، وجزم به كذلك النجار ومرعي وغيرهم، وجزم بصحته كثير من أصحاب أحمد كالمرداوي وغيره: أنه يلزم تكرار النظر في الاجتهاد. هذا القول الأول.

– **القول الثاني مقابلٌ لذلك**: وهو أنه لا يلزم تكرار النظر. وهذا نسبه ابن مفلح لبعض أصحاب الإمام أحمد.

– **والقول الثالث ما ذكره المصنف**: أنه يلزمه تكرار النظر إن لم يذكر طريق الاجتهاد. معنى ذلك أن الشخص إذا اجتهد، ثم وقعت المسألة مرةً أخرى، فنقول:

- إن كان قد ذكر دليل الذي بنى عليه حكم المسألة، فإنه لا يلزمه حينئذٍ تكرار النظر.
- وأما إن نسيه ولم يتذكره فإنه يلزمه تكرار النظر والاجتهاد في المسألة.

وهذا القول جزم به جماعة من أصحاب أحمد، منهم أبو الخطاب، والآمدي الحنبلي، وابن حمدان، وذكر المرداوي أنه هو الصواب. هكذا قال المرداوي وجزم به، وقال: إنه هو الصواب. لأن بعض الناس إذا نسي الدليل معناه أنه ربما كان مخطئًا في الدليل الموصل لهذه النتيجة، ونسيانه للدليل يدل على أنه ربما في وقتها قد نسي دليلًا آخر، والحقيقة أن إن لم يكن القول الأول هو الصواب، فهذا القول الثالث يكون هو الأقرب كما قال المرداوي.

بقي عندي مسألة أخيرة وهو قضية أن العامي المقلد هل يلزمه إذا وقعت مسألةٌ واستفتى فيها، ثم وقعت مرةً أخرى هل يلزمه أن يسأل عنها أم لا؟

ذكر البهوتي في [الكشاف]: أنه لم يرى لأصحاب الإمام أحمد فيها شيئًا، ثم ذكر أن ظاهر كلام أصحاب الإمام أحمد أنه لا يلزمه ذلك، لا يلزمه تكرار النظر.

والحقيقة أن كلام الشيخ منصور فيه نظر من جهتين:

الجهة الأولى: قوله: أن أصحاب أحمد لم يتكلموا عنها. بل قد تكلم عنها المرداوي، وذكر أن فيها الخلاف كذلك.

والأمر الثاني من حيث الترجيح الذي ذكره البهوتي: أن الترجيح فيها أنه لا يلزمه تكرار السؤال مرةً أخرى. المرداوي قال: إن حكمها كحكم تكرار النظر للمجتهد.

وعلى العموم هذا بناء على خلاف المسألة.

✍"مسألة: لا يجوز خلو العصر عن مجتهدٍ عند أصحابنا، وجوزه آخرون".

هذه المسألة تتعلق في قضية لما ذكر المصنف أن المقلَّد لا بد أن يكون أهلًا للاجتهاد، ثم ذكر بعد ذلك أن هذا الأهل للاجتهاد هل يلزمه تكرار النظر عند تكرار النازلة؟ ذكر بعد ذلك:

أنه إذا خلا العصر هل يمكن أن يتصور خلو العصر عن مجتهد؛ بمعنى أن يقلد المقلد مقلدًا آخر أم لا؟

قال المصنف: (**لا يجوز خلو العصر عن مجتهد**) مراده بالمجتهد هنا –كما ذكرت سابقًا– ليس مطلق الاجتهاد، وإنما الاجتهاد المطلق؛ لأن مذهب أحمد المجزوم به أنه لا يجوز خلو العصر مع أنهم تتابعوا. قالها ابن حمدان وكثير من أصحابه: (أن المجتهد المطلق قد انقطع من زمانٍ طويل، قد انقطع من قرونٍ متعاصرة). وهذا الكلام منهم ليس لصعوبته وإنما لأمرٍ أراده الله –عَزَّ وَجَل–، فقد ذكر ابن حمدان أن الاجتهاد المطلق قد انقطع منذ أزمنةٍ طويلة، قال هكذا، قال: (مع أنه الآن أيسر وأسهل) فقال: (لأن الحديث والفقه قد دُوِّنَا، ولكن النفوس قد ضعفت) هذا كلامه في وقته؛ يعني في القرن السابع تقريبًا، كيف الآن طبعًا في القرن بعدها بسبعة قرون أو ثمانية قرون السهولة أكثر، ولكن تحصيل الآلة أصبح أصعب.

إذن، قول المصنف: (**عن مجتهد**) المراد كما قلت لكم: الاجتهاد النسبي وهو مطلق الاجتهاد، لا الاجتهاد المطلق.

قوله: (**عند أصحابنا**)؛ أي أصحاب الإمام أحمد. هذا هو المجزوم به عند أصحاب الإمام أحمد عند أغلبهم، ممن نص عليه أبو الخطاب، وابن عقيل، وقال: (هو مذهب أصحابنا) نص على ذلك في كتاب [الفنون]، والموفق، وابن مفلح، والشيخ تقي الدين، وكلهم ينصون على ذلك.

القول الثاني:

✍"وجوزه آخرون".

قول المصنف: (**وجوَّزه آخرون**) هؤلاء الآخرون من أشهر من نُقِل عنه ابن الحاجب، وأصل كتابه وهو الآمدي، والغزالي، والقفال، بل قيل: إن هذا القول هو قول جمهور العلماء.

وهذه المسألة شغلت كثيرًا من أهل العلم، وقد ألف فيها السيوطي كتابًا في [الرد على من أخلد إلى الأرض وزعم أن الاجتهاد ليس بفرض] وهذا الكتاب مطبوع من نحو مئة سنة طُبِع في المطبعة المنيرية وغيره، وعُنِيَ به كثير من طلبة العلم في الأزمنة المتأخرة.

وعلى العموم، فالقول الأول قول الحنابلة، وإن قيل: إنه من مفرداتهم، لكن وافقهم غيرهم، انتصر له السيوطي في كتابٍ كامل فيرجع إليه.

ما هي ثمرة هذا الكلام؟

ذكر ابن عقيل في الفنون أن من ثمرة هذه المسألة: أنه إذا قلنا: إن العصر قد يخلو من مجتهدٍ، فإنه يترتب على ذلك أنه قد ينقطع الإجماع في عصر من العصور. هكذا بنى عليه هذه المسألة. وأيضًا مسائل أخرى تتعلق بالاستفتاء.

✍"مسألة: ذكر القاضي وأصحابه: لا يجوز أن يفتي إلا مجتهد".

هذه المسألة لما ذكر المصنف قبل أنه يبحث عن الأهل للمجتهد، هل يجوز استفتاء غير المجتهد؟

هذه هي مسألتنا الآن.

وذكر المصنف أن فيها أقوالًا:

- **القول الأول**: قال: (**ذكر القاضي**) القاضي يعني به أبو يعلى (**وأصحابه**)؛ أي من كبار أصحابه كأبي الخطاب وغيره: (**أنه لا يجوز أن يفتي إلا مجتهد**) ومعنى ذلك أنه لا يصح الفتوى إلا لمجتهد. وهذا هو القول الأول، وعليه جماهير أصحاب الإمام أحمد كما عبَّر المرداوي، **قال**: (إن جماهير أصحاب أحمد على هذا القول: أن الأصل ألا يفتي إلا مجتهد).

وقبل أن أنتقل للمسألة التي بعدها، هذه المسألة من المسائل المشكلة، عندما نقول: (إنه لا يفتي إلا مجتهد). ثم إذا نظرت في شروط الاجتهاد التي يوردونها في كتبهم تجد أن هذه الشروط قاسية جدًّا، حتى إن بعضًا من الشافعية وهو المناوي في كتابه [الفرائض] ذكر عن القفَّال الشاشي أنه قال: (إن هذه الشروط المذكورة في بعض كتب الأصول وجودها نادر كالكبريت الأحمر) علق المناوي فقال: (قال هذا وهو القفال الذي تُنسب له طريقة المراوزة من الخراسانيين) انظروا هو رجل تنسب له طريقة؛ يعني يعتبر من كبار أصحاب الوجوه عند الشافعي، ومع ذلك يقول: (لا تكاد توجد هذه الشروط).

ولذلك فإن الحقيقة أن هذه الشروط التي توجد في بعض كتب الأصول -ذكرتها في الدرس الماضي أو ذكرت ما ذكره المصنف منها- قد يكون فيها مبالغة، **وقد ذكر ابن عقيل**: أن الأصوليين يبالغون في هذه الشروط:

- إما تخويفًا؛ يكون قصدهم التخويف لكيلا يتصور على هذا العمل أي أحد، وإنما يكون له بمثابة المهابة، فيخاف ويرتدع.

- وأما لكي يجتهد طالب العلم ليتحصل قدر ما يستطيع من شروط الاجتهاد.

وعلى العموم، فإنه قد ذكر الشيخ تقي الدين -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-: (أن المتوسط من طلبة العلم إذا نظر في الأدلة استطاع أن يعرف الراجح من المرجوح). **قال**: (وإن كان في كثيرٍ من المسائل يتوقف ويحتاج إلى من يرجع إليه) فالمتوسط من طلبة العلم هو الذي تتعلق به هذه المسألة، إذن فقول: (**المجتهد**) ليس المجتهد المطلق عامةً، وإنما المتوسط كما قرره الشيخ تقي الدين، فيكون هذا هو مرادهم؛ أي الذي يستطيع النظر في الأدلة، والترجيح بينها، وعليه يحمل القول الثاني.

✍"وقيل: يجوز فتيا من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إن كان مطلعًا على المآخذ أهلًا للنظر".

هذا هو القول الثاني، وأنه (**يجوز الفتيا لمن لم يكن بمجتهدٍ بمذهب مجتهد**) يعني يحكي قول غيره (**إن كان مطلعًا على المآخذ**) يعني مآخذ الأدلة (**أهلًا للنظر**) أهلًا للنظر فيها. وهذا القول نسبه المرداوي لأكثر أهل العلم وهو ظاهر كلام الحقيقة كثير من أصحاب أحمد كابن هبيرة، والشيخ تقي الدين، ظاهر كلامهم هو هذا أنه يجوز الفتوى لمن كان قادرًا على النظر في الأدلة، ولا يلزم أن يكون مجتهدًا فيها.

✍"وقيل: عند عدم المجتهد".

هذا القول الثالث في المسألة وهو لابن حمدان أو نسب لابن حمدان: أنه يجوز أن يفتي إذا فُقِدَ المجتهد.

✍"وقيل: يجوز مطلقًا".

هذا القول الرابع أنه يجوز الإفتاء لغير المجتهد مطلقًا سواء وُجِد مجتهدٌ أو لم يوجد، سواءً كان هذا المقلد قادرًا على النظر، عارفًا بمآخذ الأدلة، أو جاهلًا بهما؛ أو جاهلًا بالمآخذ غير قادرٍ على النظر. وهذا القول ذكر المرداوي أنه ظاهر كلام أبي إسحاق بن شاقلا، وأنه اختاره ابن حمدان في [الرعاية]، وأبو طالب البصري في [الحاوي]، واختاره أيضًا في [الإيضاح].

وذكر بعد ذلك أي المرداوي: أن هذا القول هو المرجح في هذه الأزمنة حيث فُقِدَ أهل العلم في أغلب الأمصار. هكذا يقول، **قال**: (وفي هذه الحالة فيكون مخبرًا لا مفتيًا) ولذلك لما قسموا طبقات الفقهاء بدأ من تقسيم أبي عمرو بن الصلاح، ثم النووي، ثم جاء ابن حمدان وعدل فيه قليلًا، فإنهم جعلوا من طبقات المفتين:

- من يكون مجتهدًا مطلقًا.

- ومن يكون مجتهدًا في مذهبه.

- ومن يكون مجتهدًا في مسألةٍ.

- ومن يكون مجتهدًا اجتهاد ترجيحٍ فقط فيرجح بين المسائل، فيكون داخلًا في القول الثاني.

- ومنهم يحق له نقل الفتوى.

- ومنهم من يكون فقيهًا ولا يجوز له الفتوى وهم الطبقة المتأخرة؛ فبعض الفقهاء فقيه له أن يعمل بما تعلم، لكن ليس له النقل: إما لعدم حسن تصوره للمسائل التي حفظها وعلمها، أو لعدم حسن تصوره للمسائل التي يستفتى بها.

✍"مسألة: أكثر أصحابنا على جواز تقليد المفضول، مع وجود الأفضل".

هذه المسألة تتعلق باختلاف المفتين عند المستفتي. وقبل أن أبدأ بهذه المسألة هي لها حالتان أوردهما المصنف، **فنعرف الحالتين قبل:**

- **الحالة الأولى**: إذا اختلف المفتون قبل السؤال.

- **والحالة الثانية**: أن يختلف المفتون بعد السؤال.

إذن قبل السؤال وبعده، ويختلف الحكم.

بدأ أولًا المصنف بالحالة الأولى وهو اختلاف المفتين وتعددهم قبل السؤال.

قال المصنف: (**أكثر أصحابنا على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل**) معنى هذا الكلام:

- أنه يجوز للمقلد العامي أن يتخير من المفتين قبل سؤالهم من شاء ما داموا جميعًا متأهلين للفتوى، فيختار من شاء منهم ولو كان مفضولًا مع وجود فاضل؛ لأنه أحيانًا قد يصعب عليه تمييز الفاضل من غيره.

- **ثانيًا**: أن معرفة الفاضل من المفضول نسبي.

- **الأمر الثالث**: أن الوصول للفاضل أحيانًا قد يكون صعبًا، فإذا قلنا بلزومه ففيه مشقة وحرج. ولذلك قال المصنف: إنه ابتداءً قبل السؤال يجوز له أن يختار من شاء من المفتين فيأخذ بقوله. وهذه المسألة هو عليها عامة أصحاب أحمد ممن نص عليها القاضي، أبو الخطاب، ابن مفلح، البرهان ابن مفلح حفيده، الحجاوي في [الإقناع]، والبهوتي كذلك، **وقال ابن مفلح**: (أن أكثر أصحاب أحمد عليها) هذا هو القول الأول في المسألة.

القول الثاني.

✍"خلافًا لابن عقيل".

هذا القول الثاني وهو قول ابن عقيل وهو: أن العامي ليس له أن يتخير في السؤال من شاء ابتداءً، وإنما يلزمه أن يبحث عن الأفضل، وأن يقلده، فيجب عليه البحث. **وعلل ذلك قال**: (لأن الظن بجواب العالم أن يكون أقرب للصواب من غيره).

طبعًا المراد بـ(**الأفضل**) **هنا الأفضل باعتبار معيارين:**

- أولًا العلم.

- والثاني: الدين.

هذا معيار مشهور جدًّا.

المراد بالأفضل باعتبار أمرين: العلم، والدين.

قال: (**وعن أحمد روايتان**)؛ يعني أن عن أحمد روايتان في هذه المسألة.

قبل أن ننتقل للحالة الثانية ما الذي ينبني على هذه المسألة في التخيير؟

ذكر أصحاب الإمام أحمد أنه ينبني على هذه المسألة أمران:

- **الأمر الأول**: ظاهر المسألة أن يجوز له ابتداءً أن يسأل المفضول إذا كان متأهلًا.

- **الأمر الثاني**: أنه إذا سأل المستفتي أهلًا للفتوى فأجابه ولم تسكن نفسه لفتواه، فهل يلزمه أن يسأل آخر أم لا؟ ذكر أن هذه ثمرة لهذه المسألة ابن حمدان، ثم رجح ابن حمدان وتبعه المرداوي بعد ذلك: أن الأولى والأحوط إذا لم تسكن نفسه أن يسأل ثانيًا وثالثًا ورابعًا حتى تسكن نفسه.

والحقيقة أننا إذا قلنا بقول ابن حمدان بسكون النفس لانفتح الباب، وخاصةً أن كثيرًا من الناس يصاب بالوسواس، فتجده لا يسأل عشرة، بل يسأل الناس جميعًا، كل من رأى إمام مسجد سأله عن مسألته لربما وقع فيما فيه الحرج عليه والمشقة؛ **ولذلك الصواب**: هو ما ذكره المصنف ابتداءً: (أنه إن سأل واحدًا أجزأه، ولم يلزمه أن يسأل غيره، ولو كان مفضولًا مع وجود الفاضل). وهذا الذي عليه المشايخ -عليهم رحمة الله- مشايخنا كان إذا سأله يقول: هل سألت أحدًا؟ يعرف أنه نعم، يقول: خلاص أجابك فلان لا أجيبك. انتهى؛ لكي يكون من باب التربية أن الإنسان إذا سأل لا يكرر السؤال؛ لأنه يترتب عليه الحرج الثاني الذي سيأتي بعد قليل.

الحالة الثانية وهي حالة إذا سألهما وعرف الحكم عندهما، فهل يتخير أم لا؟

وقبل أن انتقل لهذه المسألة التفريق بين الحالتين مهم؛ لأني وجدت بعض الناس لا يفرق بين المسألتين، وينسب لأصحاب أحمد أنه يجوز له التخيُّر مطلقًا حتى بعد السؤال والعلم، وهذا غير صحيح، لم يقولوا بذلك مطلقًا، وإنما سيأتي خلافهم بعد قليل. إذن فرق بين المسألتين؛ فلذلك دائمًا الأخذ من الكتب من غير تمحيص وتدقيق ومراجعة المسألة في أكثر من كتاب في نفس المسألة ما تتضح لك؛ وجدت كثير من الناس حتى بعضهم متصدر للتدريس يقول: إنه إذا سمع فتويين وكانا متأهلين؛ يعني المفتيين فله أن يختار من أيهما شاء؛ لجواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل. ما قالوا هذا على الإطلاق، وإنما هو قولٌ في المسألة، وإنما هذا في المسألة الأولى قبل السؤال.

قال: (**فإن سألهما**)؛ أي سأل مستحقي الفتوى المتأهلين لها. هذا هو الشرط.

✍ **"فإن سألهما واختلفا عليه".**

قوله: (**واختلفا عليه**)؛ بمعنى أنه لو سأل اثنين واتفقا على الحكم لزمه أن يأخذ حكمهما، وهذا واضح.

✍"واستويا عنده".

قوله: (**واسويا عنده**) يعني أنهما استويا عنده في الأفضلية. هذا المراد؛ إذ لو لم يكونا مستويين عنده في الأفضلية فيلزمه حينئذٍ أن يأخذ بقول الفاضل؛ ولذلك قال أبو الخطاب، وقال ابن أبي زيد القيرواني، وقال الغزالي، وقال غيرهم: (إن فرض المجتهد النظر بين الأدلة، وفرض المقلد النظر بين المجتهدين، فينظر الأفضل باعتبار العلم والدين فيأخذ بقوله). إذن لا بد هنا إذا استويا عنده باعتبار الشخص.

قال بعض أهل العلم: إن استويا باعتبار أيضًا الدليل، إذا كان له نظر ولو ضعيف باعتبار الدليل. وهذا ألمح له شيخ الإسلام قال: إن بعض من العوام قد يكون لديه معرفة بالدليل، فإذا عرف الدليل دليل زيدٍ وعمرو يعرف أن هذا الدليل أقرب إلى الكتاب والسنة. طبعًا بشرط أن يكون معظمًا للكتاب والسنة، ليس الدليل الذي هو يذهب لأي دليلٍ مصلحيٍّ أو غيره، ولكن على العموم الذي عليه عامة أهل العلم: أنهما استويا عليه باعتبار شخصية المفتي.

✍"اتبع أيَّهما شاء".

هذا القول الأول في المسألة: (**أنه يتبع أيهما شاء**)، فيكون مخيرًا بشرط أن يكونا مستويين. وهذا القول الذي نقله المصنف في أنه يتبع أيهما شاء. عليه كثير من أصحاب الإمام أحمد ممن جزم به الموفق، والمصنف هنا، وذكر المرداوي أن هذا القول هو الذي جزم به الشيخ تقي الدين بن تيمية، **قال**: (وهو الصحيح والصواب). هذا كلام المرادوي أنه يتخير ما داما قد استويا عنده.

✍"وقيل: الأشدَّ، وقيل: الأخفَّ".

هذان قولان في المذهب نسب القول بـ(**الأخف**) لابن البنا من تلاميذ القاضي أبي يعلى، ولكن هذان القولان متعارضان، فكل دليلٍ يستدل به للأشد يمكن أن يكون ردًّا لدليل من استدل بأنه يأخذ الأخف والعكس.

- إذ الأخف يقول: أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- بُعِثَ بالحنيفية السمحة.
- والأشد يقول: لأن الشريعة جاءت بتكاليف.

ولذلك يقول الموفق: (إن هذين القولين تقابلا فتساقطا).

القول الرابع:

✍"ويحتمل أن يسقطا ويرجع إلى غيرهما أن وجد، وإلا فإلى ما قبل السمع".

هذا قول احتمال، وهذا الاحتمال أورده المصنف تبعًا للطوفي أنه احتمال، والفرق بين الوجه والاحتمال كما تعلمون: أن الاحتمال هو ما بني تخريجًا على أصلٍ أو على فرع، لكن لم يجزم به، فإن جزم به أحدًا من أصحاب الوجوه صار وجهًا. وهذا القول يبدو أن تخريجه متأخر، ولذلك لم يجزم به المصنف، ولا الطوفي.

هذا الاحتمال في المذهب هو (**أن يسقط ويرجع إلى غيرهما إن وُجِد**)؛ أي يبحث عن دليل (**وإلا فإلى ما قبل السمع**) والذي قبل السمع وهو الإباحة في العادات، وسقوط التكاليف كذلك.

وقيل: (إنه يرجع إلى التقليد). طبعًا عند غير أصحاب أحمد أنه يرجع إلى تقليد، فيلزمه أن يقلد شخصًا آخر.

(**يرجع إلى غيرهما**)؛ أي يرجع إلى غير المجتهدين، أو المفتيين اللذين أفتياه، أما الأدلة –سيأتينا الدرس القادم–

.

✍ "مسألة: هل يلزمُ العاميَّ التمذهبُ بمذهبٍ يأخذ برُخَصِه وعزائِمه؟ فيه وجهان: قال أبو العباس: (جوازه فيه ما فيه)".

هذه مسألة تتعلق بالتمذهب، ومسألة التمذهب مسألة طويلة ينبني عليها مسألة تقليد الميت، بناها شيخ الإسلام على مذهب تقليد الميت.

عمومًا، التمذهب نوعان:

- التمذهب للمجتهد.
- والتمذهب للعامي.

مذهب الإمام أحمد: (أن المجتهد لا يجوز له التمذهب في مسألةٍ بعينها)، نعم قد يتمذهب باعتبار الجزئيات كالأصول، فيأخذ أصول مذهبٍ معين، أو يكون مجتهدًا في مسألةٍ دون مسألة، أو بابٍ دون باب على القول بجواز تجزئة الاجتهاد، فحينئذٍ نقول: يتمذهب في ذلك المسألة، وأما ما ظهر له الدليل، فيجب عليه الاجتهاد. وقد جزم بذلك وجهًا واحدًا، أو نقل ذلك ابن مفلح في [الفروع] وقال: (المجتهد لا يجوز له التقليد وجهًا واحدًا).

وأما التمذهب بمعنى التعلم: فهذه مسألة أخرى ليست المرادة هنا، المراد هنا أمر آخر؛ لذلك قال: (**التمذهب بمذهبٍ يأخذ رخصه وعزائمه**)؛ هذه عبارة المصنف: يعني أنه يتمذهب ويقلد جزئيات المذهب.

✍ "قال ابن عباس: جوازه فيه ما فيه".

قوله: (**هل يلزم العامي**) بدأ يتكلم المصنف عن العامي؛ لأن المجتهد تكلمنا عن حكمه قبل قليل، **معنى اللزوم**: يعني أنه يجب على العامي أن يختار مذهبًا، ولا يجوز له مخالفته، ولا الخروج عنه في جميع الصور وإن أفتاه غير مفتي.

وهذه المسألة مبنيةٌ على مسألةٍ أخرى وهي هل العامي له مذهب أم ليس له مذهب؟ فإن في المسألة قولين.

والخلاف المورود هنا مبنيٌّ على القول بأن العامي له مذهب. نبَّه على سبب الخلاف ابن حمدان، **فقال**: (إن الخلاف في هذه المسألة مبنيٌّ على من قال: إن للعامي مذهب).

وأما من قال: (إن العامي لا مذهب له). فإن هذا قول جماعة من أهل العلم ومنهم الشيخ تقي الدين وغيره ينتصرون أن العامي لا مذهب له، وإنما هم على مذهب من استفتوه من أهل بلدهم؛ ولذلك عندما نقول: أهل تلك البلد على مذهب زيدٍ أو عمرو. ليس بصحيح، وإنما المراد مفتوها وعلماؤها وفقهاؤها فقط، وأما العامة

فالصواب أنه لا مذهب لهم. ولكن هذا قول من أقوال بعض أهل العلم: أن للعامي مذهب فُرِّع عليه هل يلزمه التمذهب؟

قال المصنف: (**هل يلزمه التمذهب بمذهب يأخذ برخصه وعزائمه؟**).

لماذا قال: (**يأخذ برخصه وعزائمه**)؟

لأن المجتهد قد يتمذهب لكن لا يأخذ برخصه وعزائمه، قد يتمذهب في التفقه، العامي لا يحتاج التفقه، قد يتمذهب لمعرفة الأصول، فيكون محاكيًا في الأصول لطريقةٍ معينة، العامي لا ينظر في الأصول، وإنما ينظر في الفروع الفقهية هي التي يحتاجها، قد يكون يأخذ ببعض أحكامه في بعض الجزئيات دون بعضها؛ ولذلك أكد المصنف على أنه يتمذهب ويأخذ بالرخص والعزائم دون ما عداها.

قال المصنف: (**فيه وجهان**) أي أن هذه المسألة فيها وجهان.

قبل أن أنبه عن هذين الوجهين، أريد أن أبين لمسألة وهو أن المذهب فيه طريقتان في حكاية الخلاف في هذه المسألة، طريقتان في حكاية الخلاف:

– فبعض أصحاب الإمام أحمد وهم الأكثر منهم المصنف، وابن مفلح، وأكثر الأصحاب على: أن المسألة فيها وجهان. وهو الذي سنشرحه بعد قليل.

– الطريقة الثانية: أن المسألة فيها وجهٌ واحد ولا خلاف فيها، وإنما فيها اختلاف أحوالٍ فيقولون: إذا كان من التزم المذهب وخرج عنه من غير دليلٍ إذا كان أهل للنظر في الأدلة، أو من غير تقليدٍ سائغ، ومر معنا أن يجوز سؤال المفضول مع وجود الفاضل، فلو كان في البلد اثنان ينتسبان لمذهبين:

– **فعلى القاعدة الأولى**: أنه يجوز سؤال من ليس على مذهبه. وهذه تختلف عنها، إذا كان من غير معرفة دليلٍ اتباعًا لدليل بقواعد صحيحة طبعًا ليس بدعوى.

– **والأمر الثاني**: من غير تقليدٍ سائغ.

– **والأمر الثالث**: من غير ضرورة. فهذه لا تجوز، وعليها تحمل ما نُقِل من عدم الجواز لا يجوز حينئذٍ ترك هذا الرأي الذي عليه أهل بلده، والذي يفتي به أهل البلد الذي هو متمذهبٌ بهم إن قلنا: أن العامي له مذهب.

الحالة الثانية: إذا كان انتقاله للقول الثاني خالف مذهبه بناءً على تقليدٍ سائغ. طبعًا دليل لا يتصور في العامي، لكن على تقليدٍ سائغٍ أو لضرورةٍ، إما ضرورةً خاصة، أو ضرورةً عامة، الضرورة الخاصة تبيح الميتة ﴿**إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾[الأنعام:١١٩]، والضرورة العامة: الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة. فهذه يحمل عليها رواية جواز.

إذن عندنا طريقتان:

– قيل: إن فيها وجهان. وعليها أكثر الأصحاب.

- والطريقة الثانية وهي طريقة الشيخ تقي الدين ابن تيمية: أنها وجهٌ واحدٌ في المذهب لا خلاف فيها، وإنما الأحوال تختلف.

قال: (**وقال بعض أصحاب أحمد: إن في المسألة وجهين**) فذكر أن هذه الطريق مختلفة. وعلى العموم هي طريقتان في المذهب.

الخلاف في هذه المسألة: طبعًا المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- ذكر الوجهين في المسألة، وأطلق الوجهين، ولم يرجح بين الوجهين، **والوجهان هما**:

عبرنا بالوجه لماذا؟

لأنها ليست روايةً منصوصةً عن أحمد، وإنما هي قول أصحابه.

- **الوجه الأول**: أنه لا يلزم العاميَّ أن يتمذهب، لكن يجوز له أن يتمذهب. وهذا القول هو قول جمهور أصحاب الإمام أحمد نسبه لجمهور أصحاب أحمد والشافعي الشيخ تقي الدين، وممن جزم بذلك ابن مفلح والمرداوي، وذكروا أنه أشهر الروايتين.

وممن قاله أيضًا ابن القيم، وقال: (إنه الصواب المقطوع به أنه لا يلزمه ذلك، ويجوز له أن يقلد غيره). ومما قالها أيضًا من المتأخرين الشيخ أحمد بن يحيى بن عطوة أيضًا قاله من علماء القرن العاشر -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

- **الوجه الثاني**: أنه يلزمه التمذهب. وهذا القول قال به بعض أصحاب الإمام أحمد، ومنهم الآمدي الحنبلي، والعجيب أن ابن حمدان ذكر أن هذا القول هو الأشهر في مذهب أحمد لا الأول، وأما ابن مفلح ومن بعد ابن مفلح فيجزمون بأن الأشهر هو ما ذُكِر.

✍ **"قال أبو العباس: جوازه فيه ما فيه".**

قول المصنف: (**قال أبو العباس**) يقصد به الشيخ تقي الدين.

(**جوازه**) **يعني المسألة كان البحث فيها في مسألة ماذا؟ في اللزوم، هل يلزمه ذلك أم لا يلزمه؟**

الشيخ يرى عدم اللزوم، بل تجاوز ذلك، **بل يقول:** (إنه هل يجوز للعامي أن يتمذهب بالمذهب؟ يقول: فيه نظر) حتى الجواز، **وقوله:** (فيه نظره) فهمها أصحاب أحمد أنها توقف من الشيخ تقي الدين، وليس جزمًا بعدم جوازه، وإنما هو توقفٌ منه.

إذن المسألة فيها حالتان:

- **الحالة الأولى**: **هل يلزمه؟** وفيها الخلاف الذي ذكرته قبل قليل على خلافٍ في حكايته.

- **الأمر الثاني**: **أن بعض الناس خالف هل يجوز أصلًا أم لا يجوز؟**

وهذا هو الصواب، الأقرب أنه لا يلزم، وإن قال المرء بقول الشيخ تقي الدين: (أنه لا يجوز أيضًا) فهو متجه كذلك، فإنما العامة بأشياخهم الذين يستفتونهم.

والنظر في قضية هل يلزم التمذهب؟ إنما هو للمفتي المتأهل لبعض؛ أي المتوسط، وأما العامي الذي لا يستطيع النظر في الأدلة، فهو الذي لا شك أنه يعني لا يلزمه، لكن هل يجوز له ذلك؟ أيضًا فيها نظر كما قال الشيخ.

✍ **"مسألة: ولا يجوز للعامي تتبع الرخص، وذكره ابن عبد البر إجماعًا".**

هذه المسألة في قضية تتبع الرخص، وتتبع الرخص يختلف فيها طريقة العامي عن طريقة غيره.

- أما طريقة غيره ممن يستطيع النظر بالأقوال فإنه ينظر في الأدلة وينظر ما أنتجته، فيأخذ بما وافق هواه. وهذا غير جائز.

- وأما العامي فتتبعه الرخص يكون باستفتائه لأكثر من شخص، وقلنا: إذا اختلف عنده المفتون، فإنه إما أن يتخير. طبعًا أول شيء يجب عليه أن يختار الأفضل، فإن استووا عندهم فإما أن يتخير، وإما أن يأخذ بالأشد على قولٍ أو الأسهل وهما ضعيفان، والأقرب أنه يتخير بينهما إذا استووا، وأما إذا لم يستووا فليس له أن يتخير، وهو تتبع الرخص.

إذن تتبع الرخص للعامي يكون بأن يأخذ قولًا من رجلٍ لكونه سهلًا، لا لكونه أفضل، أو لكونه متأهلًا للفتوى فسأله ابتداءً.

والمراد بالرخص هنا ليست الرخص التي سبق ذكرها، وإنما الرخص هنا بمعنى التي تكون أسهل سواءً كانت واجبةً أو ليست بواجبة.

قال: (**ذكره ابن عبد البر إجماعًا**) وأطال عليه ابن عبد البر كتابه العظيم الجليل الذي يجب على طالب العلم أن يعنى به وهو كتاب [جامع بيان العلم وفضله]، وهذا الكتاب حريٌّ بطالب العلم أن يقرأه وخاصةً في بداية طلبه العلم؛ لأنه من الكتب العظيمة، وقد اختصره يعني شخص طبع اختصاره قديم أظنه أعيد طبعه طبع من مئة سنة، أظن أنه أندلسيٌّ أو قرطبي أو غيره، لكن نسيت اسمه، موجود الاختصار يعني حذف الأسانيد، وحذف بعضًا من تعدد الألفاظ.

✍ **"ويفسق عند إمامنا وغيره".**

(**ويفسق**) أي متتبع الرخص سواءً كان عاميًّا أو غير عامي.

✍ **"وحمله القاضي على غير متأول أو مقلد".**

قوله: (**وحمله القاضي**)؛ أي أبو يعلى (**على غير المتأول**) إذا كان مجتهدًا متأولًا، (**أو مقلدًا**)؛ أي إذا قلد غيره.

قوله: (**وفيه نظر**) هذا الكلام هو كلام ابن مفلح أن (**فيه نظر**)، وبنى ابن مفلح كلامه على أن بعض أصحاب الإمام أحمد قالوا: (إن من أخذ بالرخص هل يفسق أم لا؟ فيه روايتان، ثم قال: كذا قال) فهو لم يطلق هذا في كل شيء، وإنما يطلقه في مسألة الدليل، فقد ذكر أن بعضهم يقولون: إن العامي لا يفسق فيما قوي دليله، فتنظير ابن

مفلح يقول: إن العامي ليس له النظر في الدليل حتى وإن قوي الدليل ليس له حق النظر فيه ابتداءً، ما دام ليس متأهلًا. إذن هذا هو التنظير الذي ذكره ابن مفلح وتبعه المصنف.

✍ "مسألة: المفتي يجب عليه أن يعمل بموجب اعتقاده فيما له وعليه إجماعًا".

هذه المسألة فيما يتعلق في المفتي سواءً كان قد أفتى باجتهادٍ مطلقٍ، أو اجتهادٍ جزئيٍّ، أو باعتبار تقليده لغيره.

ونحن قلنا: أنه يجوز على قولٍ جزم به [صاحب الإنصاف] استفتاء المقلد.

يقول: (**المفتي يجب عليه أن يعمل بموجب اعتقاده تقليدًا أو اجتهادًا فيما له وعليه إجماعًا**) هذه المسألة حكى الإجماع عليها كثير من أهل العلم منهم الشيخ الدين كما نقل في [الفروع]، وتبعه جماعة ومنهم الحجاوي، والمرعي، وغيرهم كثير.

ويقابل هذه المسألة عددٌ من الأشخاص.

- **أول هؤلاء الأشخاص**: من يفتي بما له، ولا يفتي بما عليه. وذكروا لذلك مثالًا أورده أبو الوليد الباجي في بعض كتبه. فقد ذكر أبو الوليد الباجي: أن بعض أصحابه كان يفتي الناس بفتوى، فإذا سأله صديقٌ يحبه أفتاه بالسهل الذي يكون له لا عليه.

إذن فقوله: (**فيما له وعليه**) يعمل هو ويفتي به كذلك. وهذا لا يجوز، وهو باطل. قال أبو وليد الباجي: (وهذا باطلٌ بالإجماع) وهذه المسألة التي نقلها عن بعض أصحابه يعني هي محل نظر كثير جدًّا عند بعض الناس، وأصبحوا يدرسون هذه الحالة.

- **يقابل ذلك أيضًا مسألة الإفتاء بالاحتياط**: هل يجوز للمفتي أن يفتي غيره بالاحتياط أم لا؟ بمعنى أنه يرى الجواز، ثم يفتي غيره احتياطًا، يقول: من باب الورع.

يقول أهل العلم: **إن الإفتاء بالاحتياط أو الأخذ به له أحوال:**

- **الحالة الأولى**: أن يكون قد اعتقد عدم الاحتياط، وإنما أخذ الاحتياط ورعًا، فيكون قد أفتى به غيره. فهذا ليس بجائز، وهذا هو المراد، وقد أطال ابن القيم عليه، لا يجوز لشخصٍ أن يفتي غيره بالأشد مع قناعته بالأسهل. حرام، لا يجوز مطلقًا لا يجوز له ذلك؛ لأنه ما دام قد ظهر له الأسهل، فليس له أن يفتي بالاحتياط.

- **الحالة الثانية**: أن يكون قد ظهر له الأسهل، لكنه يعمل هو بالأحوط وهو الأشد، ويفتي غيره بما ظهر له، فقالوا: هذا يجوز أن يعمل هو في خاصة نفسه بالاحتياط، فالإنسان يحتاط لنفسه ديانةً بينك وبين الله، وأما غيرك فلا.

من أمثلة ذلك عند أحمد: أحمد كان يتورع من بعض الأمور منها الطعام الذي يأتي به ابنه صالح من القضاء، صالح ولي القضاء، وأحمد أيضًا ولي القضاء بعد وفاة أبيه، فكان يتحرج من هذا الطعام؛ لأن أحمد يرى أنه لا يجوز

أخذ المال على القُرَب، لكنه لم يكن يمنع أهل بيته من أن يأكلوا من (١:٢١:٥٩) صالح، فالإنسان في عمل نفسه يحتاط ويتورع، وأما لغيره فلا.

ولذلك بعض الناس -قبل أن أنتقل للحالة الثالثة- بعض الناس وهي شُهرت عن بعض المفتين أنه يقول: هناك فتوى خاصة، وفتوى عامة، فإن سألني أي أحد أجبته بالأشد بإيجاب الفدية، وأما أنت فلان لأنك أخي وصديقي وأحبك فإني أفتيك بالأسهل. وهذه وإن شهرت عن بعض الناس في هذا الزمان، إلا أنها شرٌّ عظيم لا شك، ولا يجوز ذلك، فإن المفتي يجب عليه أن يعمل في خاصة نفسه، ويفتي غيره بموجب اعتقاده بما له وعليه، نعم، في خاصة نفسه قد يفتي نفسه بالأحوط.

- **الحالة الثالثة والأخيرة**: وهي قضية أنه يجوز الإفتاء بالاحتياط سدًّا للذريعة لا على العموم وإنما على الإفراد.

يعني مثلًا: بعض الناس يعلم أنك إن أفتيته بفعل بعض المكروهات وقع في الحرام تعرف من حالته ومن طبعه ذلك، مثل ما قال أحمد: الذي يترك السنن الرواتب وتركها مكروه (الذي يترك السنن الرواتب رجل سوء). فشدد في هذه الكلمة لبعض الناس لعلمه أنه ربما إذا ترك هذه النوافل السنن الرواتب ربما ترك الفرائض.

فبعض الناس لما تعلمه من حاله قد تشدد عليه في مسألة، لكن لا يكون الحكم كليًّا. وهذا معنى قول سفيان بن عيينة: (التشديد أو الاحتياط كل يحسنه، وإنما الفقه عندنا الرخصة من الثقة) نقلها أبو طاهر القيسراني في أول كتاب [السماع] لما أراد أن ينتصر لمسألة السماع وأنها جائزة.

✍"**مسألة: إذا استفتى العامي واحدًا، فالأشهر يلزمه بالتزامه**".

يقول المصنف: (**مسألة**) هذه المسألة تكلم عن قضية استفتاء العامي لأكثر من شخص. مر معنا أن المستفتي إما أن يسأل شخصًا، وإما أن يسأل أشخاصًا، وأنه إذا سأل شخصًا واحدًا فقط ولم يسأل غيره جاز له أن يسال الفاضل، وجاز له أن يسأل المفضول.

نحن نتكلم الآن إذا سأل شخصًا هل يلزمه هذه الفتوى، أم يسأل غيره؟

قبل أن أذكر كلام المصنف يجب أن نقسم تقسيمًا مهمًّا لهذه المسألة لتتضح. نقول: **أن هذه المسألة لها حالتان:**

- **الحالة الأولى: أن يستفتي العاميُّ مفتيًا ثم يعمل بالفتوى.**

ففي هذه الحالة حُكِي الاتفاق بين أهل العلم عليها، وأنه ليس له الرجوع إلى فتوى غيره. بعض الناس يبدأ في مسألة في بيعٍ وشراء فيستفتي من يثق في ديانته فاضلًا أو مفضولًا، ثم يعمل بها في إبطال عقدٍ أو تصحيحه، أو غير ذلك من الأمور المتعلقة، أو إعادة عبادةٍ ونحو ذلك. ثم بعد ذلك يسأل غيره، فهل يقول: إنني أبطلتك العبادة وقضيتها، وأعتبر الزكاة تلك صدقةً من الصدقات، وأعتبر ذلك النذر كذا، وكذا، وكذا؟

نقول: لا، ما دام قد عمل بها فإنها تلزمه، وإن سأل غيره لا يرجع في فتوى الثاني. هذا باتفاق، ممن حكى الاتفاق جماعة منهم ابن الحاجب، والصفي الهندي، والمرداوي، وغيرهم.

– **الحالة الثانية**: **إذا لم يعمل المستفتي بالفتوى، فهل يلزمه العمل مباشرةً، أم يجوز له أن يسأل غيره؟**

هذه المسألة هي التي قصدها المصنف، وهي التي فيها الخلاف، وفيها قولان:

• **القول الأول**: قال المصنف: (**الأشهر يلزمه بالتزامه**) وهذا هو الصحيح في المذهب كما قال المرداوي: إن لم يعمل بها. بيَّن محل الخلاف (**إن لم يعمل بها**، **فالصحيح من المذهب أنه يلزمه بالتزامه**) وهذا الذي عليه أكثر أصحاب أحمد.

• **وهناك رواية أخرى مقابلة لها**: أنه لا يلزمه بل يجوز له ذلك. ونقلها في [الإنصاف] عن بعض أصحاب أحمد.

✍"**مسألة**: **للمفتي رد الفتوى وفي البلد غيرُه أهل لها شرعًا**".

هذه المسألة متعلقة بمسألة امتناع المفتي من الفتوى. **امتناع المفتي من الفتوى له حالتان**: أوردهما المصنف:

– **الحالة الأولى**: إذا كان في البلد غيره ممن هو أهلٌ للفتوى، سواء كان أعلم منه، أو مثله، أو دونه.

– **والحالة الثانية**: إذا لم يكن في البلد أحد.

بدأ بالحالة الأولى وهو إذا كان في البلد غيره ممن هو أهلٌ لها شرعًا.

أي يقوم مقامه في تلك الفتوى، ويقضي عنه ما وجب عليه من تعليم العلم؛ لأن تعليم العلم واجب، فإن طلب العلم واجب، وتعليمه كذلك يكون واجبًا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وذكر المصنف أنه له ذلك. وهذه المسألة فيها روايتين عن مذهب أحمد، الصحيح ما جزم به المصنف، وهو الذي عليه جماهير الأصحاب: أنه يجوز له أن يرد الفتوى.

ومما قيل: إن أحمد قد قال بذلك، **فقد نقل أبو داود في [مسائله] أنه قال**: (قلت لأحمد: الرجل إذا سئل عن المسألة فهل له أن يدل على إنسانٍ آخر يسأله أم لا؟ فقال الإمام أحمد: إذا كان الذي أرشد إليه يتبع ويفتي بالسنة)؛ يعني بشرط أن يكون متأهلًا فهو يتبع ويفتي بالسنة.

قال: (فقيل لأحمد: إنه يريد الاتباع، ولكن ليس كل قوله مصيب، قد يكون مفضولًا، فقال أحمد: ومن يصيب في كل شيء؟! فقيل له: يفتي برأي مالك؟ فقال: لا تتقلد من مثل هذا بشيء).

قوله: (لا تتقلد من مثل هذا بشيء) ليس ذمًّا لمذهب مالك كما قال ابن مفلح، وإنما معناه هو حديثٌ خاصٌّ لأبي داود وأصحابه أنكم لا تقلدون أحدًا –وقد يأتي الإشارة لها ربما–.

إذن قوله: (**وللمفتي رد الفتوى**) هذا هو مشهور الإمام أحمد، وقد نص عليه في أكثر من مسألة.

فيها رواية ألمح لها، لكن من أشهر من شهر عنه هذا القول الحليمي صاحب [المنهاج] من الشافعية فإنه قال: (ليس له أن يرد ولو كان في ذلك أحد في البلد غيره).

– **الحالة الثانية**: قال المصنف.

✍ "وإلا لَزِمَه".

(**وإلا لزمه**)؛ أي وإن لم يكن في البلد مفتي آخر يستطيع أن يفتي الناس وهو متأهلٌ للفتوى، ولو كان مفضولًا لزمه؛ لأنه مما لا يتم الواجب إلا به، فيكون واجبًا.

قال: (**ذكره أبو الخطاب وابن عقيل**)؛ أي أنهما ذكرا هذا القول، وبعضهم أنه قطع به الناس بعدهم؛ يعني الناس قلدوا ابن عقيل، وقبله أبو الخطاب، وأنتم تعلمون أن أبا الخطاب بالذات كلامه في الأصول كثير من الحنابلة يحاكيه ويقلده فيه، ومن أكثر من قلده أيضًا الموفق، الموفق ينقل عن أبي الخطاب كثيرًا جدًّا، نقل عنه كثير جدًّا، واستفاد منه.

وذكرت في أول الكلام: أن الذين عليهم الاعتماد في مذهب أحمد في الأصول تقريبًا خمسة أو نحوهم.

✍ "ولا يلزم جواب ما لم يقع".

هذه المسألة من المسائل المهمة وهي مسألة (جواب ما لم يقع):

في المسألة السابقة: ذكر بعض المتأخرين أنهم لما قالوا: أنه يجوز الإحالة. قالوا: من باب أولى أنه إذا خشي من الإجابة فتنة إما على نفسه أو على غيره؛ ولذلك قال الخلوتي في [حاشيته على المنتهى] لما ذكر هذه المسألة صاحب [المنتهى] قال: (وكذا لو خاف من غائلة الفتوى) فبعض الناس قد يفتي لأمرٍ معين يرى فتنة قريبة أو بعيدة أمرًا معينًا فيمتنع من الفتوى بأي طريق، فقد يحيل إلى غيره، أو يمتنع بعدم الإجابة ونحو ذلك.

المسألة التي بعدها التي قرأها القارئ –جزاه الله خيرًا–، وهو قول المصنف: (**ولا يلزم جواب ما لم يقع**) هذه المسألة من المسائل المهمة جدًّا، وقد جاء فيها كثير من الآثار عن السلف –رضوان الله عليهم–، وجمعها ابن القيم في [إعلام الموقعين]، وقد جاء عن أحمد الكثير من المسائل، من ذلك نقلها ابن مفلح تقريبًا أربع أو خمس مسائل، مثلًا من ذلك: (أن المهنى سأل الإمام أحمد عن مسألة فغضب أحمد أشد الغضب، ثم قال: خذ ويحك فيما تنتفع به، وإياك وهذه المسائل المحدثة، وخذ فيما فيه حديث)، (وسئل عن مسألة فقال أحمد: ليت أنَّا نحسن ما فيه الأثر فقط) وقد جاء عن السلف النهي كثيرًا عن سؤال مسائل: أرأيت، أرأيت.

ومذهب الإمام أحمد المنصوص عنه والمجزوم به. المنصوص عنه؛ أي عن أحمد، والمجزوم به في كتب أصحاب أحمد المتقدمين والمتأخرين مثل صاحب [الإنصاف]، و[المنتهى]، وغيرهم: أنه لا يلزم الجواب عما لم يقع.

والجواب عما لم يقع يقولون: هو درجات:

– بعضه جائزٌ.

- وبعضه مكروهٌ.

- وبعضه محرم.

فأما المحرم فهو المقصود به التعنت، والسؤال عن دقائق المسائل، مثل: (أن رجلًا سأل أحمد عن يأجوج ومأجوج أهم مسلمون أم ليسوا بمسلمين؟ فقال الإمام أحمد: هل أحكمت العلم كله؟ إذا أحكمت العلم كله اسأل عن هذه المسائل) أو نحو مما قال أحمد. هذه المسألة الأولى.

الحالة الثانية: متى يكره؟ قالوا -وهذا نص على الكراهة ابن هبيرة-: أنه يُكره إذا كانت المسألة لا تعني الشخص، أو كانت المسألة لم تقع بالكلية. فنص ابن هبيرة أن المراد حينئذٍ بها الكراهة، وأما إذا كانت من باب التعنت، أو ما لا يتصور وقوعه فإنها حرام؛ لأنها تكون مسائل فرضية.

الأمر الثالث: التي تكون جائزةً، قالوا: إذا كانت من باب التعلم مثل كد الذهن لمعرفة القاعدة، وقد يكون هذا المتعلم هو المفتي أو المجتهد أو العالم لكي ينظر لوازم هذه القاعدة أو المناط أهو بصحيحٌ أم ليس بصحيح، وقد يكون للمتعلم لكي يعرف التفاريع المخرجة على هذا المناط أو على هذا الأصل الكلي.

وهذه المسألة كما ذكرت لكم أن تفصيل ابن القيم قريب مما ذكرته، وإنما ذكرته يعني مجموع كلام العلماء ومنهم أصحاب الإمام أحمد.

✍**"وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه".**

قول المصنف: (**وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه**)؛ أي لا يلزمه الإجابة.

ما معنى لا يحتمله؟

قوله: (**لا يحتمله السائل ولا ينفعه**) لا يحتمله أي لا يحتمله عقلًا فإن بعض الناس لا يحتمل عقل بعض الأحكام، وبعض الأخبار.

- وقد جاء أن علي -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كما في مقدمة [صحيح مسلم] أنه قال: **"ما أنت بمحدثٍ أقوامًا حديث لا تدركه عقولهم إلا أصبحوا له مكذبين"**.

- وجاء عن ابن مسعود أنه قال: **"يكون لهم فتنة"**.

فبعض الناس عقله لا يحتمل ذلك، إما لأمرٍ أو لآخر قد يكون لجهله، وقد يكون لعلمه ببعض الأشياء؛ ولذلك بذل العلم لبعض الناس وإن زعم أنه متعلم ببعض الأمور تكون فتنة له فلا تخبره به.

على سبيل المثال: الخلاف كما ذكر أبو عمرو بن الصلاح: لا يُذْكَر لبعض الناس الذين يبحثون عن الرخص، فلا تقل: المسألة اختلف فيها، فإن فيها قولٌ، فإن بعض الناس تبحث عن الرخص، فإذا علم بالرخصة تبعها، فلا يخبر بالخلاف أحيانًا، بل يجزم به؛ ولذلك قال أبو عمرو بن الصلاح في كتابه في [آداب المفتي]: (الأصل أن الفتوى لا يكون فيها خلاف)، فحينئذٍ لا يحتمل السائل معرفة الخلاف.

أيضًا بعض المغيبات كما نقلت عن علي وابن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُما-.

قوله: (**ولا ينفعه**)؛ أي المسألة التي لا تنفعه مما لا يزيده فقهًا ولا علمًا وتكون لغيره؛ لأنه ربما يستصعب العلم، وربما يكون ذلك سببًا في بعض الحرج عليه.

قول المصنف: (**وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه**) عطفها على الجملة السابقة وهي قوله: (**ولا يلزم**) فظاهر كلامه أنه لا يلزم، وعدم اللزوم معناه أنه جائز.

وفي المذهب قولان في المذهب نقل القولين صاحب [الإنصاف]:

- القول الأول: أن ما لا يحتمله السائل ولا ينتفع به يستحب إعلامه به، يستحب.
- والوجه الثاني: أنه يكره. من باب الكراهية فقط.

قال صاحب [الإنصاف]: (وهو ظاهر كلام أحمد) **أنا أقول**: وهو ظاهر السنة كذلك، وهو ظاهر السنة أنه لا يستحب، بل يكره وخاصةً ما لا يحتمله، أما ما لا ينتفع به، فقد أحيانًا ينقله على غير وجهه، فكذلك الأفضل ألا يُخبر به.

"مسألة: قال ابن عقيل: لا يجوز أن يُكْبِر المفتي خطَّه".

هذه مسألة متعلقة بأدب المفتي ناسب أن يذكرها المصنف في ختام الباب، فقال: (**قال ابن عقيل**) ابن عقيل هذا له كتاب اسمه [المنثور] مفقود ذكر فيه فصلًا في أحكام الفتوى، ومما ذكر فيه هذه المسألة، قال: (**لا يجوز أن يكبر المفتي خطه**) قديمًا كانت الفتوى ترسل في رقاع؛ يعني في ورقة يكتبها المستفتي، وكان الورق من أغلى ما يكون، وأنتم تعلمون أنهم قديمًا كانوا يمحون الحبر ليكتبوا فيه مرةً أخرى، وأن بعض أهل العلم كان قد ورث مالًا فبذل هذا المال في ورقٍ يستكتب وينتسخ فيه العلم، فالورق قديمًا كان يأخذ حيزًا كبيرًا جدًا.

ولكن أنا سأشرح المسألة فيما يتعلق بها قديمًا، وبما يناسبها من حيث المناط في وقتنا:

فابن عقيل نقل عنه المصنف أنه لا يجوز (**يحرم أن يكبر المفتي خطه**) يعني يكتب بخطٍّ كبير على الفتوى.

السبب: لأن فيها إتلافًا للورق والمال من غير حاجة، فإنه لا يحتاج إليه، وينبني على ذلك أنهم يقولون: لا يسترسل في كتابة ما لا حاجة له؛ ولذلك إذا نظرت، فائدة هذه الفتوى أنك إذا نظرت في فتاوى بعض العلماء المتقدمين وخاصةً قبل القرن السادس أو السابع، قبل السبعمئة تقريبًا أو الستمئة تجد أن فتاويهم قصيرة لا تكاد تتجاوز سطرين أو ثلاثة، وأن هذه الفتاوى الطويلة إنما جاءت بعد ذلك في القرن الثامن ربما التاسع أصبح الإسهاب في إجابات الفتاوى يظهر ذلك في الفتاوى المطبوعة تلك القرون. هذا ما يتعلق به.

ما يتعلق بزماننا هذا نقول: إن هذه التي ذكرها المصنف بنيت على قاعدة ومناط وهو أنه لا يجوز جعل المستفتي يخسر مالًا لأجل الفتوى من غير حاجة، وبناءً على ذلك فإن خسر مالًا في اتصالٍ بالهاتف فاختصر عليه بالإجابة، وخاصةً إذا كان المستفتي يتصل من خارج المملكة مؤنتها غالية جدًّا.

الأمر الثاني: إذا كانت الفتوى تحتاج منه وقت فلا تتعبه في الترداد ذهابًا وعودة، فأنتم تعلمون أنه بطبيعة الحياة في هذا الوقت أن الترداد يجعل المرء يخسر وقتًا ربما استأذن، ربما ترك، وأغلب نظام الشركات الآن، وأغلب الناس نظام الشركات يعاملك خرجت بالساعة يخصم عنك بالساعة، فكثير من الشباب يذهب لكي يراجع المفتي ربما إذا استلزم حضوره أنه يجعله يخسر مالًا. **فالمقصود من هذه القاعدة** لا تجعل الشخص يبذل مالًا من غير حاجة. فهذا هو مرادهم ومناطهم، ويمكنك أن تخرج عليه أو على هذا المعنى الشيء الكثير.

"قال: ولا يجوز إطلاق الفتيا في اسم مشترك إجماعًا".

قوله: (**قال**) أي ابن عقيل، **لكن الفائدة**: **الفرق بين هذا القول والقول السابق**: أن القول السابق في كتاب [المنثور]، والقول الثاني قاله في كتابه [الفنون]، ولم يقله في [المنثور].

قال: (**ولا يجوز إطلاق الفتيا في اسمٍ مشتركٍ إجماعًا**) بل الواجب على المفتي أن يعني يجعل الفتوى واضحةً بيِّنة ولا يجعلها مشتركة، وذكروا في ذلك طرائف أوردها من باب ذكر أهل العلم لها.

مما ذكر هذه الطريقة صاحب [الكشاف] فقال: (لو سئل المفتي هل له أن يأكل بعد طلوع الفجر أم لا؟) تعلمون أن الفجر نوعان، (فلا بد أن يقول: يجوز بعد الفجر الأول لا الثاني).

قال: (ومسألة أبو حنيفة مع أبي يوسف وأبي الطيب معلومة).

هذه قصة أبي حنيفة: يذكر أن أبا حنيفة أرسل شخصًا يسأل أبا يوسف تلميذه عن شخصٍ دفع ثوبه إلى قصَّار، فقصره ثم جحده، هل لهذا القصار العامل أجرةٌ إذا عاد وسلمه لربه أم لا؟ يعني رجع عن جحوده فسلمه. وقال أبو حنيفة للسائل: إن قال أبو يوسف: نعم، فقل له: أخطأت، وإن قال: لا، لا يأثم، فقل له أخطأت. فذهب هذا الرجل لأبي يوسف، فقال أبو يوسف: إن كان قد قصره قبل جحوده فلا، وإن كان قصره بعد جحوده فنعم؛ لأنه يكون قد قصره لنفسه، فحينئذٍ لا تكون له أجرة.

وقصة أبي الطيب التي ذكروها أيضًا أخرى: فقد جاء أن أبا الطيب الطبري وهو مشهور صاحب [التعليقة] نُشر الآن إن شاء الله تخرج كتابة [التعليقة]، وكتاب [التعليقة] قلت أكثر من مرة ينقل منه القاضي، وأبو الخطاب، والقاضي صرح باسمه في [التعليقة]، وأبو الخطاب صرح باسمه في [الانتصار] فلعله إن شاء الله إذا طُبع الآن قريبًا يعني نرى إن شاء الله خيرًا كثيرًا، وهو من كبار فقهاء المسلمين أبو الطيب الطبري الشافعي.

ذكروا أن أبا الطيب اختبر بعض طلابه في رجلٍ باع رطل تمرٍ برطل تمرٍ فقال بعضهم: جائز. فقال: أخطأت، وقال بعضهم الآخر: غير جائزٍ بل هو ممنوع، فقال: أخطأت، فخجلوا جميعًا، قال: إن تساويا كيلًا جاز.

ما معنى كلامه؟

الرطل أحيانًا يعامل بالوزن، وأحيانًا يعامل بالكيل، فكلمة رطل مشتركة بين الكيل والوزن، فيجب على المفتي أن يعلم المعيار، والمعيار في الربويات إنما هو الكيل.

بذلك نكون أنهينا بحمد الله -عَزَّ وَجَل- مباحث الاجتهاد والتقليد، أسأل الله -عَزَّ وَجَل- التوفيق والسداد والإعانة للجميع، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

يكون باقي لنا بإذن الله -عَزَّ وَجَل- درسان، يعني ممكن درس، لكن نجعلها درسين أفضل للصوت وللجهد في مسألة الترجيح بين الأدلة إذا تعارضت، إذا قيل بتعارضها، وإن شاء الله سيأتي إن شاء الله الكلام عنها في الدرس القادم والذي بعده.

ثم إن شاء الله -عَزَّ وَجَل- نبهوني الإخوة جزاهم الله خير أنه سيرسل رابط بإذن الله -عَزَّ وَجَل- هذا الرابط يكون فيه صفحة أظن كل من حضر الدروس كلها، أو نصف الدروس فما زاد، نحن أربعة وأربعين درس تقريبًا أظن، يعني اثنا عشر درس فما زاد يكتب اسمه عند الإخوان الاسم الذي يريده يعني على حسب اسمه، والحضور سواءً كان حضوره بجسده أو حضوره بالسماع أيضًا، الإخوان قالوا أيضًا من يحضر معنا فيه بالسماع كذلك فإنه يكتب اسمه، وإن شاء الله -عَزَّ وَجَل-، ويكتب هل حضرت أم لا، حضورًا أم سماعًا يكون أجود، وإن شاء الله يترتب الشهادة والإجازة بإذن الله -عَزَّ وَجَل- في الدرس بعد القادم.

الأسئلة

س/ يعني هذا مسألة يقول: في حي يصلون فيه الجمعة هل يجوز ذلك أم لا؟

ج/ المُفْتَى به أنه لا يجوز صلاة الجمعة الثانية في البلد إلا بإذن الإمام، وأما الجمعة الأولى لو كانت القرية ليس فيها إلا جمعة واحدة فلا يشترط فيها إذن الإمام، وأما إذا كان فيها أكثر من جمعة فلا بد من الإذن، فالأصل أنه لا يجوز التجميع، فتكون الصلاة باطلة، ربما هذه الأيام أنا لا أعرف ما هو نظام الوزارة يتساهلون، فلعله يتأكد الأخ هل يتساهلون في هذا المصلى الذي عنده أو لا عن طريق الوزارة.

س/ هذا يتعلق بالدرس يقول: كثير من المسائل في هذا الوقت عُرْف الناس أن فيها خلاف، فهل يكون العامي قد سأل أكثر من عالم؟

ج/ لا، معرفة الخلاف ليس كسؤال العالم، لا، لا، فرق، سؤال العالم أن يكون قد سأل شخصًا بعينه، فيذكر له مسألته فيجيبه، ثم يسأل آخر كذلك، الذي يلحق بها من وجهٍ وأنا لا أرى ذلك فيما لو قرأ الفتاوى هذه التي تأتي عن طريق النت هل تكون بمثابة الفتوى له أم لا؟ أنا في نفسي شيء؛ لأن العلماء يقولون: إن بعض الفقهاء لا يجوز لهم الفتوى، فكيف بالعامي أن ينقل الفتوى؟! وخاصةً أن بعضًا من الناس لا يعرف المفتين الذين ينقل فتواهم.

أنا أذكر أن رجلًا سألني مسألة مرة في مسألةٍ يعني صدر فيها قرار مجمع الفقه، قديمة، يعني المسألة قديمة من أكثر من عشر سنوات، فقلت له: أن هذا لا يجوز، ولا أعلم أحدًا يقول بجوازه. طبعًا هي مسألة حادثة وليست قديمة، قال: وجدت من يفتي بالجواز، فيها خلاف وسأذهب له، فقلت له: من المفتي؟ قال: ما أدري، قلت: ابحث.

فبحث ووجد اسمًا –نسيته الآن– فكان أمامي النت وليس دائمًا لكن كان أمامي في ذلك الوقت، لما فتحت وجدت أن هذا الرجل الذي أخذ بفتواه ورأى أنه من الخلاف السائغ ليس من أهل السنة، بل إن الطائفة التي ينتسب إليها يذمونه، ويرون أنه ليس من أهل العلم في طائفته.

فالآن قضية النقل من النت هذا مشكلة، فيتكلم من ليس بأهلٍ، ومن ليس معتقدًا اعتقادًا صحيحًا، بل هو من أهل البدع وينسب لهذه الأمور.

س/ يقول: ما مراتب من كان أهل للفتوى؟ ومتى يعرف طالب العلم أنه صار أهلًا لذلك؟

ج/ يعني هذه باختصار شديد المراتب اختلف بعضهم أوصلها ثلاثين، وبعضهم سبع، والحقيقة أن هذا التقسم نسبي ليس دقيق، لكن عمومًا يدلنا على اختلاف الناس باعتبار الأوصاف، ابن كمال باشا له كتاب في الطبقات، هذا الذي له كتاب الحنفي المرجاني الذي له كتاب في الرؤية رؤية الهلال، ذكر في آخر كلامه كلام الطبقات، ابن حمدان صاحب [الإنصاف]، مجموعة، النووي.

ولكن على العموم، كيف يعرف الشخص ذلك؟

بعلامات:

- أولها بعلمه، ويعرف العلم بأشياء أولها المحفوظ. فلا بد من الحفظ، وهذه مر معنا لا بد من حفظ إما القرآن كاملًا، أو الكلام الذي تكلمنا فيه قضية هل يكفي جزء منه أم لا؟ كذلك الحديث لا يمكن أن يكون شخص مفتي إلا حفظه عنده. هذا الأمر الأول.

- الأمر الثاني: أن من خصائص هذا الدين –وانتبهوا لهذه المسألة– أنه يؤخذ عن أهله كما قال أحمد، وقبل أحمد بن المبارك: (الإسناد من الدين، فإن قيل عمَّن بقي)

مجرد أن الشخص يجلس في غرفة ويغلق على نفسه ويحفظ كتب لا يكون عالمًا يجوز استفتاؤه ولا تقبل فتواه، بل لا بد أن يكون قد أخذ العلم عن أهله، لا يلزم أن يكون جلس بطريقةٍ معينة، ولكن الأخذ عن أهل العلم كثير؛ ولذلك قال الحديث الذي عند ابن ماجه «تَسْمَعُون وَيُسْمَع مِنْكُم» تسمعون الحديث وتسمعون الفقه كذلك؛ ولذلك (الإسناد من الدين، فإن قيل عمن بقي) وكثير من الإخوان فترة من الفترات كانوا يقرؤون من الكتب ويأتون بفتاوى أغرب من الغرائب، يفهم الكلام على غير وجهه، وهذا مشكل. هذا المعيار الثاني.

- المعيار الثالث الذي ذكره أهل العلم: وهو أن المرء يثني عليه من أهل العلم، وذكرت كلام مالك –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: (ما أفتيت حتى شهد لي سبعون معممًا) نقول: من أهل العلم لا جميع أهل العلم.

- كذلك ما يعرف به الناس –سبحان الله!– العلم يظهر، ما في بطائن القلوب يظهر، لا يمكن أن يكون الشخص عنده علم ولا يظهر، حافظ القرآن يظهر في لسانه في نطقه، أحيانًا يعني أسمع أناسًا لا أعرف وجوههم،

مجرد كلامه معي بالتليفون أقول: أنت حافظ لكتاب الله يقول: نعم. طريقة مخارج الحروف عنده غريبة، صاحب القرآن يتغير حتى مخرج الحرف عنده أو كثير منهم، لا أقول: كل؛ حتى لا يكون شرطًا.

إذن المقصود أن من كان عنده علم لا بد أن يظهر.

في لحن القول، لحن القول يعرف السيئ والحسن، من الحسن ومن السيئ يُعْرَف، فلا يمكن كما يدعي بعض الطرقية وبعض الملامية أن شخص يكون عنده من الأقطاب، ومن الأبدال ولا يعرفه أحد هذا لا يمكن، الدين ظاهر، وأصحاب الدين ظاهرين، وهذا الحديث استدل به من قال في مسألتنا أن الاجتهاد لا بد أن يكون قائمًا في كل عصر، فلا بد أن يكون الدين ظاهر، وأهل العلم ظاهرين ويعرفون، لكن قد يعرفوا شهرةً زائدة، وقد يعرف في دائرته، فهذه أيضًا تعرف. من الأمور التي ذكرناها نقلت لكم كلام صاحب [الإنصاف].

س/ يقول: هذا رجل عليه دين وأراد أهله أن يتصدقوا عنه بذبح عجل، فهل يقبل منهم ما ذبحوه صدقة عنه؟

ج/ جزاهم الله خير، ما دام المال من مالهم فجزاهم الله خير، وأما ماله هو فلا يجوز؛ لأن الشخص من حين يموت ينتقل ملك ماله قهرًا إلى الورثة ما أصبح مالًا له، إلا الثلث تصدق الله -عَزَّ وَجَلَ- عليه به فقط، وما عدا ذلك فإنه يعني من مالهم جزاهم الله خير، ولا في أي إشكال، يحجون، يعتمرون، يتصدقون كله جائز.

س/ يقول: قول المصنف: (إن معنى التقليد هو قبول قول الغير من غير حجة) هل يفهم منه أن من عرف جملةً كبيرةً من فقهه ومسائله بأدلتها هل يكون مجتهدًا أم ماذا؟

ج/ لا لا يا شيخ، ما قال ذلك، الذي عرفها هو قد يكون مقلدًا لأنه قبل قول غيره إما مذهبًا أو عالمًا من غير حجة، فالتقليد قد يكون قول مدرسة، وقد يكون قول شخص، كله تقليد.

لكن ما الفرق بين تقليد الشخص وبين المدرسة؟

المدرسة هي التمذهب بالمذاهب الأربعة، وقد قيل: إنه لا يجوز الخروج عنها. جزم به أبو عمرو بن الصلاح، ابن رجب، وحكى بعض المتأخرين كالنفراوي الإجماع عليها.

الفرق بين المدرسة أنك أحيانًا لا تأخذ كل المسائل من شخصٍ وإنما تأخذها من كتب، فتعرف هذه المدرسة عن طريق كتبها، تأخذ من الكتاب الفلاني والفلاني، فيكون من مدرسةٍ لكن ينطلقوا من أصلٍ واحد.

أما تقليد الشخص فهو المستفتى، فهذا الذي يؤخذ برأيه مطلقًا، فأحيانًا قد يكون المقلد لشخصٍ مستفتيًا، وقد يكون المقلد لمدرسةٍ فيسمى متمذهب. فهذا متمذهب لأنه عنده بعض الآلة، العامي الذي لا يستطيع النظر في الأدلة مطلقًا هذا ليس له مذهب، وإن كان له مذهب فلا يلزمه التمذهب، أما الذي عنده قدرة في النظر فإنه يتمذهب ويكون مقلدًا للمذهب أو مقلدًا للشخص.

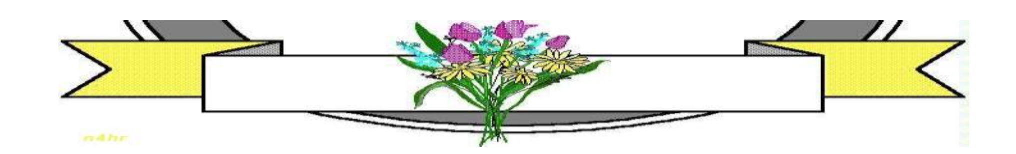
وقلت لكم: إن التمذهب مبني على مسألة تقليد الميت، بناها الشيخ تقي الدين على تقليد الميت وهو كما قال.

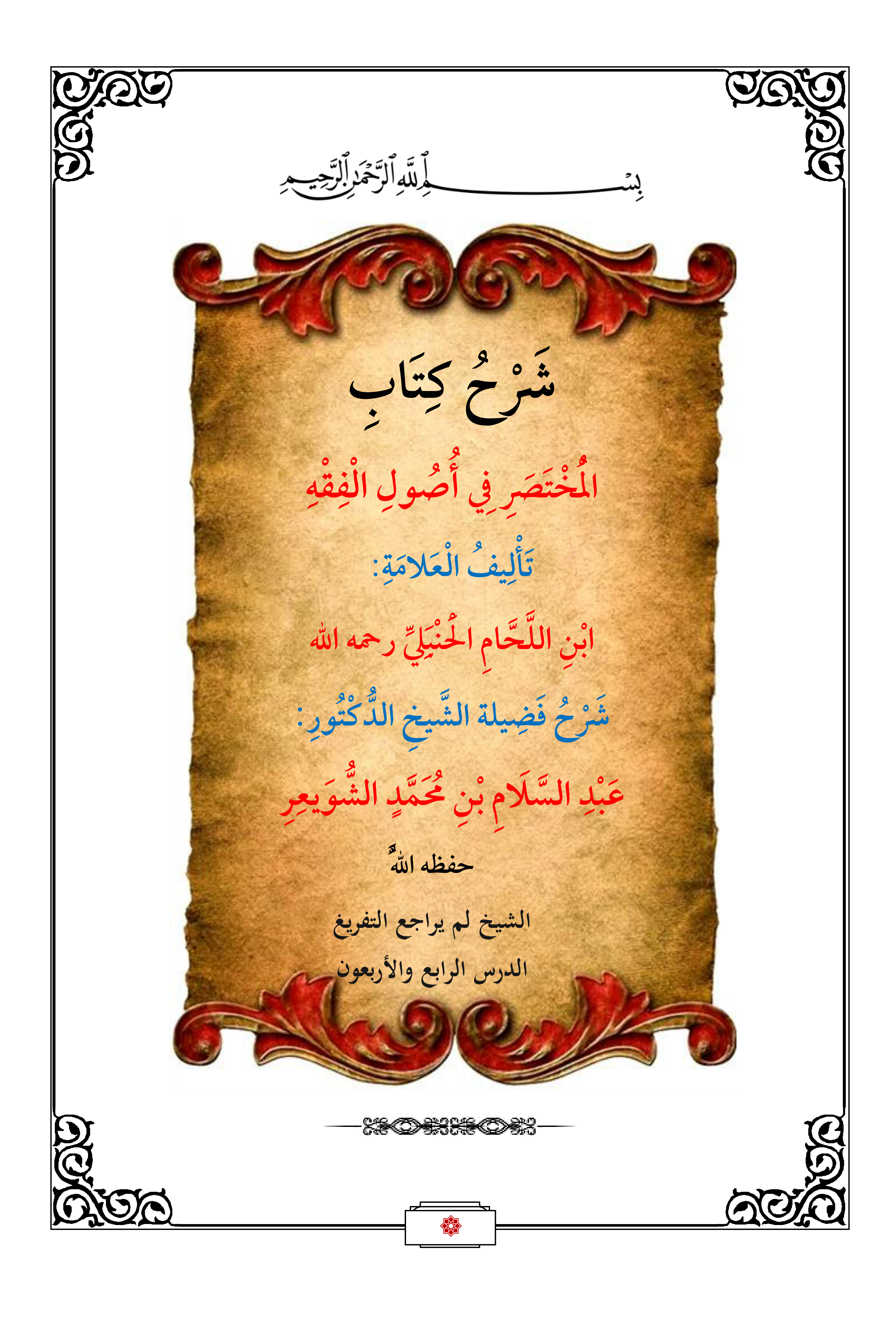
س/ يقول: هل البعض إذا علم أن في المسألة خلافًا أخذ بأي قول واحتج بالخلاف؟

ج/ هذا اللي هو مسألة من تتبع الرخص فقد تزندق، أو من تتبع الرخص فقد اجتمع فيه الشر كله. الأولى قالها أظن الأوزاعي، والثانية مالك أو العكس. وهذا بالإجماع لا يجوز، ولذلك أحيانًا إخبار الناس بالخلاف فتنة لهم.

س/ يقول: هل يوجد مجتهدون في زماننا أم أن رتبة الاجتهاد نادرة؟

ج/ رتبة الاجتهاد المطلق نادرة، وقلت لكم أن ابن حماد................





بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحُنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الرابع والأربعون

القارئ:

بسم الله، والْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَأصحابِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"والترجيح".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما تحدث عن الأدلة أعقب بعد ذلك الحديث عن الاجتهاد، وما يتبع الاجتهاد وهو التقليد، ثم إنه بعدما أنهى الحديث عن الاجتهاد وأحكامه شرع في الحديث عن الترجيح بين الأدلة.

والسبب في إيراده الترجيح بعد الاجتهاد أن أهل العلم -رَحِمَهم الله تَعَالَى- يقولون: "إن الترجيح شرط الاجتهاد، فمن لم يكُن عارفًا بترتيب الأدلة ولا بقواعد الترجيح بينها، فإنه لا يكون قد توفر فيه شرط الاجتهاد -كما تقدم معنا- فهو شرطٌ للاجتهاد".

ولكن العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- ذكروا نكتةً في سبب تأخير ذكرهم الترجيح عن الاجتهاد مع أنه شرطه، والأولى أن يتقدم عليه. قالوا: لأن هذا الترجيح بين الأدلة سببه التعارض في ذهن المجتهد، وليس التعارض الحقيقي، فإن الأدلة الشرعية إذا كانت صحيحةً فلا تعارض بينها -كما سيأتي معنا قبل قليل-، وإنما هو في ذهن المجتهد، فلا يقع ذلك التعارض إلا في ذهن المجتهد، فناسب أن يؤخَّر لأن هذا الترجيح في الحقيقة ليس بين الأدلة، وإنما لما ظهر للمجتهد من فهم الأدلة.

وأهل العلم -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يتكلمون عن الترجيح بين أمرين:

- الترجيح بين الأدلة.
- الترجيح بين الأقوال.

فأما الترجيح بين الأدلة فهو المراد هنا في مبحثنا هذا الذي يورد بعد الاجتهاد.

وأما الترجيح بين الأقوال فهو في الحقيقة إنما يكون من العوام، ولا يكون من المجتهدين، فليس للمجتهد أن يرجِّح بين القولين لذاتهما، وإنما يُرَجِّح بين القولين باعتبار دليلهما؛ ولذا عِيبَ على مَن رجح بين المذاهب، فإن المذاهب لا ترجيح بينها، وإنما الترجيح بين الأدلة، وسيأتي الإشارة لذلك بعد قليل.

إذن نستفيد من هذا الأمر القاعدة المشهورة التي أوردها جماعة من أهل العلم، ومن أولهم: أبي محمد بن أبي زيد القيرواني، وأبو الخطاب، ثم الغزالي أنهم قالوا: "إن فرض المجتهد الترجيح بين الأدلة، وفرض من سواه –وهو العامي أو المقلد– الترجيح بين المجتهدين". ومر معنا في الدرس الماضي كيف يكون الترجيح بين المجتهدين.

❑ **المسألة الأخيرة عندنا في مسألة الترجيح وهي:** أن الترجيح لا بد أن يكون في درجته، وذلك أن الواجب عند وجود دليلين متعارضين أن يصُار إلى الناسخ منهم دون المنسوخ إذا دل الدليل على النسخ، فحينئذٍ يكون الحكم الثاني ملغيًّا، ثم بعد ذلك يصار إلى الحكم بالجمع بينهما إن أمكن؛ ولذلك كل ما أمكن الجمع بين الأدلة، فإنه لا يصار إلى الترجيح بينها، وأكثر أهل العلم جمعًا بين الأدلة وتقليلًا أو منعًا من الترجيح بينها هم فقهاء أهل الحديث؛ ولذا تجد أن أصحاب الإمام أحمد أقل ما يكون عندهم الترجيح بين الأدلة، وإنما الجمع بين الأدلة، وغالب الترجيح إنما هو من باب الإعلال للحديث، فيُحكم بحديثٍ ظاهره الصحة بنكارة ونحوها، وسيأتي الإشارة لذلك بعد قليل.

فالمقصود: أن طريقة فقهاء الحديث التوسع جدًّا في قضية الجمع، وفي المقابل الإقلال جدًّا من قضية الترجيح بين الأدلة، وكلما كان المرء مرجِّحًا أو يتوسع في الترجيح بين الأدلة، كلما كان ذلك يدل على أنه ترك إعمال بعض الأدلة، وخاصةً إذا كانت الأدلة أدلةً نقلية.

أقول هذا لمَ؟

لأن بعضًا من أهل العلم وهو ما نقله أبو الوليد بن رشد ذكر: أن بعضًا من الأصوليين، وبعضًا من الفقهاء من تطبيقاتهم كانوا يقدمون الترجيح على الجمع، يقولون: "إن الترجيح بين الأدلة مقدمٌ على الجمع". أورد كلام أبي الوليد بن رشد الطوفي وقال: "وإن نقله عن بعض الفقهاء والأصوليين، إلا أن الصواب الذي لا محيد عنه أن الجمع بين الأدلة يكون مقدمً في الرتبة على الترجيح بينها فيجب ذلك".

إذن أنا قصدي من هذه النقطة: أن نعلم أنه يجب أن نقول: لا يصار إلى الترجيح إلا إذا لم يمكن الجمع، وما نُقِل عن بعض الفقهاء كما نقله أبو الوليد بن رشد فهو قد يكون خطأً أو يكون يعني عدم دقةٍ في القدرة على الجمع بين الأدلة، أو نحو ذلك من التوجيهات.

❈ **أول مسألة أوردها المصنف وهو تعريف الترجيح والرجحان، فبدأ بتعريف الترجيح**، فقال:

"تقديم أحد طريقي الحكم لاختصاصه بقوة في الدلالة".

قوله: (**تقديم**)؛ أي أن الطريقين معًا يكونان صالحين لكن يُقدَّم أحدهما على الآخر من باب التقديم.

وقوله: (**أحد طريقي الحكم**) في بعض النسخ (**أحد طرفي الحكم**) والصواب أنها (**طريقي الحكم**)؛ لأن المراد بالطريق هو الدليل الذي يؤدي للحكم، وقد استعمل عبارة (**الطريق**) أبو الخطاب والطوفي والمصنف كذلك، وهي النسخة الصحيحة من هذا الكتاب أنه (**طَرِيقَي الحكم**).

المراد بطريق الحكم قلنا: الدليل الذي يدل على الحكم، فإن الدليل هو الطريق، وليس كل دليلٍ يدخل فيه الترجيح، بل لا بد له من قيدين:

➢ **القيد الأول**: أن يكون الطريق أو الدليل صالحًا بانفراده للدلالة على الحكم، فلو كان الدليل غير صالحٍ للدلالة على الحكم فلا ترجيح به؛ لأنه ليس صالحًا بنفسه فمن أولى لا يرجح غيره عليه، بل يكون مردودًا إذا لم يكن صالحًا. وهذا القيد نبه عليه جماعة منهم أبو الخطاب وغيره.

➢ **القيد الثاني**: أنه لا بد أن يكون طريقا الحكم أن يكونا متعارضين، فلا بد من التعارض بينهما، لا بد من التعارض، فحينئذٍ طريقي الحكم لا بد أن يكونا صالحين للدلالة، وأن يكونا متعارضين لكي يجري فيهما الترجيح، إذ لو لم يكونا متعارضين فلا ترجيح. وهذا واضح.

قوله: (**لاختصاصه**) أي لاختصاص ذلك الطريق المقدَّم على غيره.

(**بقوة في الدلالة**) أي أن الترجيح له والتقديم باعتبار قوةٍ في الدلالة، هذه القوة إما أن تكون من ذات الدليل، أو من أمرٍ خارجٍ عنه، وهذا الذي يكون منه إما أن يكون في لفظه، وإما أن يكون في معناه، وسيتوسع المصنف في ذكر القوة في الدلالة التي يرجح بها، وهو الذي سنأخذه اليوم إن شاء الله والدرس القادم.

✍"**ورجحانُ الدليل عبارة عن كون الظن المستفاد منه أقوى**".

فرَّق المصنف هنا تبعًا للطوفي طبعًا بين الترجيح والرجحان.

وسبب التفريق بينهما ما نبه عليه الطوفي: "أنه لما أهمل بعض الأصوليون أو سَهَا عن التفريق بين الرجحان والترجيح فإنه استعمل أحد اللفظين في محل الآخر، وترتب على ذلك وهمهم في الفرق بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ، فإذا فرقنا بينهما فإن فائدة التفريق بين الرجحان والترجيح ثمرتها استخدام اللفظ استخدامًا صحيحًا في دلالة اللفظ على الرجحان، والدلالة باللفظ على الحكم.

☜ **وبناءً على ذلك** فالترجيح يكون فعلًا من المجتهد، بينما الرجحان يكون صفةً للدليل، إذن الترجيح فعل المجتهد، والرجحان صفةٌ للدليل المقدم.

قول المصنف: (**رجحانُ الدليل**)؛ أي رجحان الدليل على غيره إذا كانا متعارضين.

قال: (**هو عبارة عن كون الظن المستفاد منه**) أي المستفاد من الدليل المرجَّح (**أقوى**)؛ أي أقوى من الدليل المرجَّح عليه الآخر، فيكون هذا هو المرجَّح، وذاك المرجَّح عليه.

وتعبير المصنف بأنه (**كون الظن المستفاد**) يدلنا على مسألة: وهو أن الدليلين المتعارضين لا يصح أن يكونا قطعيين، بل لا بد أن يكونا ظنيين، فالترجيح إنما يجري بين الظنيات، وأما الأدلة القطعية فلا -كما سيأتي معنا بعد قليل-.

وقوله: (**أقوى**) أي باعتبار أن الترجيح باعتبار القوة التي سيأتي تفصيلها وهي القوة في الدلالة.

✍"وحُكي عن ابن الباقلاني إنكارُ الترجيح في الأدلة، كالبينات".

قول المصنف: (**وحُكي عن ابن الباقلاني إنكارُ الترجيح في الأدلة، كالبينات**) عندنا في هذه الجملة عدد من المسائل تتعلق بضبط هذه المسألة:

➢ **أول هذه المسألة وهي قوله: (كالبينات) ما معناها؟**

العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- في الفقه لما تكلموا عن تعارض البينات بين المدعي والمدعى عليه، فإنهم يقولون وهذا هو قول بعض أهل العلم وهو مشهور مذهب أحمد: "أنه عند التعارض بين البينات فإنه لا ترجح بينةٌ على بينة وإنما تتساقط البينات". طبعًا هذا ليس قول الحنابلة، وإنما الحنابلة يقدمون يرجحون بيِّنة على بيِّنة. "فتتساقط البيِّنات فيكون كمن لا بيِّنة له".

➤ **فحينئذٍ نقول: هل تقدم دعوى الداخل، أم دعوى الخارج؟**

✐ **والقول الثاني**: أنه عند تعارض البينات فإنه ترجح إحدى البيِّنتين على الأخرى. وهذا الدليل الذي أورده المصنف مبنيٌّ على قول من يقول: "إنه لا ترجيح بين البينات بين المدعي والمدعى عليه"؛ لأن في الترجيح بينها إهمالٌ لدليلٍ اعتبره الشارع وهما الشاهدان، فلو تعارض شاهدان مع شاهدين أحدهم يثبت والآخر ينفي، أو تعارضا –بمعنًى أصح– شاهدان يثبتان وعشرةٌ ينفون، فنقول: إن الشهادتين تساقطتا، لا نقدم شهادة العشرة على شهادة الاثنين. وهذا هو مشهور المذهب، وإنما نسقط البينات كمن لا بينة له حينئذٍ. هذا معنى قوله: (**كالبيِّنات**).

➢ **المسألة الثانية عندنا: أن الذين يقولون بإنكار الترجيح ما معناه؟**

الذين ينكرون الترجيح لا ينكرون التعارض، وإنما يقولون: "إذا وُجِدَ تعارضٌ بين الأدلة فإنه يصار إلى التخيير، ولا يصار إلى الترجيح".

⮰ **ووجهة نظرهم يقولون**: "لأن الأدلة الظنية إذا تعارضت فإن المستفاد منها ظنيٌّ ولا يُقدَّم أحد الظنين على الآخر على سبيل الانفراد، وإنما يتخير، فكأنهما قد تساويا عنده فيُخَيّر". هذا قول من قال. وسيأتي أنه قول –كما قال المصنف–: (**ليس بشيء**).

➢ **المسألة الثالثة: أن المصنف نسب هذا القول لابن الباقلاني.**

والحقيقة أن ابن الباقلاني لا يقوله على إطلاق كما نقل ذلك المرداوي، وإنما نقل عنه المرداوي: أن الباقلاني يفصِّل، **فيقول**: "إذا كان أحد الدليلين المتعارضين من النص؛ أي من الكتاب والسنة، والآخر ليس نصيًّا وإنما هو قياسيٌّ عقلي فيُقدم النَّصي؛ لأن الدليل الدال على حجيته قطعي، وأما إذا كان المتعارضان من الأدلة الظنية مثل أن يتعارض قياسان، فحينئذٍ نقول: لا ترجيح بينهما، فيصار حينئذٍ للتخيير، فلا ينظر للترجيح في المعاني". هكذا نقله المرداوي في [التحبير].

والذي نُقِل عنه إنكار الترجيح مطلقًا إنما هو أبو الحسين البصري المعتزلي الملقب بجُعل فهو الذي نُقِل عنه في كتب الأصول أنه ينكر الترجيح، **ويقول**: "عند كل تعارضٍ فإنه يصار إلى الاختيار أو التخيير".

قول المصنف: (**وليس بشيء**)؛ أي ليس قول ابن الباقلاني بشيء لأنه حكي الإجماع عليه المتقدم، وفعل الصحابة –رضوان الله عليهم– فإن هناك عشرات الوقائع التي رجح فيها الصحابة –رضوان الله عليهم– بين الأدلة، وقدَّموا دليلًا على آخر باعتباراتٍ متعددة.

✍**"ولا مدخلَ له في المذاهب من غير تمسك بدليل، خلافًا لعبد الجبار".**

هذه المسألة تتعلق في أن الترجيح إنما يكون بين الأدلة، وليس للمجتهد أن يرجِّح بين الأقوال والمذاهب، ومسألة الترجيح بين المذاهب هي من المسائل التي طال فيها الجدل، وقد ألف بعض الفقهاء كتبًا مفردةً في الترجيح بين المذاهب.

✍ ومن هذه الكتب المفردة التي أُلِّفت كتاب [مغيث الخلق في ترجيح القول الحق] لإمام الحرمين الجويني، **وقال**: "إن الصواب أن المذاهب متفاضلة وأن أصح المذاهب إنما هو مذهب الشافعي".

☜ فرد عليه بعض الحنفية وهو سبط بن الجوزي في كتابٍ أسماه [إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق]، وهو مطبوع كذلك بتحقيق الكوثري **وقال**: "بل الصواب أن أرجح المذاهب هو مذهب أبي حنيفة النعمان".

ثم بعدهم ألف جماعة من المالكية في ترجيح مذهب مالك على سبيل الإطلاق، وممن ألف في ذلك وهو كتاب مطبوع كذلك محمد الراعي الأندلسي، فألف كتابًا أسماه [انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك]، وألَّف غيرهم في هذا.

وهذا لا يجوز الترجيح بين المذاهب، وإنما الترجيح يكون بين الأدلة:

- إما الأدلة التفصيلية.
- أو الأدلة الإجمالية.

☜ **فأما الأدلة التفصيلية فنقول**: إن الدليل الفلاني على المسألة أرجح من الدليل الفلاني. وسيأتي تطبيقها بعد قليل إن شاء الله.

☜ **وأما الأدلة الإجمالية** فإن كتب أصول الفقه مليئة بالترجيح بين الأدلة الإجمالية، مثلًا نقول: عمل أهل المدينة هل هو دليلٌ أم ليس بدليل؟ فنرجح دليلًا إجماليًّا مثبتًا أو نافيًا لذاك الدليل.

⮱ فهذا الترجيح إنما هو بين الأدلة الإجمالية وبين الأدلة التفصيلية في هذه المسألة بعينها.

وأما الترجيح مطلقًا على سبيل العموم لمذهبٍ معين فهذا لا يجوز، بل إن أصحاب الإمام أحمد يشددون في هذا الباب. فقد نقل ابن مفلح في آخر كتاب الفروع أظن في كتاب [الردة] أنه قال: "إن الذي يقول: إن الحق في أحد المذاهب الأربعة دون ما عداها أن هذا يستتاب؛ لأن الحق إنما هو في الكتاب والسنة، وليس في اجتهاد أحدٍ،

نعم هو مظنةٌ للصواب، لكن لا نقول: إنه الحق ونجزم به، ولا يجوز ذلك، وإنما الصواب في: قال الله، قال رسوله فحسب، وإنما اجتهاد العلماء هم أذكياء العالم، وهم عقلاؤه لقرونٍ كثيرة، ولا شك أن اجتهادهم محترم ومعتبر، ولكن الصواب إنما هو في قال الله، قال رسوله.

هذا ما يتعلق بقوله: (**ولا مدخلَ له في المذاهب**) إذن لا مدخل له في الترجيح المطلق بين المذاهب، وأما الترجيح بين أدلة المذاهب في المسائل التفصيلية، أو الترجيح بين أدلة المذاهب الإجمالية فيمكن ذلك.

☼ **على سبيل المثال**: الشيخ تقي الدين له رسالة جميلة اسمها [القواعد النورانية] هذا الكتاب هو في الحقيقة الترجيح بين أدلة وقواعد فقهاء أهل الحديث وغيرهم من أهل العلم، كما أن له كتابًا آخر في صحة أصول أهل المدينة في التدليل على أصول أهل المدينة في القرون المفضلة الثلاثة الأولى، وأنها أصح الأدلة مقارنةً بغيرهم.

قال: (**خلافًا لعبد الجبار المعتزلي**) فإنه قال: "إن الترجيح يدخل في المذاهب"، **وبناءً على ذلك** يقول: "يصح أن تقول: إن مذهب الشافعي أرجح من مذهب أبي حنيفة، أو أن مذهب أبي حنيفة أرجح من مذهب الشافعي". وهذا الحقيقة غير صحيح مطلقًا، وهذا هو الذي أدى إلى هذا الفهم المغلوط لكثيرٍ من الأمور المتعلقة بالتعصب التي لا تجوز.

✍"**ولا في القطعيات؛ إذ لا غايةَ وراء اليقين**".

هذه المسألة تتعلق بالدليلين المتعارضين.

لأورد إجمالًا هذه المسألة بتقسيماتها الثلاثة ثم أرجع لكلام المصنف:

نقول: عندما يتعارض عندنا دليلان فلها ثلاثة أحوال:

١. إما أن يكون الدليلان قطعيين.
٢. وإما أن يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا.
٣. وإما أن يكون الدليلان ظنيين معًا.

أول حالة: أن يكون الدليلان قطعيين: فهذه نقول: محالٌ وجود التعارض بين الأدلة القطعية لا يمكن، لا يمكن أن يتعارض دليلان قطعيان، والمراد بالقطعي سواءً كان قطعي النقل، أو قطعي العقل، فكلاهما لا يمكن التعارض بينهما، والمراد بقطعي النقل قطعي الثبوت والدلالة معًا، فعندما نقول: إنه قطعيٌّ؛ أي قطعيٌّ مطلقًا فيشمل الدلالة والثبوت في النقليات؛ لأنه قد يكون قطعي الثبوت وهو من القرآن لكنه ظني الدلالة. وهذا واضح مثل الألفاظ الظاهرة والعموم فإنه ظني الدلالة.

هذا الأمر الأول، وهو الذي ذكره المصنف أولًا فقال: (**ولا في القطعيات**)؛ أي لا يقع التعارض في القطعيات، لا يمكن أن يقع في القطعيات، قال: (**إذ لا غاية وراء اليقين**) لا يمكن أن يكون يقينان متقاطعان، هو المنتهى اليقين، فلا يتعارضا.

الحالة الثانية: إذا كان أحد الدليلين قطعيًّا والآخر ظنيًّا: فنقول: يتصور وقوع التعارض، وحينئذٍ فبلا إشكال ولا منازعة أنه يقدم الدليل القطعي على الدليل الظني؛ لأن القطعي لا غاية وراءه في اليقين ولا يحتمل أي احتمالٍ من الخطأ، فلا يُرجح عليه غيره، فيجب أن يقدم القطعي على الظني.

الحالة الثالثة: هي التي كل حديثنا اليوم وغدًا متعلقة بها وهو وجود التعارض بين الدليلين الظنيين: سواءً كان الدليلان الظنيان:

- كانا نقليين.
- أو كانا عقليين.
- أو أحدهما نقليٌّ والآخر عقلي.

فالعقليات مثل القياس والاستحسان إن جعلناه دليلًا منفصلًا كما ذكر بعضهم، والاستصلاح إن اعْتُبِرَ دليلًا، والاستدلال، والاستقراء، والأدلة النقلية كالدليل المفهوم ظنًّا من عموم ما في الكتاب، أو الأدلة من السنة وأقوال الصحابة التي لم يخالفوا فيها، فكل هذه قد تكون أدلةً ظنية.

❑ **عندنا في مسألة تعارض الظنيين عدد من المسائل سأوردها ثم أورد كلام المصنف:**

➢ **أول مسألة معنا: وهو هل يمكن عقلًا يعني بمعنى هل يجوز عقلًا وقوع التعارض بين الأدلة الظنية؟**

فنقول: نعم يجوز. حكاها الطوفي عن الأكثر؛ لأن بعضًا من أهل العلم يقول: لا يقع التعارض، ولكن الصواب أنه يمكن أن يقع التعارض بين الأدلة عقلًا بين الأدلة الظنية.

➢ **المسألة الثانية في مسألة الوقوع الشرعي: هل يقع التعارض بين الأدلة الظنية أم لم يقع؟**

قلنا: يجوز عقلًا ويجوز شرعًا كذلك، لكن هل وقع أم ليس بواقع؟ هل وقع ذلك أم لم يقع؟

نقول: **ملخص الكلام أن الوقوع نقسمه إلى أمرين:**

- وقوعٌ حقيقي.
- ووقوعٌ باعتبار ظن المجتهد.

⇦ **فأما في الحقيقة** فإن منصوص أحمد والذي عليه عامة أصحابه كما عبر المرداوي أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين دليلين ظنيين في الشريعة في الحقيقة، لا يمكن أن يتعارضا في الحقيقة، وإنما يتعارضان في ذهن المجتهد فحسب، ولا تعارض لها في الحقيقة إذا كانا الدليلان صحيحين، أما إذا كان أحدهما مزيفًا؛ بمعنى أنه ضعيف فقد يقع التعارض لأن الصواب والخطأ يتعارضان ولا شك.

⇦ **القسم الثاني: أننا نقول: التعارض باعتبار ذهن المجتهد.** هذا موجود، وعليه أكثر أهل العلم: أنه يوجد التعارض، لكن باعتبار ذهن المجتهد.

➢ **المسألة المهمة هي الجملة الثانية التي سيوردها المصنف**

✍"قال طائفة من أصحابنا: يجوز تعارض عمومين من غير مرجح".

هذه المسألة الثانية، نحن قلنا قبل قليل: أنه يجوز وجود التعارض بين الأدلة الظنية. طيب هذا الجواز هو جائز ولا شك، لكن هل يمكن أن يوجد التعارض من غير مرجحٍ أم لا بد أن يكون هناك مرجح؟

إذن إذا وُجِدَ تعارض بين دليلين ظنيين في ذهن المجتهد نقول، لا في حقيقة الأمر، **فإن له حالتين:**

⇦ إما أن يكون له مرجح، بينهما مرجح يرجح أحد الدليلين على الآخر أو لا، فإن وُجِدَ مرجح فهو الذي عليه عامة الأصوليين والفقهاء أنه جائز.

⇦ وأما إذا لم يوجد هناك مرجح ففيه قولان.

⅄ **هل يوجد دليل بلا مرجح؟**

ففيه قولان:

– **القول الأول**: أورده المصنف قال: (**قال طائفةٌ من أصحابنا: يجوز تعارض عمومين من غير مرجحٍ**)؛ يعني يجوز أن يتعارض عمومان ولا يوجد مرجح يرجح أحد الدليلين على الآخر. هذا القول قال به من أصحاب أحمد بالعكس قال به كثير من أصحاب أحمد وليس بعض أصحاب أحمد منهم القاضي، وأبو البركات، والموفق، والطوفي، وجماعة كلهم يقولون: يمكن أن يوجد تعارض بلا مرجح.

⅄ **قبل أن ننتقل للقول الثاني: إذا وُجِدَ تعارض بلا مرجح فما الذي يفعل؟**

فيه أربعة أقوال حكيت في المذهب:

☜ **قيل**: إنه يتخير ما شاء من القولين؛ لعدم وجود المرجح.

☜ **وقيل**: إن القولين يتساقطان وحينئذٍ لا بد أن يبحث عن دليلٍ ثالث ولو بالاستمساك بالبراءة الأصلية، أو بدليل العقل الأصلي. وهذا مال له أبو الخطاب.

☜ **وقيل**: أنه يتوقف في المسألة ولا يكون له مذهب، وحينئذٍ إذا توقف فإنه يقلد غيره في هذه المسألة.

☜ **وقيل**: وهو قولٌ رابع قال به الطوفي في رسالةٍ صغيرةٍ له سماها [نبذة في أصول الفقه]، قال وكأنه مال لهذا القول: "أنه يذهب لما هو فيه أدبٌ مع الشارع؛ فإن كان من باب العبادات فإنه يمتثل العبادة، فيأخذ بالأحوط وهو الإتيان بها، وإن كان في باب المعاملات فإن الأصل في المعاملات الإباحة، فينظر ما فيه الأصلح للعباد". هذه أتى به الطوفي ولم يسبق إليها من أصحاب أحمد.

إذن هذا القول الأول في مسألة: هل يجوز التعارض بين الدليلين الظنيين من غير مرجح؟

قبل أن أنتقل: تعبير المصنف بأنه (**يجوز تعارض عمومين**) تعبيره بـ(**عمومين**) هو نفس معنى تعارض الدليلين الظنيين؛ لأنه مر معنا قديمًا أن دلالة العام على أفراده إنما هي دلالةٌ ظنية، وليست دلالةً قطعية إلا خلاف بعض الحنفية ومن وافقهم في أن دلالة العام على أفراده قطعية وهذا ضعيف، وأن عامة العلماء يذكرون أن دلالة العام

على أفراده إنما هي ظنية، فقول المصنف: (**يجوز تعارض عمومين**) أي دليلين ظنيين، عبر بـ(**العمومين**) لأنهما دليلين ظنيين نقليين، فالعموم إنما يوصف به الدليل النقلي، وأما العقلي فمن باب أولى ولا شك.

وهذا القول الثاني

"والصواب ما قاله أبو بكر الخلال: لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به".

قوله: (**والصواب**) هذا القول الثاني في المسألة، وهو أنه يمنع من جواز وجود دليلين نقليين متعارضين من غير مرجحٍ لأحدهما. وهذا القول جزم به المصنف، وجزم به جماعة من أصحاب أحمد، وهو ظاهر الحقيقة عند التحقيق هو ظاهر تطبيقهم، فلا يوجد مسألة ذكروا فيها أن هناك دليلين قد تعارضا من غير مرجح، بل إنهم يقولون: أنه لا يمكن التعارض في حقيقة الأمر، وإنما في ذهن المجتهد. وظاهر كلام أحمد النص على ذلك، فإن أحمد في كثير من مسائل التي سيأتي النص عليها ظاهر كلامه يدل على هذا الأمر.

قال: (**والصواب ما قاله أبو بكر الخلال: لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يُقَدَّم به**) هذا القول الذي نقله المصنف عن أبي بكر الخلال الحقيقة أنه ليس نص كلامه، وإنما هو مفهوم كلامه، فإن نص كلامه قال في كتابه [العلم]: "لم أجد عن رسول الله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حديثًا متضادًّا إلا له وجهان: أحدهما إسنادٌ جيد، والآخر إسنادٌ ضعيف". هذا هو نص كلام أبي بكر الخلال.

والنقل الذي نقله المصنف هو فهم القاضي أبي يعلى لكلام أبي بكر الخلال، فقال: إن معنى كلامه. ثم ذكر الكلام المتقدم، فهو فهم القاضي وليس نص كلام أبي بكر الخلال.

ثم ذكر المصنف معنى كلام أبي بكر الخلال قال: (**فأحد المتعارضين**) أي الخبرين (**باطلٌ؛ إما لكذب الناقل**) طبعًا قوله: (**كذب**) ليس معناه التعمد، بل يكون الخطأ كذلك (**أو خطئِه بوجهٍ ما في النقليات**) هذا أيضًا يدخل في معنى الكذب، تعرفون أن لفظة الكذب في لغة قريش معناها الخطأ، كذبت فقط أخطأت، وليس معناها مجرد التعمد، لكن المصنف هنا جميع بين الكذب والخطأ، فيكون شامل الأمرين.

قوله: (**أو خطأ الناظر في النظريات**) أي في الفهم من الدليل.

(**أو لبطلان حكمه بالنسخ**) بأن يوجد هناك نسخٌ ولكن لم يُنْقَل لنا النص على الناسخ فحينئذٍ نحكم على أن أحد الدليلين ناسخٌ للآخر، لكن من شرطه ثبوت تقدم أحد الدليلين على الآخر.

قلت لك: إن نص أحمد يدل على ذلك، فقد جاء في مسائل صالح: أن أحمد سأل عبد الرحمن بن مهدي عن بعض الأحاديث المتعارضة فلم يجبه، ثم إنه بعد ذلك سأل يحيى بن سعيد القطان شيخه فأجابه عن بعضها ثم قال أحمد لما ذكر هذه الأحاديث ووجه الجمع بينها قال: "لا تضرب الأحاديث بعضها ببعضٍ يعطى كل حديثٍ وجهه" فهذا يدلنا على أن أحمد لا يرى أنه يمكن أن يوجد التعارض من غير مرجح، بل لا بد أن يكون هناك مرجح.

بدأ في ذكر المرجحات، نبدأ بالترجيح اللفظي.

✍**"فالترجيح اللفظي إما من جهة السند، أو المتن، أو مدلول اللفظ، أو أمر خارج".**

بدأ يتكلم عن الترجيح وقسمه إلى نوعين:

- الترجيح اللفظي.
- والمعنوي.

⇦ والمعنوي يرجع لحيث المعنى والعلة.

بدأ أولًا ما يتعلق باللفظ، وأرجعه إلى أربعة أمور:

- أولًا: من جهة السنة.
- والمتن.
- ثم المدلول.
- ثم أمرٌ خارج.

❍ **نبدأ بالأول اليوم وهو السند.**

والمقصود بالسند: أي بالطريق الذي وصلنا الدليل به. هذا هو المراد بالسند.

✍ **"الأول، فيقدم الأكثر رواةً على الأقل".**

قوله: (**الأول**)؛ يعني الترجيح اللفظي من جهة السند.

قوله: (**يُقَدَّم**)؛ يعني أن الحديث أو الخبر سواء كان حديث عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو خبرًا منقولًا عن أصحابه -رضوان الله عليهم- إذا تعارض عن الصحابي الواحد قولان ولم يمكن الجمع بين القولين أو بين الحديثين فإنه يُقدَّم.

معنى التقديم نستفيد منه أمرين:

➢ **الأمر الأول**: إما إلغاء الدليل الآخر إذا كان الدليلان لا يمكن الجمع بينهما بأن كان أحدهما مثبتًا لحكم، والآخر مثبتًا لحكم مخالفٍ له.

➢ **ونستفيد من ذلك** وهو الترجيح بالأكثر في أمرٍ آخر وهو في مسائل اختلاف التنوع، فإن من قواعد الإمام أحمد خاصة أن ما كان من باب اختلاف التنوع، فإن كل ما جاء يكون جائزًا، لكن يرجح ويقدَّم بعض صور اختلاف التنوع على غيره باعتبار كثرة الناقلين، وباعتبار عدد من الأمور المتعلقة أيضًا بالترجيحات اللفظية مثل صحة الإسناد، ورواية الأوثق، فيُقدم على غيره.

✡ **وهذه تطبيقاتها كثيرة منها على سبيل المثال**: صيغ دعاء الاستفتاح.

✡ **ومنها على سبيل المثال**: صيغ التحميد بعد التسميع، هل يقول: ربنا ولك الحمد. أو اللهم ربنا ولك الحمد، أم يقول: ربنا ولك الحمد؟ صيغها أربع، واختار أحمد كما من المثال عبد الله وغيره يقول: "ربنا ولك الحمد" بالواو بدون (اللهم) لأنها أصحها إسنادًا، وأكثرها رواةً، أو أكثر الرواة عليها.

✡ **ومن ذلك أيضًا**: في صيغة التسبيح في الركوع والسجود، وصيغة الاستغفار في الجلسة بين السجدتين، وصيغة التحيات، وصيغة الصلاة الإبراهيمية وهكذا.

إذن فالتقديم أحيانًا يكون بإلغاء الدليل الآخر بالكلية وعدم إعماله، وأحيانًا يكون بالتقديم بجعله أفضل من غيره إذا كان من باب اختلاف التنوع.

قوله: (**الأكثر رواةً على الأقل**) عبر المصنف بـ(**الأكثر رواةً**)؛ أي الأكثر رواةً بالحديث، الأكثر رواةً تارةً يكونون هم الصحابة وهو الأكثر بأن ينظر للأكثرية باعتبار الصحابة، نقول: رواه خمسةٌ، عشرةٌ، عشرون صحابيًّا، مَن بَعْد الصحابة لا ننظر له إلا في حالة واحدة، إذا كان الاختلاف على الصحابي، فنقول: رواه خمسةٌ عن فلان بكذا كأن نقول مثلًا: أغلب أصحاب شعبة رووه كذا، أو أصحاب قتادة باعتبار أن شعبة من أصحاب قتادة، أغلب أصحاب قتادة رووه كذا، وبعض أصحاب قتادة من القلة رووه كذا، فالأصل باعتبار الكثرة والقلة الصحابة، ويمكن تطبيقه على غيره من رواة الإسناد إذا كان الاختلاف على شيخهم فننظر الأكثر.

والتقديم باعتبار الأكثر والأقل. هذه طريقة المحدثين، وأنت إذا نظرت في [العلل]، ويكفيك أن تنظر في كتاب [العلل] للدار قطني الذي طُبع في نحوٍ من أكثر من خمسة عشرة مجلدًا تجد أنه كثيرًا ما يرجح بين الأحاديث باعتبار كثرة الرواة، وكذلك في علل الأئمة المتقدمين كأحمد الأجزاء التي طبعت له من رواية عبد الله، ومن رواية المروذي، وما اختاره الخلال في كتابه [العلل]، وانتخبه عنه ابن قدامة، والمطبوع إنما هو منتخب ابن قدامة، وأما كتاب [العلل] للخلال فإنه مفقود عن أحمد، وكذلك العلل عن غيره من أهل العلم الذين نقِل عنهم كالبخاري فيما نقله عنه الترمذي في [العلل الكبير]، وغيره من أهل العلم تجد الترجيح بالأكثرية على الرواة على الأقل كثير جدًّا.

هذا القول الأول في المسألة نص عليه أحمد وأصحاب أحمد، والأمثلة عن أحمد في هذا كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا.

✡ **أضرب لك مثالًا واحدًا**: **"قال مهنا: سألت عبد الله: لأي شيءٍ تذهب في صلاة الوتر تسلم في الركعتين؟ قال: نعم، قلت: لأي شيء؟ قال: لأن الأحاديث فيه أقوى وأكثر عن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– في الركعتين"**. فهنا أحمد رجح كما عبرت لكم بالترجيح بحيث اختلاف التنوع أن الركعتين أولى من أن يسلم أو أن يسرد ثلاث ركعات بتسليمةٍ واحدة، وهذا الترجيح إنما هو باعتبار كثرة الرواة. وهذا عن أحمد أكثر من أن يحصى.

من ترجيحات فقهاء أصحاب أحمد بناءً على هذا القول قبل أن ننتقل إلى القول الثاني منها:

- **القاضي في [التعليقة]** -يعني كثيرة جدًّا لكن أعطيك بعض أمثلتها- لما جاء في قضية التكبيرات الزوائد في صلاة العيدين واختلاف الرواية فيه رجح القاضي أنها سبعٌ في الأولى مع تكبيرة الإحرام، وخمسٌ في الثانية. قال: "لأنها أكثر رواةً رواها ابن عمر وعمرو بن شعيب، وكثير بن عبد الله عن أبيه عن جده، وعائشة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم أجمعين-، ورواية الجماعة أولى".

- **أبو الخطاب أيضًا في مسألة نقض الوضوء من مس الذكر، قال:** "إنه قد روى نقض الوضوء جماعة من الصحابة، والذي روى عدم النقض إنما هو طلقٌ، فرواية الجماعة مقدمةٌ على رواية الفذ".

وهكذا التطبيق بها كثير جدًّا، وعامة أصحاب أحمد لم نقل: جميع أصحاب أحمد على ذلك، بل إن ابن القيم في شرحه على [تهذيب تهذيب السنن] حكاه اتفاقًا، لكن في هناك خلاف سيورده المصنف.

وأنا سميت الكتاب [تهذيب تهذيب السنن] هو كذلك؛ لأن المنذر هذَّب [سنن أبي داود]، ثم إن ابن القيم هذَّب [التهذيب]، ولكن [تهذيب التهذيب] غير مفرد، ثم شرحه، طُبع شرحه لـ[تهذيب التهذيب]، فالموجود هو الحقيقة شرحٌ على [تهذيب تهذيب السنن].

المنذر له [تهذيب السنن] هذا موجود ومطبوع، وله شرحٌ على [تهذيب السنن]، كان يُظن أنه مفقود وُجِد بحمد الله قريبًا، وعمل عليه بعض الفضلاء، ولعله يخرج إن شاء الله في فترةٍ قريبة [شرح المنذر على تهذيب السنن]، وابن القيم ينقل منه كثيرًا في شرحه لـ[تهذيب التهذيب].

❍ **القول الثاني**: قال المصنف: (**خلافًا للكرخي**). هذا القول الثاني وهو أنه لا يرجح بكثرة الرواة، وإنما يكون تعارض حينئذٍ يبحث عن مرجحٍ آخر، أو يكون تعارضًا بلا مرجح.

نسب هذا القول المصنف للكرخي، وهذا النسبة للكرخي هم في الحقيقة تبعوا فيها القاضي أبا يعلى، فإنه قد نسب ذلك للكرخي، ونسبه ابن عقيل لبعض الشافعية، وفي نسبته للكرخي نظر، فقد ذكر الطوفي أن هذا القول إنما هو محكيٌّ عن بعض أصحاب أبي حنيفة، أو عن بعض الحنفية، ثم قال: "وأكثرهم فيما أحسب على خلافه". وقال الطوفي: "إن بعض الحنفية يقول: الكرخي يحكي الترجيح بكثرة الرواة عن أصحابنا"؛ يعني يحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنهم يرجحون بالكثرة، "وأن الكرخي قال: وقيل". فهو ليس قولًا للكرخي. والمسألة تحتاج إلى الرجوع لكتب الكرخي وكتب الحنفية.

✍"وفي تقديم رواية الأقل الأوثق على الأكثر قولان".

هذه المسألة مفرعة على المسألة السابقة وهو أننا إذا قلنا: إنه يُرجَّح برواية الأكثر، فإذا تعارضت رواية الأكثر مع رواية الأوثق بأن كان هناك أوثق عارض رواية أكثر ثقات لكنهم دونه في الثقة، فأيهما يقدم؟

قال المصنف: (**فيها قولان**) أي قولان في مذهب أحمد:

⇦ **أحد هذين القولين**: أنه يقدم قول الأكثر. ذكر ابن مفلح -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: أن هذا ظاهر كلام أصحاب أحمد؛ لأنهم أطلقوا فقالوا: إن رواية الأكثر مقدمةٌ على رواية الأقل، ولم يستثنوا إذا كان الأقل أوثق. وهذا القول هو ظاهر كلام أحمد، فإن أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- قد قدم رواية الأكثر على رواية الأوثق في كثيرٍ من المسائل.

من ذلك: أن أبا بكر الأثرم سأل أحمد عن حديث أبي سعيد في السهو، قال: أتذهب إليه؟ قال: نعم، فقلت: إنهم يختلفون في إسناده، فقال: إنما قَصَر به مالك، وقد أسنده عدة كابن عجلان، وعبد العزيز بن أبي سلمة، فرجح أحمد رواية الأكثر على رواية الأوثق وهو مالك، وكان يقدم مالكًا كثيرًا على أحمد كما لا يخفى. وهناك أيضًا كثير من الروايات قدم فيها أحمد رواية الأكثر.

والصواب الحقيقة أن هذا ليس على إطلاق، وإنما هو يختلف باعتبار ذائقة عالم الحديث وليس الفقيه، وهذا هو مبحث العلل، دقة العلل التي يسميها العلماء بالصيارفة؛ فإن علماء الحديث الصيارفة الكبار هؤلاء كأحمد ويحيى بن سعيد القطان، ويحيى بن سعيد الأنصاري كذلك، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وعبد الرحمن بن مهدي، ثم جاء بعدهم الدار قطني، وابن خزيمة، والذين تكلموا في العلل، كل هؤلاء الأكابر لهم ذائقة في معرفة أي الطريقين يكون مقدمًا؟ نعم، غالبًا ما يقدمون رواية الأكثر، ولكن ليس على سبيل الإطلاق، فإنهم في بعض الأحيان يقدمون رواية شخصٍ لكونه أوثق من غيره في فلان، فيقدمونه وإن عارضه الجماعة، ولكن خلينا نقول: إن هذه القاعدة قاعدة أغلبية وليست قاعدةً كلية.

⇦ **والقول الثاني طبعًا لأن قال: (فيها قولان)**: القول الثاني وهو تقديم رواية الأوثق مطلقًا. وهذه الرواية ذكر أبو البركات: أنها هي قياس مذهب أحمد. ووجه كونها قياس مذهب أحمد لأن مذهب أحمد يقدم رواية الثقة على رواية الضعيف، مع احتجاجه بالحديث الضعيف، فحينئذٍ يقول: هذا هو المقدم، والحقيقة أن ذلك ليس على إطلاق القول الأول والثاني، وإنما كما ذكرت لك، وهذه ملكة.

وهذه الملكة في معرفة العلل نبه عليها بعض أهل العلم منهم ابن القيم في كتابه [المنار المنيف]، فقد أشار في كتابه [المنار المنيف]: أن الذي يرتاض في علم الحديث ويقرأ نصه أولًا وأخيرًا، ويعتني بأسانيده، ويعرف كلام أهل العلم فيهم، وينظر تعليلهم، فإنه تكون له ذائقة قد لا يستطيع أحيانًا أن يميز هذه الذائقة. مثل الصيرفي الذي يرى الذهب ويقول لك: هذا مقلد، أو أنه هذا عيار كذا أو كذا، مع أنه لا يستطيع أن يثبت لك ذلك بأمورٍ منطقية مرتبة بطريقةٍ معينة، وإنما هي ذائقةٌ له، هذه الذائقة تكتسب بالتجربة.

قلت لك: إن [المنار المنيف] لابن القيم بناه على قضية هذه الملكة التي يستطيع بها طالب العلم والحديث أن يعرف الحديث أهو خرج من مشكاة النبوة بمجرد سماعه لنص الحديث أحيانًا، وأحيانًا بمعرفته الأسانيد بشرط أن يكون حاصرًا لها، لا بمعرفته طريق أو طريقين يعني كما ينظر بعض الناس في طريق أو طريقين ويكتفي بالحكم على الحديث.

✍"ويرجح بزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط ونحو ذلك".

❑ **هذه المسألة وهو الترجيح بين الأدلة باعتبار أحوال الرواة:** كما عبر به أبي الخطاب.

يقول المصنف: (**ويرجح**)؛ أي ويرجح بين الأدلة النقلية باعتبار السند الناقل له (**بزيادة الثقة**)، قوله: (**بزيادة الثقة**)؛ أي بزيادة الموثوقية في الراوي بأن يكون أوثق من غيره، لا أنه روى زيادةً في الحديث -يجب أن ننتبه لهذا الفهم الذي ليس مرادًا- فقول المصنف: (**بزيادة الثقة**) أي بكون الراوي أكثر ثقةً، ويكون أوثق من غيره. وهذا هو الذي عليه نص أحمد؛ فإن أحمد -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- لما ذكر حديث شعبة عن قتادة عن أنه سمع جابر بن زيدٍ يُحَدِّث عن ابن عباسٍ أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**يَقْطَع الصَّلَاة الْمَرْأَةُ الْحَائِض وَالْكَلْب**» ذكر الإمام أحمد أن شعبة روى هذا الحديث عن قتادة ورفعه، مع أن شعبة ثقة، بل هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو وقتادة كلاهما كوفيون، فهو من أوثق الناس قتادة، لكن ليس على سبيل الإطلاق، لكنه قال أحمد قال: "رفعه شعبة، ولكن هشامًا لم يرفعه". هشام لم يرفع ذلك وهو هشام الدستوائي، قال: "كان هشامٌ حافظًا"؛ أي قال أحمد: "كان هشامٌ حافظًا".

✍ **وقد ذكر أبو زرعة الدمشقي في تاريخه:** أن أحمد كان يقدم هشامًا على شعبة، فقال: "رأيت أحمد أكثر تقديمًا لهشام في قتادة لضبطه، وقلة الاختلاف عنه". وهذا يدلنا على أن من كان أوثق في رجل، أو أوثق مطلقًا فإنه يُقدم على غيره في روايته.

قوله: (**والفطنة**) يعني بكونه أكثر فطنة وأشد فطنةً لكيلا يُلَقَّن فيدخل عليه الخطأ. هذا المراد بكونه (**أشد فطنةً**).

قوله: (**والورع**) تعبير المصنف بالورع بمعنى أنه يكون أكثر ورعًا وديانة، وكما أن الورع والتقى مرجحٌ في الفتوى، فكذلك مرجحٌ في الرواية، وتعلم أن أصحاب الحديث لهم شرط بعضهم الذين يسعون للبحث عن أوثق الأسانيد وأصحها لهم شرط في قضية الورع، لا أنهم يردون الحديث، وإنما يريدون الوصول للأعلى، لا يقبلون الرواية عمن كان دون ذلك ورع، ذلك من باب الورع، وأخبار أهل العلم في ذلك كثيرة جدًّا. هذا قول المصنف في الورع.

❑ **لكن هنا مسألة:** ظاهر كلام أهل العلم أن المراد بالورع الورع في الدين مطلقًا، بينما قيده أبو الوفا بن عقيل بأن المراد بالورع هنا الورع في الحديث؛ أي في رواية الحديث بأن يكون متخوفًا من روايته، مثل ما جاء عن أنس أنه كان يتورع من روايته ويخاف من روايته، ولكن ظاهر كلام الأصوليين من أصحاب أحمد وغيرهم: أن الورع باعتبار الورع في الديانة مطلقًا.

قوله: (**والعلم**) يعني علم الناقل بأن الناقل العالم غير الناقل غير المعروف بالعلم، وهذا نَقَله؛ أي تقديم الراوي المعروف بالعلم أنه مقدمٌ على غيره من الثقات. نَقَلَهُ أبو محمد التميمي عن أحمد وأنه أحد المرجحات عن أحمد، وذكر القاضي أن أحمد نص عليه، ثم ذكر روايةً عن أحمد في ذلك: "أن الأشد علمًا يكون مقدمًا على غيره".

✐ **ينبني على ذلك المسألة المشهورة جدًّا التي قيل: سلسلة الذهب**

التي ألف فيها ابن حجر [سلسلة الذهب] وهي الأحاديث التي رواها أحمد.

- من [سلسلة الذهب] عند المحدثين هي نافع عن مالك.
- وسلسلة الذهب عند الفقهاء: هي أحمد عن الشافعي عن مالك.

فإذا اجتمعت السلسلتان بأن روى أحمد، عن الشافعي، عن مالكٍ، عن نافعٍ، عن ابن عمر. فإنها تكون هي سلسلة الذهب الكاملة، وقد قيل: أنه لم يروى بهذا الإسناد إلا أربعة أحاديث فقط، لم يصلنا إلا أربعة أحاديث، نعم، قد يكون رويت، لكن لم تصلنا؛ لأن [الموطأ] من رواية الشافعي لم تصل، انقطعت منذ قرون طويلة جدًّا، ممن نص على انقطاعها إسنادًا نص على ذلك ابن حجر العسقلاني الحافظ في معجمه، فقد نص على انقطاع رواية الشافعي لـ[الموطأ] وأنها لم تروى لا في أثبات ولا في غيرها، وإنما هي وُجِدت في المسند. بعض الأحاديث التي ذكرت لك قبل قليل، وقد يكون بعضها في خارج [المسند].

قوله: (**والضبط**) المراد بـ(**الضبط**) أي ضبط الرواية، وكونه أضبط وهذا واضح، ثم أيضًا باعتبار الأعلم باللغة، فيُقدَّم الأعلم باللغة بنحوها وصرفها مثل رواية علماء اللغة كالكسائي ونحوهم تكون مقدمة لضبطهم لها، أحمد بن فارس الإمام اللغوي ألف كتابًا أسنده في أسماء النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فذكر ضبطًا في ألفاظٍ لم يسبقه غيره، ومثله أيضًا في بعض الألفاظ المنقولة من طريق بعض علماء اللغة.

✍**"وبأنه أشهر بأحدها".**

قوله: (**بأنه أشهر بأحدها**)؛ أي أشهر بأحد الأمور السابقة التي يرجح فيها حال الراوي.

✍**"وبكونه أحسن سياقًا".**

قوله: (**أحسن سياقًا**) يعني أحسن سياقًا للحديث، فيكون أحد الراويين ساق الحديث سياقةً كاملةً تامةً، والآخر لم يوردها كاملة، وهذا المرجح أورده القاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن مفلح والذين تبعوا ابن مفلح كثيرون، ومنهم المصنف.

مثلوا لذلك قالوا: إن حديث جابر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- في صفة حج النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إذا عارض غيره من الأحاديث قُدِّم عليه حديث جابر؛ لأن جابر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- كان أحسن سياقًا في صفة حج النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- فقد وصفها وصفًا مفصَّلًا من حين خروج النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- من المدينة إلى قفوله إليها وقد قضى نُسُكَه -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-، فلذلك أشهر مثال في ذلك هو تقديم حديث جابر في حجة النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- على غيره، وكلام أهل العلم في تقديم حديث جابر كثير؛ يعني كثيرًا ما يعلل به كثير من الفقهاء من المذاهب.

✍**"وباعتماده على حفظه لا نسخة سمع منها".**

قوله: (**وباعتماده**)؛ أي باعتماد راوي الحديث أو الخبر (**على حفظه**) يعني معتمدًا على حفظه، لا على نسخة سمع منها؛ لا أنه يحدث –انظر– لا أنه يحدث هو يحدِّث المتلقي من كتاب، وهذا بناءً على أن الحفظ يكون أدق من الكتابة؛ لأن الكتابة قد تكون يحدث فيها تغيير، ويحدث فيها تبديل.

هذا القول الذي أورده المصنف جزم به، وهذا القول الذي جزم به المصنف نسبه القاضي للجرجاني فقط، وجزم القاضي بخلاف ذلك، وقال: "الصواب عدم الترجيح بين ما نقله المحدث من حفظه، وما نقله من كتاب. وهما سواء؛ سواءً سمعه من كتاب، أو لم يسمعه من كتاب، فالحكم في الحالين سواء"، ومثَّل بذلك قال: "أن أحمد نص على ذلك".

وذكر أن الإمام أحمد لما ذكر أحاديث الدباغ عارضها بحديث عبد الله بن عكيم -رَضِيَ الله عَنْهُ-، وحديث عبد الله بن عكيم كان عن كتاب، فقدم حديث الكتاب على حديث السماع، فدل على أنه لا ترجيح بمجرد أنه سماعٌ على كتاب بل هما سواء.

"وعلى ذِكْرٍ لا خط".

قوله: (**وعلى ذكرٍ لا خط**) الحقيقة أن المصنف عبر بذلك، لكن ربما العبارة تحتاج إلى بعض التوضيح.

معنى قول المصنف: (**وعلى ذكرٍ لا على خط**)؛ أي يُقَدَّم في الأحاديث المتعارضة ما تُلُقِّي عن طريق الذِّكر اللفظي من الشيخ، لا ما قرئ عليه من خطه، فلو أن التلميذ يريد أن يتحمل عن شيخه فإن له حالتين:

- إما أن يقول: سمعته وقد تكلم.
- أو قرئ عليه فأقر من كتابٍ كتبه هو، وعليه خطه.

فنقول: إن ما تلقاه بسماعه مِن فيه أقوى مما قرئ عليه من كتابٍ عليه خطه؛ لأنه ربما يهم القارئ والشيخ يكون قد غفل، فحينئذٍ يحتمل الخطأ. هذا هو مراد المصنف.

"وبعمله بروايته".

قوله: (**وبعمله بروايته**) يعني بعمل الراوي بروايته يكون مرجحًا.

وهذا تفصلنا فيها بكثرة لما قلنا: إذا خالف عمل الراوي للحديث هل يرده؟

قلنا: أنه لا يرد الحديث، لكن عمله به يكون مقويًّا. وفصلته هناك.

"وبأنه عُرِفَ أنه لا يُرسِلُ إلا عن عدْلٍ".

هذه الجملة الحقيقة تحتاج إلى مقدمة وهو أن هذه المسألة وهو قول المصنف: (**عُرِفَ أنه لا يُرسِلُ إلا عن عدْلٍ**) مبني على مسألة. مر معنا أن الحديث المرسل حجة، وظاهر إطلاقهم عندما قالوا: إنه حجة أنه لا يشترط أن يكون المرْسِلُ معروفٌ بأنه يُرْسِل عن الثقات فحسب، فإن بعض المرسلين يرسل عن الثقات وغيرهم كأبي العالية الرياحي

-كما تعلمون- ذُكِر عنه أن مراسيله كالريح؛ لأنه يرسل عن الثقات ويرسل عن غيرهم، مثل عطية العوفي يرسل عن الثقات وعن غيرهم، وهكذا.

⮝ **المقصود من هذا ما هو؟**

أننا نقول: هذا مبني على أن كل مُرْسِلٍ يكون حجةً إذا كان المرسل ثقةً.

وذكرنا هناك في الحديث حجية الحديث المرسل أنه له شروط عند الشافعي، وأحمد لا يخالفه فيها كما قال ابن عبد الهادي، من هذه الشروط أن يكون المرسل معروفًا بأنه لا يرسل إلا عن ثقة، وأما إن كان معلوم أنه يرسل عن الثقة وعن غيره فلا يقبل حديثه؛ فإنه لم يقل أحدٌ: أن المرسل مطلقًا مقبول، كما أن عامة أهل العلم وحُكِيَ إجماعًا عند المتقدمين أنهم لم يقولوا: إن المرسل مطلقًا مردود.

حُكِي الإجماع على أنه حجة لكن بشرطه، ما هو شرطه؟

طبعًا تعرفون أن العلائي يقول: لم يخالف في حجية المرسل إلا بعض المتأخرين من أهل الحديث. حَكى الإجماع على حجية المرسل أحمد وجماعة من أهل العلم، لكن ليس على سبيل الإطلاق وإنما بشروط، ويختلفون في الشروط إقلالًا وكثرة، وغالبًا هي أربعة التي أوردها المصنف.

يقول المصنف: إنه إذا قلنا بالإطلاق أنه يقبل الحديث المرسل من الثقة مطلقًا، فنقول: إذا تعارض حديثان مرسلان وكان أحد المرسلين يرسل عن الثقات فقط معروفٌ بذلك، والثاني يرسل عن الثقات وغيرهم قُدِّم من يرسل عن الثقات. هذا قوله، وأما إذا قلنا: إن من يعرف أنه يرسل عن الثقة وغيره، فنقول: إن خبره مردود.

✍ "وبكونه مباشرًا للقصة".

قوله: (**مباشرًا للقصة**) يعني أنه يكون حضر القصة وقت وقوعها.

۞ **ومن أمثلة ذلك**: أنه جاء أن أبا رافع -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان قد حضر نكاح النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لميمونة، وكان حاضرًا لأنه قال: "**كنت السفير بينهما**"؛ أي بين ميمونة وبين النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ثم إن أبا رافع قال: "**نكح النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ميمونة وهو حلال**" مع أن ابن عباس قال: "**نكحها وهو محرِم**". فنقول: قدَّم حديث أبي رافع لأنه كان مباشرًا للقصة لأنه كان السفير بين النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وميمونة -رَضِيَ الله عَنْها-. والترجيح به نص عليه القاضي وتلامذته كأبي الخطاب وابن عقيل.

✍"أو صاحبَها".

(**أو صاحبها**) أي أنه هو صاحب القصة وهذه أيضًا واضحة جدًّا مثل ميمونة هي صاحبة القصة فقالت: "**تزوجني النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهو حلال**" فقولها مقدمٌ على قول ابن عباس لما قال: "**تزوج النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ميمونة وهو محرمٌ**"؛ لأن هي صاحبة القصة.

☜ وخالف في هذين الأمرين الجرجاني فيما نقل القاضي.

✍"أو مشافِهًا".

(**أو مشافهًا**) **معنى مشافهًا**: أي أنه روى الحديث من غير حجاب، وهذا المشافهة من المرجحات نص عليها القاضي وغيره، وبناءً على ذلك فيقدم من سمع من الراوي من غير حجابٍ على من سمع منه بحجاب. ومثلوا لذلك قالوا: بأن حديث عروة بن الزبير والقاسم بن محمد عن عائشة -رَضِيَ الله عَنْهُما- مقدمٌ على حديث الأسود، وذلك أن عروة بن الزبير والقاسم بن محمد هما من محارم عائشة -رَضِيَ الله عَنْها-؛ فالقاسم بن محمد بن أبي بكر هي عمته، وعروة بن الزبير هي خالته، فروايتهما مقدمة، والأسود نعم كانت عائشة تُجِله لأنه من العبّاد الصالحين الذين كان يستسقى بدعائهم، فقد ثبت أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا إذا جاء الاستسقاء قالوا للأسود: **"قم فادعوا بنا"**. وكان ذلك بعد وفاة العباس -رَضِيَ الله عَنْهُ-، وهو من أصحاب ابن مسعود -رَضِيَ الله عَن الجميع-.

۞ **مثال ذلك أو من تطبيقات ذلك**: أن عروة والقاسم بن محمد رويا عن عائشة: **"أن بريرة لما عَتُقَت كان زوجها مغيث عبدًا"**، بينما روى الأسود عن عائشة: **"أن زوجها مغيث كان حرًّا"**. فنقدم تلك الرواية على هذه لأنها رواية مشافهة وليست بحجاب.

✍"أو أقرب عند سماعه".

قوله: (**أو أقرب**)؛ أي أقرب مكانًا إلى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فرواية القريب أبعد من رواية البعيد؛ لأن البعيد قد يسمع خطأً، ولذلك مثالان:

- مثال صورة جزئية.
- ومثال عام.

المثال الجزئي: ما نقله القاضي وغيره أنهم قالوا: نقدم حديث ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- في أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أفرد الحج، نقول: **"النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أفرد الحج"** لأن ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- كان يقول: **"إنني كنت تحت ناقة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- حتى إن لعابها ليسيل عليَّ"**، فدل على قربه من النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، بينما أنس -رَضِيَ الله عَنْهُ- قال: **"النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان قارنًا"**. فهو بعيد. هذا مثال أوردوه، وقد لا يقبل من كل وجه؛ لأن صفة التمتع لم يكن فيها ابن عمر معه في وقت التلفظ بها، أو الدليل عليها، وإنما كان في بعض مواضع الحج.

هناك مثال ثاني قد يكون أدق: وهو ما ذكره أبو الوفا أننا نقول: إن رواية عائشة -رَضِيَ الله عَنْها- في أحوال النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الخاصة مقدمةٌ على غيرها في أحواله في بيته، وأحواله في اغتساله، وأحواله في طهوره كله، وفي صلواته كذلك، وما يكون في بيته تكون روايتها -رَضِيَ الله عَنْها- هي المقدمة لأنها هي الأقرب إليه مكانًا -رَضِيَ الله عَنْها-.

المصنف أطلق الخلاف في هذه المسألة الأخيرة فيها خلاف بسيط في المذهب أو يسير في المذهب نقله الفخر إسماعيل، نقل الفخر إسماعيل أن في هذه المسألة خلافًا على روايتين.

✍"وفي تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرها روايتان".

❑ **هذه المسألة وهي: قضية تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم (روايتان):** هاتان الروايتان نقلهما الفخر إسماعيل، وبناهما على الروايتين التي نقلت لك قبل قليل في مسألة هل يقدم الأقرب أم لا؟

✍ **قال:** لأن الخلفاء الأربعة أقرب مكانًا للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فإن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- يقول: «ذَهَبْت أَنَا وَأَبُو بَكر وَعُمَر، وَجِئْت أَنَا وَأَبُو بَكر وَعُمَر» فهما الأقرب إليه مكانًا، فحيث قلنا: إن هناك روايتين في تقديم الأقرب، فنقول: كذلك هنا فيه روايتان.

✎ **مفهوم ما بناه به الفخر إسماعيل:** أننا حيث جزمنا بتقديم رواية الأقرب فإننا نجزم بتقريب رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم، فنقول: إن روايتهم مقدمةٌ على غيرهم. وهذا هو ظاهر كلام أصحاب أحمد لما سيأتي في المسألة القادمة.

✍"فإن رُجِّحَت رُجِّحَت روايةُ أكابر الصحابة على غيرهم".

قوله: (**فإن رُجِّحَت**) أي إن رجحت رواية الخلفاء الأربعة أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي -رَضِيَ الله عَنْهُم- على رواية غيرهم رُجِّحَت رواية أكابر الصحابة على غيرهم) وهذا هو المعتمد وهو الترجيح، ونص على ذلك أحمد، وجزم به القاضي وأبو الخطاب وغيرهم، **وبناءً عليه**، فيرون تقديم رواية الأكابر على غيرهم، ويرون كذلك تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم.

✍"وروايةُ متقدم الإسلام ومتأخره سيَّان عند الأكثر".

هذه المسألة فيما يتعلق لو أن صحابيين رويا حديثين متعارضين كان أحدهما متقدم الإسلام، والآخر متأخر الإسلام. وهذا يأتي كثيرًا في حديث على سبيل المثال حديث أبي هريرة، فإنه أسلم متأخرًا أسلم في خيبر، كذلك رواية جرير بن عبد الله البجلي -رَضِيَ الله عَنْهُ- وكان أهل الحديث يحبون روايته لأنه متأخر الإسلام، مع أن أحاديثه قليلة، وقد جمع أحاديثه أحاديث جرير بن عبد الله البجلي لكونها أحاديث محكمة في الغالب وليست منسوخة الموفق ابن قدامة في جزء مخطوط متوفر عند كثير من طلبة العلم.

⮝ **حديث جرير بن عبد الله البجلي هي متأخرة إذا تعارضت مع أحاديث الصحابة المتقدمين إسلامًا، فأيهما يقدم؟**

فيها قولان:

⇦ **القول الأول**: نسب المصنف للأكثر أنهما سيان، فلا يقدم المتأخر على رواية المتقدم. وهذا القول هو قول المصنف وهو قول القاضي أبي يعلى، وقول ابن عقيل كذلك، وهو المجزوم به عند كثيرٍ من المتأخرين من الأصوليين من الحنابلة.

⇦ **الطريقة الثانية**: أنه يُقَدَّم متأخرو الإسلام. وهذا الذي ذكره الموفق أنه قد يكون دليلًا على النسخ. وهذه تكلمنا عنها هناك لما ذكرنا الخلاف في النسخ في تأخر الإسلام مثلها هنا، لما كان يحكم به بالنسخ، فنقول هنا أيضًا: من باب الترجيح كذلك، وقد رجح بها أبو الخطاب في [الانتصار] في أحد المواضع، فقالوا: يرجح دليلنا بأن راويه متأخر الإسلام.

✍"ويقدم الأكثرُ صحبةً. ذكره ابن عقيل وأبو الخطاب وزاد: أو قدُمت هجرته".

أيضًا هذا **(الأكثر صحبة)** قد لا يكون أكبر قدرًا، لكن أكثر صحبةً، **وبناءً على ذلك** فإن من أسلم وحضر النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- يومًا ليس كمن أسلم ولم يحضره، ولا تلازم بين كثرة الصحبة وبين الفضل، فإنه على سبيل المثال عمرو بن عبسة من أفاضل الصحابة -رضوان الله عليهم-، بل في [صحيح مسلم]: **"أنه رابع من أسلم"**، ومع ذلك فإن حديثه عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أو لقياه للنبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قليلة، وقد روى حديثًا كثيرًا؛ ولذلك لما روى عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أحاديثًا كثيرة كما في مسلم قال له أحد الصحابة قال: هذا الحديث كله سمعته من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في يومٍ واحد؟ فقال: إنما سمعته أكثر من مرة منه أنه سأله الصلاة، وعن غيرها من الأحاديث التي نقلها عمرو بن عبسة -رضي الله عنه-.

فالمقصود من هذا: أن الأكثر بالصحبة لا يلزم منها التفاضل، وإنما الأكثر بالمصاحبة، فتلك القاعدة أو ذاك المرجح باعتبار الفضل، وهذا باعتبار كثرة المصاحبة من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

قال: **(وزاد أبو الخطاب)** أيضًا: **(أو قدمت هجرته)** بأن كان من متقدمي المهاجرين.

✍"ويُرَجَّح بكونه مشهور النسب".

هذا الترجيح ذكره ابن حمدان من متأخري الحنابلة وغيره.

وقصده بـ**(مشهور النسب)** بأن يكون معروفًا لأن العادة -هكذا ذكر ولم يذكره أحد من المتقدمين فيما أعلم، وإنما ذكره ابن حمدان والآمدي، لكن من الحنابلة لم يذكره ابن حمدان والمتأخرون ينقلونه نقلًا عنه، ولكن المصنف هنا جزم به جزمًا كليًّا بأنه يقدم مشهور النسب-.

مشهور النسب هو الذي يُعْرف نسبه، قالوا: لأن الشخص إذا عُرِفَ نسبه فإن معرفة نسبه تجعله يتحرز من الوقوع فيما يثلم ذلك، ولذلك دائمًا معرفة النسب تجعل الشخص يتأدب، يكون له حاجز من الوقوع في بعض خوارم المروءة، أو من الوقوع في بعض الأمور التي يعاب بها قومه، فمثل هذه الأمور تكون كذلك؛ ولذلك في أمصار المسلمين يقولون: إن من كان منسوبًا للنسب الشريف؛ أي أنه قرشيٌّ، أو أنه هاشميٌّ، فإنه في الغالب يكون وقوعه

في مُخِلَّات المروءة أقل من غيره؛ لأن دائمًا أطراف البلدان أغلب الشهرة بالنسب تكون لهذا الأمر دون غيرها من الأنساب التي تندرس، ولكن عمومًا هذا الأمر ذكر بعض المتأخرين –والعلم عند الله –عَزَّ وَجَلَّ– وهو غريب.

✍ **مثل ما ذكر أيضًا يعني بعض أهل العلم**: أن الأحاديث التي يرويها أهل الحرمين تكون مقدمة على غيرهم، قالوا: لأن أهل الحرمين أعلم بأصول الأحاديث. وهذا تقديم جزم به ابن عقيل، ثم قال ابن عقيل: "إنما تقديم حديث أهل الحرمين مكة والمدينة إنما هو كان في ذلك الزمان، في زمانهم، وأما في زماننا؛ يقصد زمانه وهو في القرن الخامس الهجري فإنه قد فشت البدع وانتشرت في أهل الحرمين". فهذه مرجحات أوردوها هم، والعلم عند الله –عَزَّ وَجَلَّ– في صحتها.

✍"**وانفرد الآمدي: أو غير متلبس بمضعف**".

قوله: (**أو غير متلبسٍ بمضعِّف**) هكذا في بعض النسخ (**متلبس**) وفي بعضها يعني ألفاظٌ أخرى يعني أنه المراد بقول الآمدي هذا أنه يقدَّم الذي لم يضعفه أحدٌ على الذي ضعفه بعض علماء الحديث. هذا هو أقرب فهم لما أوردوه.

✍"**وبتحملها بالغًا. ذكره ابن عقيل**".

قوله: (**وبتحملها بالغًا**) يعني من تحمل الرواية بالغًا مقدم على غيره. وهذا ذكره ابن عقيل، وضعفه القاضي، فإن القاضي أبا يعلى ذكر في المناسك من كتاب [التعليقة]: أن بعض الفقهاء قال: إن أخبارهم يرويها الرجال، وأخبار مخالفيهم يرويها ابن عباس، وكان في حجة الوداع صبيًّا، فيكون قد تحمل صبيًّا، فتُقدَّم رواية الأكابر سنًّا على الأصغر سنًّا الذي تحمل دون ذلك.

✍ **فقال القاضي أبو يعلى**: قال: "لا أحد". شوف نفى الخلاف "لا أحد يقدم خبر غيره عليه لهذه العلة، بل إنهم –يقصد الحنفية– رجحوا خبره في مسألة القرآن على رواية أنس، فكيف يجوز مناقضة ذلك؟".

فكأن القاضي يقول: إن تقديم البالغ على من تحمل وهو غير بالغ لم يقل به أحد إلا بعض الحنفية، ثم ذكرها أو أوردها ابن عقيل.

✍"**قال: وأهل الحرمين أولى**".

(**قال**)؛ أي قال ابن عقيل: (**وأهل الحرمين أولى**) وذكرت لكم أن هذا ذكر ابن عقيل: أن هذا مبني على ما جاء في تفضيل أهل مكة والمدينة، وأنه كذا نَقل عن زيد بن ثابت أنه يقول: "**إذا وجدت أهل المدينة على شيءٍ فهو السنة**". وذكرت لكم أن ابن عقيل قال: إن هذا إنما في زمانهم، وأما في زماننا يقصد القرن الخامس فقد فشت البدع بالحرمين.

✍"**ولا يرجح بالذكورية والحرية على الأظهر**".

هذه مسألة الترجيح نبدأ (**بالذكورية**) **التجريح بالذكورية فيها أقوال متعددة**:

☜ **القول الأول الذي جزم به المصنف**: وهو أنه لا يرجح فرواية الذكر والأنثى سواء. وهذا قول عامة أهل العلم، وممن جزم به من أصحاب أحمد أبو الخطاب، والشيخ تقي الدين، وابن مفلح، وهذا الذي استظهره المصنف هنا.

☜ هناك قولان عند الأصوليين:

- وهو ترجيح رواية الذكور على الإناث مطلقًا.

- وروايةٌ ثانية وهو ترجيح رواية الذكور على الإناث في غير ما يكون من حكم النساء؛ فما كان متعلقًا بالنساء فرواية النساء مقدمةٌ على رواية غيرهن.

ومما يستطرف في ذلك أنه نقل عن إحدى الفقيهات فيما نقله الصفدي في إما [أعيان العصر]، أو في [الوافي] –نسيت الآن الكتاب الذي أحد كتابيه- أنها كانت تناظر السبكي الكبير في أحكام الفقه، وأنها تناظرت معه أو مع غيره في بعض الأحكام المتعلقة بأحكام النساء في الحيض فعارضها، فقالت تلك الفقيهة وأظن اسمها فاطمة قالت: "نحن أعلم بشأننا". فهذا في الأحكام وكذلك في الرواية، فما كان منه كذلك. هذا رأيهم؛ ولذلك فإن التاج السبكي قدم هذا القول وهو الترجيح بالذكورية.

تعبير المصنف (**على الأظهر**) يدلنا على أن هناك قول آخر في المذهب بأنه يُرجَّح عند التعارض رواية الذكور على الإناث. والحقيقة أني بحثت فلم أجد في المذهب من يقدم رواية الذكور اللهم إلا ما يُفهم من رواية نقلت عن إبراهيم الحربي من أصحاب أحمد أنه لما ذكر حديث بسرة –رضي الله عنها- في نقض الوضوء بمس الذكر، قال إبراهيم الحربي: **"إنما يرويه شرطيٌّ عن شرطيٍّ، عن امرأة"** فقد يفهم من ذلك أنه قدم عليه حديث طلقٍ لأن المفهوم أن حديث طَلْقٍ لا ترويه امرأة، وإنما يرويه رجل، فلا ينتقض به الوضوء.

هذا القول المنسوب لإبراهيم الحربي نفى ثبوت صحته جماعة من المحققين، ومنهم أبو الخطاب، فإن أبا الخطاب أنكر صحة ذلك، وقال: إن هذا لا يثبت عن إبراهيم الحربي، والذي يعرف سيرة إبراهيم الحربي يعرف ورعه وشدة ديانته، ولا يعير أحدًا بهذه الأمور.

✍"**ويرجح المتواتر على الآحاد**".

طبعًا اللازم هذا أننا عندما يأتي حديث ترويه عائشة، وحديث آخر يرويه أحدٌ من الصحابة يقدم حديث غيرها عليها. وهذا غير صحيح، ولذلك قال أبو الخطاب: "وهذا ضعيفٌ باتفاق"، فإن أحاديث عائشة تقدم أحيانًا كثيرة على غيرها، وحفصة وأم سلمة وفاطمة –رَضِيَ الله عَن الجميع-.

✍"**والحرية**".

(**والحرية**) رواية القِن عن العبد كذلك أيضًا حكي فيها خلاف مشهور جدًّا في كتب الأصول، وكما ذكر المصنف يعني الخلاف قريب من الخلاف السابق أنه لا أثر لها في الترجيح.

✍"ويرجح المتواتر على الآحاد".

قول المصنف: (**ويرجح المتواتر على الآحاد**).

قوله: (**المتواتر**) **يشمل أمرين**:

➢ القراءة المتواترة على قراءة الآحاد. وهذا واضح، إذا كانتا متعارضتين، فحينئذٍ نقول: إن الآحاد تكون منسوخةً.

➢ **الأمر الثاني**: المتواتر من السنة على الآحاد من السنة مقدمٌ عليه.

➢ **والأمر الثالث**: المتواتر من القرآن على الآحاد من السنة إذا عارضه من كل وجه ولم يمكن الجمع بينهما.

وهذا نص عليه جماعة من أصحاب أحمد منهم ابن هبيرة، والشيخ تقي الدين نص عليه في القراءة، وأغلب الأصوليين على هذا الشيء، ما أذكر أن أحدًا لم يرجح بذلك.

✍"والمسندُ على المرسل عند الجمهور".

قوله: (**والمسندُ على المرسل**) المسند يعني الحديث المتصل.

وقوله: (**على المرسل**)؛ أي الذي فيه انقطاع؛ لأن هنا مراده بالمرسل الذي فيه انقطاع سواءً كان مرسل صحابي، أو مرسل تابعي، أو تابع تابعي ونحو ذلك.

فذكر المصنف: أنه إذا تعارض حديثان أحدهما متصلٌ والآخر مرسلٌ فإنه يقدم الحديث المسند؛ أي المتصل على الحديث المرسل؛ لأنه أظهر صحةً. وهذا هو قول أكثر الأصوليين، بل قال ابن مفلح: إن عليه نص أحمد وأكثر أصحابه. نص عليه القاضي، وأبو البركات وغيره. وهذا عبارة المصنف: (**عند الجمهور**).

مما نص عليه أحمد على ذلك: أن أبا بكر الأثرم نقل عن أبي عبد الله أنه قال: "رأيت أبا عبد الله –يعني أحمد– إذا كان الحديث عن النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– في إسناده شيءٌ يأخذ به، إذا لم يجد خلافه أثبت منه مثل حديث عمرو بن شعيب، وحديث إبراهيم الهجري، وربما أخذ بالمرسل إذا لم يجئ خلافه".

⮱ **هذا هو الشاهد**: "أخذ بالمرسل إذا لم يجئ خلافه". فهذا يدل على أن المرسل إذا جاء حديثٌ على خلافه وكان مسندًا قُدِّم المسند عليه.

✍"وقال الجرجاني وأبو الخطاب: المرسل أولى".

(**الجرجاني**) من أصحاب أبي حنيفة، ونقل هذا القول عنه القاضي، يقول: (**إن المرسل أولى**).

حجته: قال: لأن المرسل ما أخفي الراوي إلا وهو مشهور ومستفيض عند الناس. وهذا الحقيقة كلام غير صحيح.

✎ **عندي هنا نقطة في مسألة قوله: (وقال أبو الخطاب)**: نسبة هذا القول لأبي الخطاب فيه نظر، بل إن أبا الخطاب قد نص صراحةً في [التمهيد] على أن المسند مقدم، وصرح بذلك في أكثر من موضع: أن المسند مقدمٌ

على المرسل، وإنما نسب المصنف هذا القول لأبي الخطاب تبعًا لعبارة ابن مفلح، فإنه نسب له ذلك، ونقله عن كتاب [الانتصار]، وبالرجوع لكتاب [الانتصار] فالموضع الذي نص عليه ابن مفلح نجد أنه لم يقل: إن الحديثين إذا تعارضا وكان أحدهما مسندًا والآخر مرسل، قُدِّم المرسل عليه، وإنما عبارته في [الانتصار] لما تكلم عن حديث نقض الوضوء بخروج النجاسة قال: "أكثر ما فيه أنه مرسل لأنه جاء من طريق عمر بن عبد العزيز عن تميم"، قال: "ولا يقدح ذلك عندنا فإن المرسل كالمسند، بل أظهر في القوة" -انظر- بل أظهر في القوة، سأعلق عليها- "فإن عمر بن عبد العزيز مع زهده وورعه لا يقول: قال تميم وهو لم يثبت عنده".

قوله: "**بل هو أظهر**" ليس عند التعارض، وإنما أظهر في هذه الحالة لأن عمر ما نقلها في هذه الحال وهو أمير وله هذا المكان إلا وقد معناه أنه اشتهر عند الناس، فيكون كالحديث المستفيض؛ ولذلك فإن نسبة هذا القول لأبي الخطاب غير صحيح. فقط أردت أن أنبه عليه.

"وقال ابن المنِّي: وسواءٌ مرسل الصحابي وغيره لجواز أن يكون المجهولُ غيرَ حافظٍ، وإن كان عدلًا".

قال: (**وقال ابن المني**) أبو الفتح ابن المني: هذا الخلاف المتقدم في قضية تقديم المسند على المرسل والحكم بأن المسند يقدم يشمل مرسل الصحابي ومرسل غيره.

مرسل الصحابي هو الذي يرويه الصحابي عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ولم يسمعه منه مثل أحاديث ابن عباس، فإن أغلب أحاديث ابن عباس -رضي الله عنه- هي مراسيل، قالوا: ولم يسمع ابن عباس من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- إلا عشرين حديثًا أو أقل، وما عدا ذلك إنما هي مراسيل، **وبناءً على ذلك** فيقول: إذا تعارض حديثٌ لابن عباس وهي من مراسيل ابن عباس مع حديثٍ مسند سمعه صحابيٌّ، فنقدم المسند على المرسل. هذا كلام ابن المني.

قال: (**لجواز أن يكون المجهول غير حافظ**) هكذا قال.

والذي يظهر: أن قاعدة المذهب أن مرسل الصحابي حكمه حكم مسند كما مر معنا تمامًا لا فرق بينهما، وحينئذٍ نقول: لا يُقدم المسند على مرسل الصحابي، بل إن مسند الصحابي ومرسل الصحابي سواء؛ لأن المبهم أو غير المذكور في مرسل الصحابي هو صحابي ولا يقدح ذلك في العدالة.

لكن لو أنه علل بأنه قال: لاحتمال أن يكون أقرب أو أبعد عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- ممكن، لكن هذا تعليله على غيره.

"ومرسل التابعي على غيره".

قوله: (**ومرسل التابعي على غيره**) قبل أن أبدأ في هذه الجملة، تتذكرون لما تكلمنا عن المرسل كانت عبارة المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أنه قال: (**ومرسل غير الصحابي**) ومر معنا أن المرسل حجة.

⮝ **لكن ما المراد بالمرسل؟ هل هو مرسل التابعي فقط، أم مرسل مطلق عموم المرسل يعني تابعي التابعي إذا أرسل مثل إبراهيم النخعي إذا أرسل هل يكون إرساله حجة أم ليس بحجة؟**

ومر معنا أن جماعة من أصحاب أحمد رأوا أن كل مرسلٍ يكون حجةً ولو كان ممن دون التابعي كتابعي التابعي، وأن هذا طريقة القاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهما من أصحاب أحمد يرون أن جميع المراسيل على هذه الطريقة، ولكن المحققين من أهل الحديث، والمحققين من أصحاب أحمد يقولون: لا، إنما يكون المرسل حجةً إذا كان من التابعين فقط دون من عداهم، بل قد نقل أحمد بن عبد الهادي تلميذ الشيخ تقي الدين: أن المحققين على أن المرسل الذي يكون حجة إنما هو مرسل كبار التابعين، لا مطلق التابعين. وهذه مرت معنا؛ يعني إن كان بقي منها شيء في الذهن.

هذه المسألة التي أوردها المصنف مبنية على التفريع على قول القاضي: أن مرسل من بعد التابعي يكون حجة؛ ولذلك يقول: (**ومرسل التابعي على غيره**) يعني إذا تعارض عندنا حديثان مرسلان أحد الحديثين المرسلين هو من إرسال تابعيٍّ، وحديثٌ آخر من إرسال تابعي تابعيٍّ فأيهما يقدم؟ هذا هو الذي يعني يقول المصنف: إن مرسل التابعي يقدم على مرسل تابعي التابعي.

✍**"والمتفق على رفعه أو وصلِه، على مختلف فيه".**

قوله: (**والمتفق على رفعه**) أي أن الرواة رووا هذا الحديث من هذا الطريق مرفوعًا بخلاف الذي اختُلِفَ في رفعه للنبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، أو اتُّفِقَ على وصله بأن ذُكِر مسندًا فيه صحابي فيكون مقدمًا على ما أُخْتُلِفَ أهو موصولٌ أم أنه مرسل وهذا واضح من علماء الحديث، وكثيرًا ما يطبقون هذه القاعدة في هذه المسألة.

يتفرع عن هذه المسألة -أريد أن أتكلم عنها ولو بإيجاز- وهو قضية الاتفاق على التخريج:

⮝ **بمعنى أن الأحاديث التي أخرجها الشيخان هل تكون مقدمة على غيرها من الأحاديث التي أخرجها غير الشيخين أم لا؟**

النظر الحقيقة في تقديم ما رواه الشيخان على غيرهم ننظر لهم من جهتين:

- من حيث الترجيح باعتبار الصحة والضعف.
- ومن جهة أخرى باعتبار الدلالة.

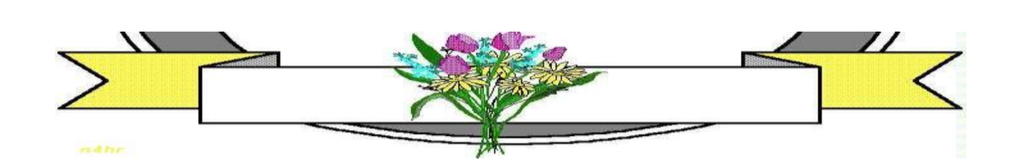
أما باعتبار الدلالة: فلا شك أن الدلالة تختلف باختلاف نوع الصيغة، فالظاهر ليس كالنص، والظاهر له أنواع ودرجات.

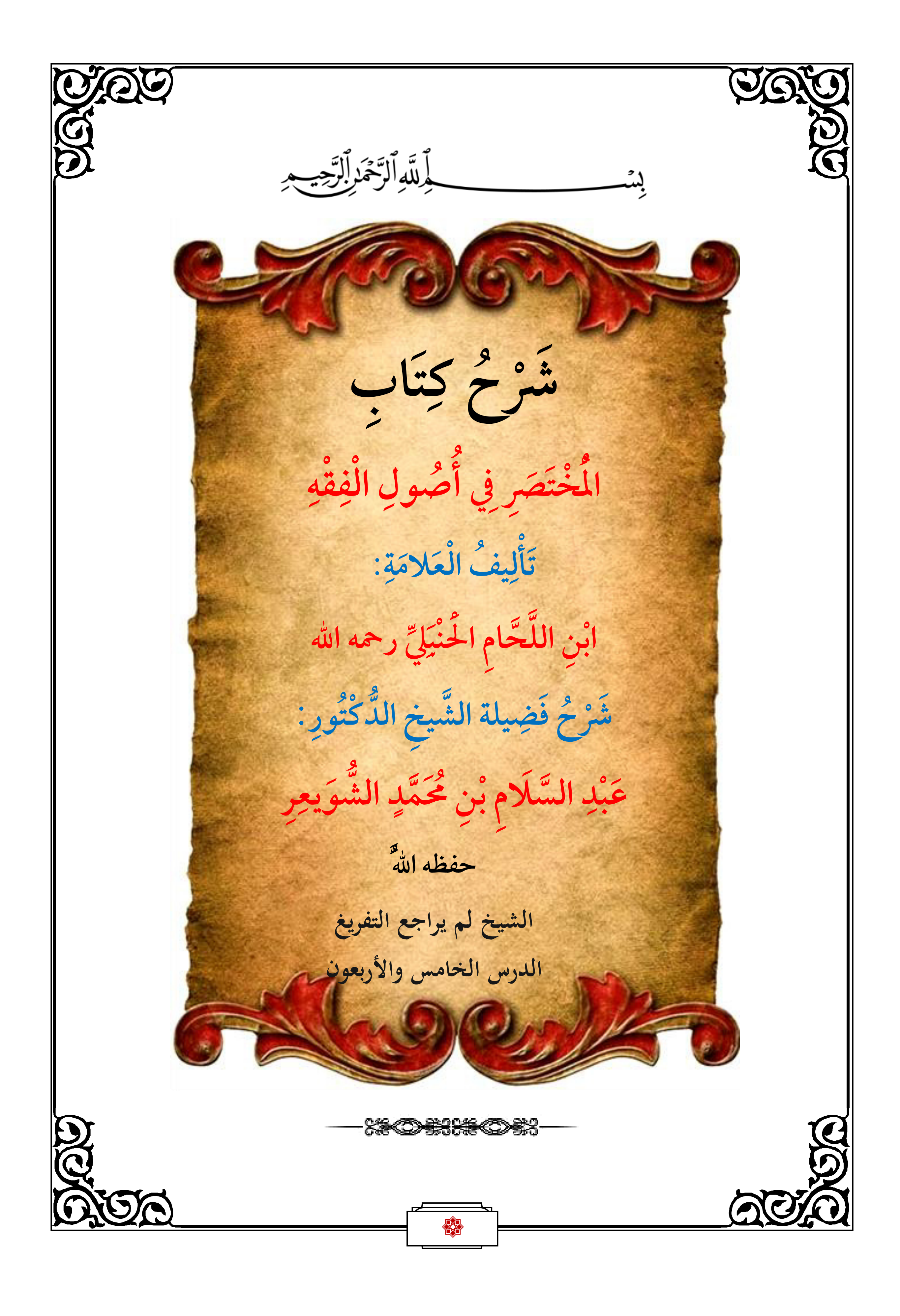
وأما باعتبار الصحة: فعلى سبيل الجملة نقول على سبيل الجملة: أن ما رواه الشيخان مقدمٌ على غيره على سبيل الجملة، ولا يصح أن نقول: إنه على سبيل الإطلاق؛ لأن في الصحيحين بعض الأحاديث قد يكون ما في خارج الصحيحين مقدمٌ عليها بعض الحروف اليسيرة؛ ولذلك فإنه قد حكي اتفاق حكاه الشيخ تقي الدين وغيره

على أن ما رواه الشيخان هو بمثابة المجمع على تصحيحه إلا الحروف التي ذكرتها لك قبل قليل والتي فيها إشكالات فقهية، بل إنه قد جاوز هذه المرحلة، وقال: إن ما رواه الشيخان هو في حكم المتواتر لأنه استفاض عند الناس بعد ذلك ولم يكن فيه نكير فيكون كذلك.

✍ **بل إن الشيخ تقي الدين يقول**: إن الأصل في أحاديث الأحكام ما رواه الستة، فقلما يكون هناك حديثٌ عليه اعتماد لم يروه الستة الشيخان وأصحاب السنن الأربعة إذا أضفت إليها المسند، فقلما يخرج حديثٌ عن هذه الكتب السبعة قلما، ويندر أن يكون كذلك، وإذا عارض حديثٌ خارج السبعة حديثًا في السبعة، فنحكم حكمًا ليس كليًّا وإنما أغلبيًّا أنه يقدَّم هذه الأحاديث عليه لأنها هي التي عليها العمل.

✍ **وتعلمون في [رسالة أبي داود لأهل مكة] أنه قال**: أوردت في هذا الكتاب ما عليه العمل عمل الناس ويحتجون به، فهو لم يأخذها من.........




بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللّٰه
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس الخامس والأربعون

القارئ:

بسم الله، والْحَمْد لله، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُول الله وَعَلَى آلِهِ وَأصحابِهِ وَمَنْ وَالَاه.

اللَّهُمَّ اغْفِر لَنَا، وَلِوَالِدِينَا، وَلِشَيْخِنَا، وَلِلْمُسْلِمِين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

" المتن: يُرجَّح النهي على الأمر".

الشيخ: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد...

فإتمامًا لما ذكره المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- من ذكر المرجحات، فإن المصنف لما ذكر التعارض وأنه لا يمكن وجوده بين الأدلة في حقيقة الأمر، وإنما يكون وجوده في ذهن المجتهد فحسب، وأما في حقيقة الأمر فإنه من المحال كما هو منصوص أحمد وعليه عامة أصحابه أن يوجد التعارض، وإنما هو موجودٌ في ذهن المجتهد إما بسبب قصورٍ في التصور، أو بسبب قصورٍ في العلم، فالتصور بألا يكون فهمه للنص كاملًا، والقصور في العلم بأن يخفى عليه دليلٌ، أو يخفى عليه قادحٌ يكون مؤثرًا في هذا الحكم، فعلى فرض وجود هذا التعارض في ذهن المجتهد فقد أورد المصنف عددًا من المرجحات، وقسَّم هذه المرجحات إلى قسمين:

- مرجحات بين الأدلة النقلية.
- ومرجحات بين الأدلة القياسية.

وأغفل الحديث عن المرجحات بين الأدلة القياسية والنقلية؛ أي إذا تعارض نقليٌّ مع قياسي فأيها يقدم؟ وسبب تركه ذاك: أن الأصل أن الدليل النقلي في الغالب مقدمٌ على الدليل القياسي إلا استثناءات معينة.

والترجيح بين الأدلة النقلية قسمها المصنف إلى أربعة أنواع:

١. ترجيحٌ بينها باعتبار السند. وأنهيناه.
٢. وبقي عندنا الترجيح باعتبار المتن.
٣. والترجيح باعتبار المدلول.
٤. والترجيح باعتبار أمر خارج.

فقال المصنف: **(المتن)** يعني أنه يرجح باعتبار المتن، **والمراد بالمتن:** هو النص والصيغة واللفظ الذي جاء به الخبر، والعلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: إن المتن هنا إنما يرجح بين الأحاديث، وأما كلام الله -عَزَّ وَجَل- فالأصل أن كثيرًا من هذه القواعد لا تدخل فيه.

وقوله: **(يُرَجَّح)**؛ أي يقدم أحد الدليلين على الآخر كما تقدم؛ أي أحد طريقي الاستدلال.

قال: (**النهي عن الأمر**) هذا المرجح الأول من مرجحات المتن، فلو فرض أن حديثين أو دليلين نقليين تعارضا أحدهما دل على النهي عن حكمٍ، والآخر دل على الأمر به، فأي الدليلين يقدم إذا لم يمكن الجمع بينهما؟ فقالوا: يقدم الدليل الدال على النهي على الدليل الدال على الأمر، فيقدم على الدليل الدال على الأمر. وهذا ما ذكره المصنف وجزم به، وابن مفلح لم يحكي فيه خلافًا في المذهب أنه دائمًا يقدم النهي على الأمر، وسيأتي التعليل أن الأصل النهي هو الأحوط بالامتناع.

"والمختار الآمرُ على المبيح".

هذه القاعدة الثانية وهو: أنه يقدم الدليل الآمر على الدليل المبيح، وعبر المصنف بـ(**المختار**)؛ أي أن هذا هو اختياره هو، فدلنا ذلك على أن في المسألة خلافًا وهو كما قال المصنف: فإن في المسألة قولين: القول الأول ما ذكره المصنف وسماه (**المختار**) أن الدليل الآمر تقدم دلالته على الدليل المبيح، فلو تعارض دليلان أحدهما يأمر بفعلٍ والآخر يبيحه نقول: يقدم الدليل الآمر على الدليل المبيح. وهذا الذي جزم به المصنف وأكثر المتأخرين منهم الجراعي والمرادي والمرداوي، ويوسف بن عبد العادي، بل إن ابن النجار نسبه لأكثر أهل العلم.

بينما القول الثاني الذي يقابل المختار وهو تقديم النص المبيح على النص الآمر، تقديم المبيح على الآمر، وهذا هو قول ابن حمدان صاحب الرعاية في كتابه [المقنع]، وقد وافق في ذلك الآمدي، ونسبه ابن مفلح لبعض أصحاب الإمام أحمد، وينبني على تقديم الآمر على المبيح، أو على القول المقابل وهو تقديم المبيح على الآمر أنه إذا تعارض نهيٌ ومبيحٌ، فإن قلنا: إن الآمر يقدم على المبيح، فإننا نقول: إن الناهي مقدمٌ على المبيح كذلك، فإنه يكون مقدمًا كذلك والعكس بالعكس.

بالنسبة لقواعد الترجيح -المفروض أني أذكرها في البداية لكني نسيتها-: أن قواعد الترجيح كثيرة جدًّا، وكثير من أهل العلم عندما يورد عددًا من قواعد الترجيح ويقول: وهناك غيرها مما لا يمكن استيعابه. فأنا أريد أن أصل إلى ثلاثة أشياء:

- **الأمر الأول**: **أن** قواعد الترجيح كثيرة، حتى إن حصر جميع القواعد والأمارات التي يرجح بها مما يصعب، وسيأتينا ذلك في آخر الباب -لكن لخشية نسيانه أنبه عليه الآن-.

- **الأمر الثاني**: أن هذه القواعد قد تتعارض؛ بمعنى أن قاعدةً تدل على ترجيح دليل، وقاعدةٌ أخرى أو قرينةٌ أخرى تدل على ترجيح الدليل الآخر، فحينئذٍ يأتي نظر المجتهد في الترجيح بين المرجحات: إما كثرةً أو قوةً، وسيأتي الإشارة لبعضها. يعني هذه أهم الأمور المتعلقة بهذه المسألة.

"والأقل احتمالًا على الأكثر".

هذه المسألة من القواعد المهمة التي استدل بها جماعة من أصحاب أحمد وفرعوا عليها قواعد.

يقول: لو تعارض نصان كان دلالة لفظ أحد النصين يدل على احتمالاتٍ متعددة، والآخر يدل على احتمالاتٍ أكثر من الاحتمالات التي يدل عليها النص الأول، فإن المتن الذي يحتمل احتمالاتٍ في فهم لفظه أقل يكون مقدمًا على المتن الآخر الذي يكون لفظه يحتمل دلالات أكثر. وهذا المرجح جزم به جماعة من أصحاب أحمد منهم القاضي وتلامذته كابن البنا وابن عقيل وغيرهم، ولم يحكي فيه ابن مفلح خلافًا، **لكن ينبني على هذا المرجح:**

– أنهم يقولون: إن اللفظ المشترك إذا وُجِدَ لفظٌ مشتركٌ في نصين، فكان أحد اللفظين المشتركين يدل على معاني أقل، وأما اللفظ الثاني فيدل على معاني أكثر مثل العين قيل: أنها تدل على ثلاثة عشر معنى، فإن اللفظ المشترك الذي يدل على معانٍ أقل يُرجح على اللفظ المشترك الذي يدل على معانٍ أكثر.

– الأمر الثاني: أنهم قالوا: إن اللفظ إذا كانت دلالته ظاهرة في الاستعمال فإنها تقدم على اللفظ الذي لم تظهره دلالته في الاستعمال فتكون احتمال ليس باعتبار التعدد، وإنما الاحتمال باعتبار الظهور.

إذن فقول المصنف: (**والأقل احتمالًا**) يشمل أقل احتمالًا باعتبار تعدد المدلول كاللفظ المشترك، ويشمل كذلك الأقل احتمالًا باعتبار الظهور فيما لو كان اللفظ ظاهرًا، ويقابل الظاهر النص.

✍"والحقيقةُ على المجاز".

قال: (**والحقيقة على المجاز**)؛ أي إذا تعارض لفظان أو حديثان وكان أحد الحديثين دال لكن اللفظ الذي فيه حقيقة والآخر اللفظ الذي فيه مجاز، فإنه يقدم الحقيقة على المجاز.

✍"والنص على الظاهر".

قوله: (**والنص على الظاهر**) يعني لو أن نصين تعارضا وكان أحد النصين نصًّا في الدلالة على الحكم، ومر معنا أن المراد بالنص هو الذي لا يحتمل معنًى آخر، بل إن دلالته على المعنى صريحة وليست من باب الظاهر، ولا من باب المؤوَّل، وإنما هو من باب الصريح فيه كألفاظ الأعداد والألقاب فإنها نصٌّ فيه، في مقابل الظاهر الذي يحتمل معنيين في المعنى الراجح منهما يكون ظاهرًا، فيقدم النص على الظاهر.

✍"ومفهومُ الموافقة على المخالفة".

قوله: (**ومفهومُ الموافقة على المخالفة**) بمعنى أن نَصَّين إذا تعارضا وكان دلالة أحد النصين من باب مفهوم الموافقة، والثاني من باب مفهوم المخالفة، فإن النص الذي دلالته من باب مفهوم الموافقة أولى؛ **لأن مفهوم الموافقة أولى من جهتين:**

– **الجهة الأولى**: أن بعض صوره تكون من باب المنطوق، لا تكون من باب المفهوم.

– **والأمر الثاني**: أن الخلاف في حجية المخالفة مشهورة جدًّا، بل إن بعضًا من الفقهاء كأصحاب أبي حنيفة أغلب أنواع مفهوم المخالفة –كما مر معنا– ينكرون الاحتجاج به، فهو أقوى؛ أي مفهوم الموافقة من جهتين:

- من جهة الدلالة أنه ملحقٌ بالنطق أحيانًا.

- ومن جهة الخلاف وعدم المخالف في كثيرٍ من صور مفهوم الموافقة.

طبعًا هذه الأمثلة التي أوردها العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- قد يكون في كتب الأصول الأمثلة لها قليلة جدًّا، والسبب في ذلك:

➢ أنه قد يمثل لها بمثال، ثم إن هذا المثال يأتي بعض أهل العلم ويقول: أنه غير مقبول بناءً على نفيه للتعارض ابتداءً، يقول: لا يوجد تعارض ابتداءً، ثم ينفيه، فيقول: لا تعارض، فلا نحتاج لهذا الترجيح، فقد يكون قد رُجِّح بهذه القواعد الدليل المرجوح على الدليل الراجح؛ ولذلك أنا كما ذكرت في أول الكلام: أن هذا التعارض إنما هو في ذهن المجتهد إذا تصور ذلك، وإلا الأصل عدم وجود التعارض.

➢ **الأمر الثاني**: أن المعاصرون الحقيقة عنوا بقواعد التعارض والرسائل والبحوث المعاصرة التي كتبت في التعارض والترجيح والتمثيل لكل صورة من صور التعارض والترجيح متعددة، حتى إن ما أعرف اسمه يجاوز عشرة بحوث، وربما كان هناك غيرها من البحوث والدراسات، وقد عنوا بذكر أمثلة قد يكون فيها إشكال في بعض أمثلتها.

✍"**المدلول: يُرجح الحظر على الإباحة عند أحمد وأصحابه**".

➢ **هذا القسم الثالث من الترجيحات العائدة للفظ**: وهو الترجيح باعتبار المدلول، **والمدلول**: هو ما يدل عليه اللفظ؛ أي ما يدل عليه اللفظ فليس بذات اللفظ نطقه ولفظه، وإنما هو بالمعنى الذي أدى إليه.

وذكر المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- عددًا من الأمور التي يرجح بها المدلول: فبدأ أولًا فقال: (**الحظر على الإباحة عند أحمد وأصحابه**) بمعنى أنه لو تعارض نصان كان أحد النصين دالًّا على الحظر، والآخر يكون دالًّا على الإباحة، فإن أحمد في منصوصه وأصحابه يرون أن تقديم دليل الحظر على دليل الإباحة، وأما أحمد فإن أحمد قال: "إذا اختلف الأمر عن رسول الله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-، ولم يعلم ناسخه، فإننا نصير في ذلك إلى الذي هو أهنى وأهدى وأتقى"، فقول أحمد: "إنه يصار للذي هو أهنى وأتقى" المراد به الحظر؛ لأنه هو الأتقى، وهو الأحوط؛ فلذلك أُخِذَ نص أحمد من هذه المسألة، وقد جزم على أنه منصوص أحمد أبو محمد التميمي، وأبو الخطاب، والقاضي وغيرهم، وأغلب أصحاب أحمد بل كلمهم ينصون على أن الحظر مقدم على الإباحة حتى المتقدمين من أصحاب القاضي.

والقول الثاني هو الذي أورده المصنف لابن أبان: المراد به عيسى بن أبان، وبعض الشافعية يتساويان؛ أي يتساوى الدليل الدال على الحظر، والدليل الدال على الإباحة، فيتساقطان، فحينئذٍ يُبْحَث عن مرجح، أو يستمسك بدليل الإباحة الأصلية وهو العدم؛ أي عدم التكاليف، أو إباحة العادات من المعاقدات ونحوها.

✍"**ويرجح الحظر على الندب**".

قوله: (**ويرجح الحظر على الندب**)؛ أي إذا كان مدلول الحديث يفيد الحظر وهو المنع، والدليل الآخر يدل على الندب، فإن دليل الحظر مقدمٌ عليه، وسكت المؤلف فيما لو كان مدلول الحديثين أحدهما يدل على الحظر، والثاني يدل على الوجوب، وقد نص ابن مفلح أنه ملحقٌ بهذه المسألة، فسواءً كان الدليل الثاني دالًّا على الندب، أو دالًّا على الوجوب، فإن الدليل الدال على الحظر مقدمٌ عليه.

✍"والوجوب على الكراهة".

قال: (**والوجوب على الكراهة**) فيما لو تعارض الوجوب مع الكراهة وقُدِّم الوجوب؛ لأن الأصل في الأدلة أو الأوامر أنها تدل على الوجوب.

طبعًا كيف يتعارضان؟

بأن تكون صيغة دليل الوجوب هي الصيغة التي لا تحتمل الندب –أنا انتقلت للتي هي بعدها لكن لا مشكلة– بأن يكون الصيغة صريحة جدًّا مثل لفظة (**الفرض**) ونحو ذلك مما مر معنا.

قول المصنف: (**والوجوب على الكراهة**) يعني لو دل دليلان أحدهما دالٌّ على الوجوب، والآخر على الكراهة، فإنه يقدم الوجوب لأن فيه تكليفًا، وأما الكراهة فلا تكليف فيها، بخلاف لو تعارض الوجوب والحظر، فإن الحظر مقدمٌ عليه وهو التحريم.

✍"ويرجح الوجوب على الندب".

قال: (**ويرجح الوجوب على الندب**) فيما لو تعارضا؛ وذلك بأن يكون الوجوب دالًّا باللفظ الصريح الذي لا يحتمل التأويل، ومر في كلام المصنف ما هي الألفاظ الصريحة التي لا تحتمل التأويل.

✍ "وقوله: على فعله".

وهذه من القواعد المطبقة كثيرًا، وثمرتها يمكن هي الأظهر في كتب الفقه وهي إذا تعارض قول النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– مع فعله، وكان قوله دالًّا على حكمٍ؛ سواءً كان دالًّا على وجوب أو على ندب، أو على تحريم، أو إباحة أو غير ذلك مع فعله الذي يدل على حكمٍ آخر مهما كان الحكم الذي يعارضه، فأيهما يقدم؟

المجزوم به عن أحمد وأصحابه هو تقديم دلالة القول على الفعل؛ لأن دلالة القول صريحة، وأما دلالة الفعل فإنها ضعيفة لاحتمال التأويل، **وتأويلها من جهات**:

- إما لاختصاص النبي –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم– بالفعل.
- أو لأنه يكون واقعة عينٍ والفعل لا عموم له، أو لغير ذلك مما يحتمل التأويل.

وقد نص على ذلك أحمد، فقد روى إسحاق بن إبراهيم ويسمى ابن إبراهيم، وإذا أطلق ابن إبراهيم فالمراد به ابن هانئ؛ لأن ابن هانئ اثنان: إبراهيم، وابنه إسحاق، فإذا أرادوا أن يفرقوا بين إسحاق وأبيه سموا إسحاق بابن

إبراهيم، وأما أبوه فيقولون: ابن هانئ، والمسائل المطبوعة هي للابن وهو إسحاق، لا للأب إبراهيم؛ لأن الأب من متقدمي أصحاب أحمد؛ ولذلك يقولون: إنه من الروايات المتقدمة رواية إبراهيم بن هانئ.

جاء في مسائل إسحاق بن إبراهيم بن هانئ المطبوعة: "أن أحمد قال: آمين أمرٌ من النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فهذا أمرٌ منه، والأمر أوكد من الفعل، فهو منصوص أحمد".

وقد جزم بذلك عامة أصحاب أحمد ولم يخالف في ذلك إلا بعضهم كأبي الخطاب، فإن أبا الخطاب قال: "إذا تعارض قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وفعله فإنهما يستويان، فيقدم المتأخر منهما". وهذا القول الذي قال به أبو الخطاب استنكره بعض محققي أصحاب أحمد، فإن أبا البركات ذكر أن هذا القول مغالاةٌ من أبي الخطاب، والصواب هو تقديم القول على الفعل.

ابن عقيل ذكر قولًا آخر: "وهو أن الفعل أولى". ولكنه لم ينسبه لأحدٍ من أصحاب أحمد، وإنما قال: فيها ثلاثة أقوال:

١. أنهما سواء.
٢. أن الفعل أولى.
٣. وأن القول أولى.

والذين قدموا الفعل، قالوا: لأنه لا يحتمل تأويل اللفظ، لكنه في الحقيقة يحتمل تحويل الحكم والمدلول.

✍"**والمثبت على النافي، إلا أن يَستَند النفي إلى علم بالعدم لا عدم العلم فيستويان**".

يقول: إذا تعارض مدلولا نصين أحدهما يدل على الإثبات، والآخر يدل على النفي؛ إما إثبات الحكم ونفيه، أو إثبات الشرط ونفيه، أو إثبات أي شيء آخر لا يلزم أن يكون نفيًا لحكم بعينه؛ ولذلك لما عبرت بأنه عام في كل إثباتٍ، فإن هذا يشمل أمورًا كثيرة، حتى إن بعض أهل العلم أدخل في المثبِت المثبِت للوجوب وهكذا.

قوله: (**والمثبت على النافي**) هذا هو منصوص أحمد فيما نقل عنه أبو محمد التميمي، والذي جزم به عامة أصحاب الإمام أحمد وصوبه الشيخ تقي الدين وغيره، وهذا الكلام الذي أوردوه حمله بعض محققي أصحاب الإمام أحمد على قيدٍ أورده المصنف، فقال: (**إلا أن يَستَند النفي إلى علمٍ بالعدم لا عدم العلم فيستويان**)؛ يعني أنه إذا استند النفي الحديث إلى علمٍ بالعدم؛ يعني يقين، قوله: (**علمٍ بالعدم**) أي يقين بالعدم؛ أي بعدم ثبوت الشرط، أو عدم ثبوت الحكم، أو عدم ثبوت الصفة ونحو ذلك، فإنه حينئذٍ يقدم النافي؛ لأنه مستندٌ إلى علم.

(**لا عدم العلم**)؛ أي لا يكون مستندًا إلى عدم العلم؛ لأن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، ليس لازمًا، فبعض الناس يكون عالمًا بالعدم، وبعض الناس يكون غير عالمٍ بالمسألة ففرقٌ بين الأمرين. وهذه مشهورة جدًّا. قال: (**فيستويان**) حينئذٍ لأنهما يكونان متساويين في هذا الكلام.

هذا القيد الذي أورده المصنف الحقيقة أن أول من ذكره الفخر إسماعيل البغدادي -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في كتاب [الجدل] فإنه ذكر هذا التوجيه، وهذا التوجيه وجه به ما قاله القاضي أبو يعلى في كتاب [الكفاية]، وقاله ابنه القاضي أبو حسين، فإن أبا يعلى في [الكفاية]، وابنه أبا الحسين القاضي أبا الحسين قال: "إن المثبت والنافي إذا تعارضا فهما سواء". فجاء الفخر إسماعيل فقال: "إن كلامهما محمولٌ على هذا القيد، لا على الاختلاف".

ولذلك فإن المصنف ذهب إلى ما ذهب إليه الفخر إسماعيل وغيره: "أنه ليس في المسألة خلافٌ على قولين في المذهب، وإنما هو قولٌ واحدٌ ولكن الخلاف منزَّلٌ على اختلاف الحال، لا على خلاف حقيقي في الأقوال في هذه المسألة".

✍"والناقل عن حكم الأصل على غيره على الأظهر".

قوله: (**والناقل عن حكم الأصل**) تعبير المصنف: (**الناقل**)؛ يعنى أن الدليل إذا دل مدلوله على نقلٍ (**عن حكم الأصل**).

حكم الأصل عندنا أمران:

- حكم الأصل الذي هو العقل وهو البراءة من التكاليف وعدم الوجوب فيها، وحكم الأصل في العادات الإباحة في العقود والأطعمة ونحوها. هذا النوع الأول في حكم الأصل.
- النوع الثاني في حكم الأصل: حكم الأصل بمعنى العادة، فما نقل عن العادة فإنه يكون مقدمًا على غيره؛ أي على المثبت عن العادة الذي يقرر حكم العادة أو حكم الأصل الذي هو دليل العقل الأول.

لماذا قسَّمت حكم الأصل إلى هذين الأمرين؟

لأن لو اكتفينا بالأول فقط لكان مشابهًا للمسألة السابقة أن الموجب مقدم على المبيح؛ لأن الموجب ناقلٌ للحكم عن الأصل، وهكذا. فالمقصود أنه إذا ذكرناها بهذا المعنى أن الحكم الأصلي يشمل الأمرين، فإنه يكون أشمل ويدخل فيه.

قول المصنف: (**على الأظهر**) هذا يدلنا على أن هذه المسألة فيها قولان، وهذا القول الذي استظهره المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- جزم به أكثر أصحاب الإمام أحمد كأبي الخطاب، والموفق، والشيخ تقي الدين، والقطيعي وغيرهم، وحُكِي في هذه المسألة خلاف في المذهب نقله الطوفي في كتابه في التحسين والتقبيح وهو [درء القول القبيح]، اسمه كتاب [درء القول القبيح].

طبعًا أمثلتها كثيرة جدًّا؛ يعني من أمثلة ذلك يعني مثلًا: قالوا: إن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- لما دخل الكعبة ورد في حديث بلالٍ وغيره: "**أنه صلى**". وورد من غير حديث بلال "**أنه لم يصلي**". فأيهما يقدم؟ نقول: الناقل عن العادة؛ لأن العادة أن الإنسان إذا دخل لم يفعل شيئًا، فحينئذٍ نقول: يقدم الناقل عن العادة. هذا من باب تقديم الناقل عن العادة.

✍"ويُرجَّح مُوجِب الحد والحرية على نافيهما".

هذه مسألتان وهي: الترجيح بين مدلول النقلين، فإذا كان مدلول أحد النقلين وجوب الحد، والثاني يدل على نفي وجوب الحد، فإنه يقدم فيما قدمه المصنف وجزم به تقديم الدليل الذي يثبت الحد على الدليل الذي ينفي الحد. وهذا هو قول القاضي أبي يعلى في كتاب [الكفاية]، وقول ابن عقيل والمصنف، وقد تبع المصنف ابن مفلحٍ في هذه المسألة.

يقابل هذا القول قولٌ آخر وهو أن النافي للحد، إذا دل دليلٌ على نفي حد فإنه يُقَدَّم. وهذا القول منسوب للشريف والحلواني. وإذا أطلق الشريف عند الحنابلة فالغالب أنه يقصد به أبو جعفر، ولا يقصد به عمه أبو علي، وكلاهما ابن أبي موسى الهاشمي، لكن إذا جُمِّعَا سمي الشريفان العم أبو علي صاحب [الإرشاد]، وابن أخيه أبو جعفر، وأبو جعفر من تلاميذ القاضي، بل من أكبر تلاميذ القاضي، لكن إذا أُطْلِق الشريف فالغالب أن المقصود به الشريف أبو جعفر، فالشريف أبو جعفر والحلواني وغيرهم مالوا لهذا الرأي وهو الذي رجحه أبو الخطاب في [التمهيد]: أن نافي الحد مقدمٌ عليه من باب درء الحدود بالشبهة.

المسألة الثانية عكسها أو تقابلها وهي مسألة: إذا تعارض ما يثبت العتق بأن أثبت الحرية في صفةٍ معينة، والآخر لم يثبت الحرية فأيهما يقدم؟ مثل قضية من أُعْتِقَ بعضه، فقد عندنا ورد حديثان، أحد الحديثين يدل على السراية، والآخر لا يدل على السراية فيما إذا كان معسرًا الذي أَعتق البعض فأيهما يقدم؟ فالخلاف فيها مثل الخلاف السابق فيها قولان:

- تقديم ما يدل على العتق.
- والقول الثاني يقدم ما يدل على بقاء الرق.

⇦ وبين هذين القولين قولٌ وسط في المسألتين وهو قول الموفق والقطيعي فيما يظهر من كلامهما أنه لا ترجيح لا للإثبات ولا للنفي في المسألتين.

✍"الخارِج: يرجح".

قوله: (**الخارج**) المراد بـ(**الخارج**) أي الخارج عن السند والمتن والمدلول، فما خرج عن هذه الأمور الثلاث فإنها مرجحاتٌ خارجية، أورد المصنف بعض المرجحات الخارجية وهي كثيرة أولها☜

✍"المُجرى على عمومه على المخصص".

قال: (**المجرى على عمومه على المخصص**) يعني لو أن دليلين تعارضا فكان أحد الدليلين باقٍ على عمومه، والآخر دخله التخصيص إما طرأ عليه التخصيص، أو كان من العموم الذي أريد به الخصوص، ففي الحالين فإن العام يقدم عليه؛ لأن العام ما لم يدخله التخصيص فإنه يكون أقوى دلالةً على أفراده. هذا إذا قيل: أن هناك عامٌّ باقٍ على عمومه، وقد مر معنا في أول كتاب العموم أن كثير من الأصوليين يقولون: لا يوجد عام إلا وقد دخله

التخصيص، وأنكر هذا الكلام جماعة من المحققين كالشيخ تقي الدين وغيره، نعم، بالنسبة للأحكام الشرعية كثير من العمومات دخلها التخصيص، لكن لا نطلق ذلك في كل عموم، وخاصةً في الأخبار، فإن الأخبار القول فيها ذلك مشكل.

✍ "والمتلقَّى بالقبول على ما دخله النكير".

قوله: (**والمتلقى بالقبول على ما دخله النكير**) بمعنى لو تعارض دليلان أحدهما متلقًّى بالقبول، والثاني جاءه نكير، فالمتلقى بالقبول مقدم.

ومعنى (**دخله النكير**)؛ أي من جهتين:

- إما نكيرٌ من أحد رواة السند، وعلى ذلك فإن من حدث بحديثٍ ثم أنكره نسيانًا أو نحو ذلك فإنه ثابت كما تقرر عند أهل العلم أن من حدَّث حديثًا ورواه عنه من هو ثقةٌ ثم أنكره فإن هذا لا يقدح في الرواية، وهذه مرت معنا في الحديث عن السنة، وقلت: أن جماعةً من أهل العلم جمعوا من حدَّث بحديثٍ ثم نسي كالخطيب والسيوطي، فهذا نكيرٌ من الراوي نفسه.

- **النوع الثاني من النكير**: النكير من أهل العلم، والنكير من أهل العلم قد يكون تارةً للإسناد، وتارةً يكون للمتن، ونكارة الإسناد بأن يكون فيه اختلاف، من أكثر من يتكلم عن نكارة الإسناد وإن لم يصرح بالنكارة لكن يورد الإشكال فيها الدار قطني في كتاب [العلل]، وأما نكارة المتن فهي كثيرة عند أهل العلم كالإمام أحمد وغيره من كبار أهل العلم -رَحِمَهُم الله تَعَالَى-.

إذن كلام المصنف هنا يقول: إن ما دخله النكير يكون مقدمًا عليه ما اتُّفِقَ على قبوله.

من مناسبة ذلك: أن بعضًا من أهل العلم يقول، وهذا ما ذكره ابن مفلح في هذا الموضع، قال: "إن ما رواه الشيخان البخاري ومسلم هو داخلٌ في المتلقى بالقبول". وبناءً على ذلك فرع بعضهم على هذه القاعدة، وهذه القرينة أنه إذا تعارض حديثان، وكان أحد الحديثين مما رواه الشيخان، فإنه مقدمٌ على غيره بناءً على هذه القاعدة التي أوردوها، وممن جزم بهذه القاعدة ابن مفلح وغيره، وعلى العموم كما ذكرت لكم قبل: أن هذه القواعد يعني هي مرجحات، ولا يجزم بواحدةٍ منها على سبيل الإطلاق؛ ولذلك كثير من الأمثلة قد يقول العلماء بالقاعدة ولا يقولون بالمثال؛ إما لسبب أن هذا المرجح عارضه مرجحٌ آخر أقوى منه أو مرجحاتٌ أقوى منه، أو لأنهم ينفون التعارض ابتداءً، لا يرون التعارض بين الدليلين، وإنما يقولون: أحد الدليلين منسوخ، أو أن أحد الدليلين غير مقبول لكونه ضعيفًا أو نحو ذلك.

✍"وعلى قياسه ما قلَّ نكيرهُ على ما كثُر".

قال: (**وعلى قياسه**)؛ أي وعلى قياس ما سبق إذا تعارض حديثان ورد عليهما النكارة في أحد الأمور الثلاثة السابقة وكان أحدهما أكثر نكارةً من الآخر، فإن ما قل نكيره مقدمٌ على ما كثر نكيره.

✍"وما عضدَه كتابٌ، أو سنةٌ، أو قياس شرعي، أو معنى عقلي".

يقول: (**وما عضده عموم كتاب أو سنة، أو عضده قياسٌ شرعي أو معنًى عقلي**) مقدمٌ على غيره، ومثال ذلك: هذا يورده العلماء فيما عضده عموم الكتاب والسنة ولكنه من المرجحات الضعيفة. طبعًا هذا جزم به جماعة من أصحاب أحمد منهم القاضي وتلامذته كابن البنا وأبي الخطاب، وابن عقيل وغيرهم.

من أمثلة ذلك: هم يقولون: لما تعارض عندهم الأدلة التي دلت على وجوب الزكاة في الخيل، فقد تعارض عند بعض أهل العلم دليلان النافي وهو قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَيْسَ عَلَى المسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسه صَدَقَة**» والمثبت وهو أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**إِنَّ الذِي لَا يؤدي حَقَّهَا**»؛ أي حق هذه الأمور فإنه حينئذٍ يعني رُتِّب عليه بعض العقوبة.

من المرجحات: أن النافي مقدمٌ على المثبت.

ومن المرجحات: أن النافي لوجوب الزكاة وافقه قياس، ووجه القياس أن القاعدة عند أهل العلم: أن ما لا تجب الزكاة في ذكوره لا تجب في إناثه. هذا هو القياس، فوافق عدم وجوبه في الخيل.

أما مثال ما عضده كتابٌ أو سنة: فهو حديثان المتعارضان في صفة صلاة النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- في صلاة الفجر فإنه قد ورد أنه أسفر بها؛ أي بصلاة الفجر أو بركعتيه، وورد عنه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه غلس؛ أي صلى في غلس.

المذهب يقول: لا تعارض بين الحديثين؛ لأنه ابتدأ الصلاة في غلس، وانتهت صلاة الفجر في إسفار، فيقول: لا تعارض بين الدليلين. لكن على القول بالتعارض فإنه فقهاء المذهب يقولون: يقدم الصلاة بالغلس لأنها موافقة لعموم الكتاب والسنة في المسارعة إلى الخيرات، فإن الأدلة دلت على المسارعة في الخير، وبنيت عليه القاعدة: أن الأمر للفورية، فيصح الاستدلال بالأمر بالفورية على القياس أو المعنى العقلي، والاستدلال بعموم الكتاب والسنة كما تقدم.

قوله: (**أو معنى عقلي**) كالاستدلال أو الاستقراء ونحوه.

✍"فإن عضد أحدَهما قرآنٌ والآخرَ سنةٌ فروايتان".

يقول: (**فإن عضد أحدهما**)؛ أي أحد النصين المتعارضين من الأحاديث، لا بد أن يكون أحدهما عائد إلى الأحاديث وليس إلى القرآن، (**فإن عضد أحدهما قرآنٌ والآخر**)؛ أي من الحديث الآخر عاضده سنة (**فروايتان**):

- **الرواية الأولى** أنه يقدم ما عضده القرآن؛ لأنه يكون من باب تنوع الدلالة دل عليه القرآن مرة، ودلت عليه السنة مرة.

- **والقول الثاني**: أنه تقدم السنة لأن السنة مبينة للقرآن، فإذا جاء دليلان يدلان على معنًى واحد، فإنها تكون مبينان للقرآن.

وهاتان الروايتان نقلهما ابن عقيل عن أحمد، والحقيقة أنها مفهومة من كلام أحمد، وقد ذكر ابن عقيل: أن ظاهر كلام أحمد تقديم الحديثين على الحديث والآية، ما دل عليه حديثٌ وآية.

✍"وما ورد ابتداءً على ذي السبب".

هذه المسألة تحتاج إلى بعض التفصيل قبل أن أبدأ بها: عندنا ورود حديثين متعارضين إذا كان أحد الحديثين ورد لسبب، والآخر لم يرد لسبب وإنما جاء عامًّا ومطلقًا من غير إيراد السبب معه، وتعارض الحديثان فأيهما يقدم؟

نقول: **لها حالتان من باب تحرير محل الخلاف أو النزاع:**

- **الحالة الأولى:** بخصوص صورة السبب فإن صورة السبب يقدم فيها العام الذي ورد على سبب؛ لأنه مر معنا في العموم أن صورة السبب داخلةٌ في العموم دخولًا قطعيًّا.
- **الحالة الثانية:** أن يكون التعارض في غير صورة السبب، فأي العمومين يقدم؟

ذكر المصنف هنا أن ما ورد ابتداءً؛ أي من غير سبب مقدمٌ على ما ورد لسبب، والسبب في ذلك أن ما ورد لسبب يحتمل أن يكون مخصوصًا بالسبب الذي ورد به، ولذلك قدم عليه.

وذكروا أمثلة مثل: «**مَنْ بَدَّل دِينه فَاقْتُلُوه**» أنه ورد من غير سبب بخلاف النهي عن قتل المرأة إن ثبت فإنه ورد في الحربية أو حال الحرب فحينئذٍ يقدم عليه.

✍"والعام بأنه أمسُّ بالمقصود، نحو ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] على ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:٣]".

يعني إذا تعارض لفظان عامان وكان أحد هذين اللفظين (**أمس بالمقصود**)؛ يعني أقرب عمومه وسياقه للمقصود بالحكم، فمراده (**أقرب بالمقصود**) أي باعتبار السياق من الثاني، فإنه مقدمٌ على ما ليس كذلك.

قال المصنف: (**نحو**) هذا المثال (**﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾**[النساء:٢٣])؛ أي أنه مرجحٌ على دلالة (**﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾**[النساء:٣]) هذه الآية لها دلالتان: أحيانًا تقدم دلالة الآية الأولى باعتبار، وأحيانًا تقدم دلالة الآية الثانية باعتبار آخر.

أذكر المثال الذي أورده المصنف: تقدم دلالة (**﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾**[النساء:٢٣] على دلالة **﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾**[النساء:٣] بأن دلالة الأولى وهي قوله: **﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾**[النساء:٢٣] هي جاءت في سياق الجمع بين الأختين عمومًا سواءً كانت الأختان مملوكتين فجمع بينهما بعقد ملكٍ، أو كانت الأختان زوجتان جُمِعَ بينهما بعقد زواج، فهذه الآية الأولى تدل على العموم أنه لا يجوز الجمع بين أختين لا في عقد زواج، ولا في عقد ملكٍ وُطِئَ فيه، أما ملكٍ مجرد من غير وطء إنه جائز باتفاق أهل العلم.

أما دلالة الآية الثانية وهي قول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:٣]، فإن (ما) اسم موصول بمعنى الذي وهو من صيغ العموم فهي صيغة عموم تبيح للمرء أن يطأ ما ملكت يمينه من الإماء سواءً كن أخواتٍ وطأهن أو لم يطأهن كذلك، إذن فتعارض عمومان أوردهما المصنف.

أي العمومين يقدم في ذلك؟

قال العلماء: يقدم العموم الأول على الثاني، وهذا هو مشهور مذهب أحمد: أنه لا يجوز إذا وطئ رجل أمةً أن يطأ أختها لقول الله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[النساء:٢٣] **لم**؟ قالوا: لأن العموم الأول جاء في سياق ذكر المحرمات، والمقصود بيان التحريم، بينما العموم الثاني وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:٣] جاء في سياق الامتنان بالباحات؛ وهو إباحة الوطء، وذاك في بيان التحريم، فالسياق هناك أنسب للمقصود.

✍"وما عمل به الخلفاء الراشدون على غيره عند أصحابنا، وأصح الروايتين عن إمامنا".

قوله: (**وما عمل به الخلفاء الراشدون**) المقصود بهم روايتان:

☜ **قيل**: المراد بهم الخلفاء الأربعة جميعًا: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فيكون مجموع الخلفاء الراشدون الأربعة.

☜ **وقيل**: إن المراد بالخلفاء الراشدين أبو بكر وعمر فقط. وهما قولان في مذهب الإمام أحمد، وبعضهم قد يدخل فيمن قال بالثاني فقد قال بالأول جزمًا.

قوله: (**على غيره**)؛ أي على غيره مما لم يعملوا به.

قوله: (**عند أصحابنا**) هذا الذي عليه عامة أصحاب الإمام أحمد، بل يكاد تطبيقاتهم فيها كثيرة جدًّا في الترجيح بما عمل به الخلفاء الراشدون.

قال: (**وأصح الروايتين عن أحمد**)؛ لأن أحمد نُقِل عنه رواية منصوصة في الترجيح بما عمل به الخلفاء الراشدون، ونقِل عنه ما قد يوهم أنه لا يرجح بذلك، فأما النقل عنه بأن ما عمل به الخلفاء الراشدون يكون هو المقدم، فإن الإمام أحمد نص كما قال ابن عقيل في مواضع عدة على ذلك، **ومن ذلك**: أنه قال: إن حديث «**الوضوء مما مست النار**» لم يعمل به، أو نحو ما قال أحمد: لم يعمل به أبو بكر، ولا عمر، ولا عثمان، ولا علي فلتركنا العمل به، فدل على أنه من باب الترجيح، وإن كان يحمل عندهم على النسخ، لكن فيحمل عندهم من باب الترجيح لو قلنا: إن هذا من باب الترجيح، فرجح أحمد بذلك.

القول الثاني: حكي عن أحمد ما قد يدل على ذلك. نقله أبو البركات.

ترجيح الحنابلة بعمل الخلفاء الراشدين كثير جدًّا، ولكنهم أوردوا قاعدة أخرى يقولون: ما عمل به الخلفاء الراشدون من الدليلين العامين يدل على أن الدليل الآخر منسوخ، فيرون أنه من باب النسخ.

من أشهر الأمثلة عندهم في ذلك مسألة المزارعة ونحوها كالمساقاة والمغارسة لما تعارض فيها حديثان، إن قلنا: إن الحديثين صحيحان، فإنهم يقولون: إن الخلفاء الأربعة قد عملوا بها في خيبر وما بعدها، فدل ذلك على أن ما اختاروه من الأحاديث المتعارضة هو المقدم وهو المرجح.

كذلك ما جاء في تعارض الأحاديث في مسألة تخيير الصبي هل يخير أم لا؟

إذا اختلفت الأحاديث فإنه يرجع إلى عمل الصحابة –رضوان الله عليهم–، وأما القرعة فإنها لم يعمل بها أحد من الصحابة في التخيير في الحضانة.

✍"ويرجح بقول أهل المدينة عند أحمدَ وأبي الخطاب وغيرهما".

هذه المسألة في عمل أهل المدينة، **مر معنا أن عمل أهل المدينة له مسألتان:**

– حجية عمل أهل المدينة، والمعتمد أن عمل أهل المدينة ليس بحجة.

– الأمر الثاني: الترجيح بعمل أهل المدينة، والمعتمد الترجيح بعمل أهل المدينة.

إذن عندنا فرق بين الحجية والترجيح، فعمل أهل المدينة ليس حجةً على سبيل الانفراد، وإنما عند التعارض يرجح به، أو يقوى به جانب أحد الدليلين، فيكون من الأدلة الاستئناسية. وهذا هو منصوص أحمد؛ ولذلك قال المصنف: (**عند أحمد**)؛ أي أن أحمد قد نص عليه، نص عليه في أكثر من مسألة من ذلك ما نقله أبو بكر عبد العزيز في [زاد المسافر] أن أحمد قال في رواية أحمد بن القاسم: "إذا رووا أهل المدينة".

قوله: "إذا رووا" هذه لغة أكلوني البراغيث.

"إذا رووا أهل المدينة حديثًا وعملوا به فهو أصلح ما يكون". طبعًا (أكلوني البراغيث) قالوا: هي لغة ربيعة، أظن نسبوها لربيعة إن لم أكن واهمًا، وأحمد من ربيعة، فأخذ لغة قومه.

فالمقصود: أن أحمد نص على أن ما عمل به أهل المدينة يكون مرجحًا.

قوله: (**وأبي الخطاب**)؛ أي أن أبي الخطاب جزم به، وغير أبي الخطاب، فممن جزم به الشيخ تقي الدين وانتصر له في أكثر من موضع، بل ألف رسالة تدل على ذلك، وممن استظهر هذا القول وقال: وهو الظاهر. الطوفي كذلك، بخلاف القول الثاني الذي سيأتي إن شاء الله بعد قليل.

✍"خلافًا للقاضي وابن عقيل".

أما القاضي أبو يعلى في [العدة]، وابن عقيل في [الواضح]، ووافقهم جماعة كالمجد ابن تيمية وغيرهم، والفخر إسماعيل فكلهم ذهبوا: إلى أن عمل أهل المدينة لا أثر له، فجعلوا الترجيح بعمل أهل المدينة كالقول بحجيته، فكل ما دل على نفي الحجية يدل على نفي الترجيح.

والصواب: التفريق بين الترجيح والحجية؛ فكأنهم رأوا أن هناك تلازمًا بين الحجية والترجيح، وليس كذلك.

✍"ورجح الحنفية بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة قبل ظهور البدع".

قوله: (**ورجح الحنفية**) هذا قول منسوب للحنفية نقله القاضي أبو يعلى عن الجرجاني، والحقيقة أن الذي رجح بقول الحنفية هو بعض الحنفية، وقد وجدت نصًّا واحدًا في كتاب [الأصل] لمحمد بن الحسن رجح بعمل أهل الكوفة، فإنه لما تكلم في مسألة بيع المدبر روى هو بإسناده حديثين، ورأى أن هذين الحديثين متعارضان، فنقل حديث أبي جعفر أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**أَلا إِنَّمَا بَاعَ خِدْمَةَ المُدَبَّر وَلَم يَبِع رَقَبَته**» فدل على أنه لا يباع المدبر، وجاء أن رجلًا دبر عبده فاحتاج، فباعه النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- وهذا تصحيحٌ للبيع، فرأى أنهما متعارضان إن ثبت الحديث الأول طبعًا.

ثم إن محمد بن الحسن قال ما نصه في كتاب [الأصل]: "فلما اختلفوا في الرواية عنه؛ أي عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أخذنا بما اجتمع عليه أهل الكوفة أنه لا يباع". كلمة محمد بن الحسن هذه الحقيقة:

- أن بعض الناس فَهِم أنه يرى أن عمل أهل الكوفة حجة ومر معنا.

- وبعض الناس فهم من هذا الكلام: أن عمل أهل الكوفة مرجح. وهذا هو ظاهر سياق محمد بن الحسن، فإن محمد بن الحسن أجل من أن يرى أن عمل أهل الكوفة حجة، فليس لهم استدلال إلا أن يقول الفقهاء من أهل الكوفة وهم قلة، نعم وإن كان القراء كثار لكنهم ليسوا فقهاءً، وإنما الفقهاء هم أصحاب ابن مسعود -رَضِيَ الله عَنْهُ وعن باقي الصحابة جميعًا-.

✍"**وما عضده من احتمالات الخبر بتفسير الراوي أو غيره من وجوه الترجيحات على غيره من الاحتمالات**".

يقول: (**وما عضده من احتمالات الخبر بتفسير الراوي**) هذا مثال من أمثلة الترجيح بما عضده من الاحتمالات؛ فقد يكون حديثان متعارضان، فيأتي راوي أحد الحديثين فيفسره. مثل ما جاء عن ابن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُ- لما جاء في مدلول الحديث، ففسر الحديث بأحد المعنيين، فنقدم تفسيره على تفسير غيره، وذلك أن التعارض أحيانًا يكون بين نصين، وقد يكون أحيانًا بين فهمين لنصٍّ واحد، فنقدم حينئذٍ قول الصحابي. وقد مر معنا في السنة أن الصحابي -رَضِيَ الله عَنْهُ- إذا حمل اللفظ على أحد محمليه فإنه يُعمل بتفسيره وحمله على ذلك المحمل.

ثم ذكر المصنف قال: (**أو غيره من وجوه الترجيحات**) وجوه الترجيحات كثيرة جدًّا، وذكرت لك: أن عامة أهل العلم إذا أوردوا الترجيحات يقولون: أنه لا يمكن حصرها، أو يشيرون لمعنى يدل على هذا الشيء، وهو أن حصرها مما يشق أو يصعب.

✍"**والقياسي**".

قوله: (**والقياسي**) يعني إذا تعارضت الأدلة القياسية بعضها مع بعض.

✍"**إما من جهة الأصل أو العلة أو القرينة العاضدة**".

يقول المصنف: إن المرجحات:

- تارةً تكون من جهة الأصل؛ أي الأصل المقيس عليه.
- وتارةً من جهة العلة؛ أي العلة الجامعة بين الأصل والفرع.
- وتارةً يكون من جهة القرينة العاضدة، أي قرينة خارجة عن الأصل وعن العلة.

وهناك قاعدة أوردها العلماء ذكرها لموفق ومن تبع الموفق ونسبها الموفق لأصحاب أحمد قال: "قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر"، فكل المرجحات السابقة في الخبر يمكن تنزيلها على هذه المرجحات؛ ولذا فإن بعض المرجحات التي أوردها المصنف بعضها سابق ذكرها، وبعضها أشار إلى أنها شبيهة بما سبق، ولم يذكرها هناك. وسيأتي إن شاء الله.

قال المصنف: (**أما الأول**) المراد بـ(الأول) أي المرجحات التي تكون بين الأصل؛ معنى ذلك أن يكون هناك قياسان، ومدلول القياسين متعارض، فنرجح بين القياسين باعتبار المقيس عليه الأول، والمقيس عليه الثاني، فننظر للأصل، وقد مر معنا في كتاب [القياس] أن لفظة الأصل أحيانًا يقصد بها الحكم، وأحيانًا يقصد بها عين الأصل، وهنا في الغالب أنه يقصد به حكم الأصل، فإذا أطلق الأصل فالمراد به حكم الأصل.

✍"**فحكم الأصل الثابت بالإجماع راجح على الثابت بالنص**".

يقول: إن الأصل إذا كان حكمه قد ثبت بالإجماع المتفق عليه، فإنه يكون مقدمًا على ما تكون دلالته النص فقط مع وجود الخلاف؛ لأن قوله: (**على الثابت بالنص**) أي مع وجود الخلاف، فمن باب أولى إذا كان الثبوت بغير النص، وقد يثبت بالإجماع، وقد يكون بالنص، وقد يكون بغير النص وهو قول الصحابي، وإن كان دخل في النص بعمومه، وقد يكون من باب القياس، فيكون داخل في المسألة المشهورة [القياس على القياس]. وقد سبق معنا تفصيلها.

✍"**والثابتِ بالقرآن أو تواترِ السنة على الثابت بآحادها**".

يعني لو كان حكم الأصل ثبت بآحاد السنة، أو ثبت بتواترها أو بالقرآن، فما ثبت بالتواتر والقرآن مقدم لأنه أقوى. وهذه واضحة.

✍"**وبمطلقِ النص على الثابت بالقياس**".

قوله: (**وبمطلق النص**) أي حكم الأصل الذي ثبت بمطلق النص سواءً كان النص قرآنًا، أو كان النص سنةً متواترةً أو سنة آحادٍ، أو كان النص قول صحابيٍّ، فما ثبت بمطلق النص فإنه مقدمٌ على الثابت بالقياس.

طبعًا محل ذلك: إذا قلنا: إنه يجوز القياس على ما ثبت بالقياس، وأما إذا قلنا: إنه لا يصح القياس على ما ثبت بالقياس فلا يجري هذا المرجح لأن القياس الأول يكون باطل، القياس على القياس يكون باطل، وذاك صحيح.

✍"**والمقيسِ على أصولٍ أكثر على غيره؛ لحصول غلبة الظن بكثرة الأصول**".

هذه المسألة التي يتكلم عنها العلماء أوردها الموفق وذكرها أيضًا القاضي وغيرهم، يقول: لو أن قياسين تعارضا، وكان أحد القياسين قد بني على أصولٍ متعددة، سواءً كانت الأصول التي قيست عليه ورد بها النص كأن يكون الأصل قد قيس على أصولٍ متعددة ثابتة، أو كان الأصل شبهًا من باب الشبه، فهو مشبهٌ بكذا وكذا وكذا، إذا كان القياس قياس شبه فإنه مقدمٌ على غيره؛ أي الذي قيس على أصلٍ واحدٍ فقط.

قوله: (**لحصول غلبة الظن بكثرة الأصول**) قال: لأن كثرة الأصول لو أن كل قياس من هذه القياسات المنفردة فإنه يدل على حكم على سبيل الانفراد، فيدل على غلبةٍ أقوى مما لو كان على قياسٍ واحد.

قال: (**خلافًا للجويني**) الجويني انتصر لهذا القول في كتابيه [التلخيص]، ونسب هذا القول للقاضي، والجويني إذا أطلق القاضي في كتابه [التلخيص] فيقصد به الباقلاني؛ لأن التلخيص في الأصل أخذه من الباقلاني أو ابن الباقلاني، يصح أن يسمى الباقلاني، ويسمى بابن الباقلاني. لا مانع، ولكنه زاد عليه، حتى قيل: إن [التلخيص] من أحسن كتب إمام الحرمين الجويني. هذا واحد، وأيضًا نبه عليه في [البرهان]، ولكنه جعل له قيدًا.

✍"والقياس على ما لم يُخص على القياس المخصوص".

هذا مثل السابق، فإننا قد قدمنا العموم الذي لم يخص على العام الذي مخصوص، أما في مسألة القياس فإن هذه المسألة مبنيةٌ على تخصيص العلة.

✍"وأما الثاني، فتقدم العلة المجمع عليها على غيرها".

قوله: (**وأما الثاني**) أي الترجيح بين الأقيسة باعتبار الأمور الراجعة للعلة الجامعة بين الأصل والفرع، والترجيح بين العلل –بس أريد أن ننتبه– تارةً يكون الأصل واحدًا ولكن القياس على ذلك الأصل على علتين مختلفتين، فينتج حكمًا مختلفًا في النفي والإثبات، وتارةً تكون العلل مختلفة لأصلين مختلفين، فنستشعر ذلك عندما نتكلم عن المرجحات بين العلة.

(**فتقدم العلة المجمع عليها على غيرها**) مر معنا في مسالك العلة أن مسالك العلة إما نقلية، وإما مسالك عقلية، وأن المسالك النقلية أقواها الإجماع، ثم بعد الإجماع النص، ثم بعد النص يأتي الإيماء، فبهذا الترتيب ما دل عليه الإجماع مقدم، ثم ما دل عليه النص، ثم ما دل عليه الإيماء هذا باعتبار المسالك العقلية، وأما المسالك النقلية فسيأتي ترتيبها.

إذن فقوله: (**على غيرها**) أي على غيرها من المسالك التي ثبتت بها العلة النقلية والعقلية عمومًا؛ لأنها المقدم.

✍"والمنصوصةُ على المستنبطة".

(**والمنصوصة**) وإن كان المجمع عليها مقدمٌ عليها؛ لكنها مقدمةٌ على سائر المستنبطات، والمستنبطة مر معنا أنها يكون استنباط بالدوران، أو بالسبر والتقسيم، أو بالمناسبة، وغير ذلك، أو بالطرد المحض عند من يرى الطرد المحض، وهل العكس شرط أم لا؟ وغير ذلك.

✍"والثابتة عليَّتها تواترًا على الثابتة عليتها آحادًا".

يقول: إذا كان ثبوت العلة بالنص، وكان هذا النص متواتر إما في القرآن أو في السنة فإنه مقدمٌ على العلة التي ثبتت بنص آحادٍ.

✍"والمناسِبةُ على غيرها".

قوله: (**والمناسبة على غيرها**) قوله: (**والمناسبة**) تشمل علتين:

- تشمل العلة المنصوصة.
- والعلة المستنبطة.

لأنه مر معنا أن العلل المنصوص عليها لا يلزم فيها أن تكون مناسبة لا يلزم، وبناءً على ذلك فإننا عندما نقول: (**المناسبة على غيرها**)؛ أي على غير المناسبة سواءً كانت العلة منصوصةً أو مستنبطة، ولكن لا شك أن وجود المناسبة وهي الحكمة التي يشرع لأجلها الحكم تجعل العلة أقوى؛ لأنه من معهود الشارع أنه ما شرِعَ حكمٌ إلا لمناسبة.

✍"والناقلة على المقرَّرة".

مثل ما تقدم معنا أن الحكم الناقل مقدمٌ على الحكم المقرر، فكذلك هنا، فإن (**الناقلة**) العلة التي تنقل الحكم عن أصله تكون مدلولها ونتيجتها ذلك مقدمٌ على غيرها.

✍"والحاظرة على المبيحة".

وكذلك الحاظرة على المبيحة مثل ما ذكرنا تمامًا؛ ولذلك قلت لكم: أن الموفق ومن تبعه قالوا: إن المعاني التي يرجح بها بين الأخبار مثلها يرجح بها بين العلل.

✍"ومسقطة الحد وموجبة العتق".

هذه تقدمت أيضًا، والخلاف فيها مثل ما تقدم تمامًا.

✍"والأخف حكمًا على خلافٍ فيه كالخبر".

هذه المسألة فيما يتعلق فيما لو كانت إحدى العلتين تنتج حكمًا أشد، والثانية تنتج حكمًا أخف، فأيهما يقدم؟

قال المصنف: (**على خلاف فيه كالخبر**) لم يذكر الخلاف هنا في الخبر؛ ولذلك قلت لكم: ذكر أشياء هنا لم يذكرها في الخبر، وهناك أشياء ذكرها في الخبر لم يذكرها هنا، وهناك أشياء أوردها في الأمرين.

العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: إن الخلاف فيهما سواء كما هو ظاهر كلام المصنف حينما قال: (**كالخبر**) **فأيهما يقدم ما يثبت الأخف، أم ما يثبت الأشد؟**

هنا ذكر المصنف أنه يقدم ما يثبت الأخف؛ ولذلك لأن الشريعة شريعة سمحة كما قال النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم–: «بُعِثْت بِالشَّرِيعَة السَّمْحَة».

وقد ذكر الموفق –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: أن بعضًا من الأصوليين يرجح بالعلة المنتجة للحكم الأشد. ثم قال الموفق: "إن كلا الترجيحين ضعيف، فلا يرجح بالأشد، ولا يرجح بالأخف، وكذلك الخبر إذا كان منتجًا لحكمٍ أخف أو أشد لا ننظر له، وإنما الاعتبار باعتبار النقل عن الأصل مثل الوجوب والتحريم".

✍"والوصفية للاتفاق عليها على الاسمية".

لو كان هناك قياسان متعارضان؛ أي مدلول القياسين متعارض، وكان أحد القياسين علته وصفٌ. هذا معناه الوصفية يعني أن العلة وصفيةٌ، والثاني علته اسمٌ، والاسم كما مر معنا إما مشتق، أو جامد، فإن القياس الذي تكون علته وصفية مقدمٌ على القياس الذي تكون علته اسمية؛ لأنه مر معنا أيضًا هناك: أنه اتفق القائسون على أنه يجوز التعليل بالوصف.

وهل يجوز التعليل بالاسم؟ وهل يجوز التعليل بالحكم؟

فيه خلاف:

التعليل بالحكم الشرعي وبالاسم سواءً جامدًا أو مشتق الاسم فيه خلاف، فهنا قدم الوصفية لأنها هي الأصل، طبعًا الأسماء الذين يقولون بصحتها يقول: إن الاسم إذا كان مشتقًّا ففيه معنى الوصف مثل الخمر؛ لأنها خمرٌ، والخمر فيه معنى مخامرة العقل وذهابه.

وأما إذا كانت غير مشتقة بأن كانت اسمًا جامدًا فإنه معنى ذلك أن العلة قاصرة غير متعدية، فأرجعوها في الحقيقة للوصفية. وستعود أيضًا معنا في مسألة التعدي كون العلة متعدية أو قاصرة. وسيأتي بعد قليل.

✍"والمردودة إلى أصلٍ قاس الشرع عليه على غيره، كقياس الحج على الدَّين، والقُبلةِ على المضمضة".

يقول المصنف: لو أن قياسان اختلفا مدلولهما وكان أحد القياسين علته ترجع إلى أمرٍ قاس الشرع عليه، والثانية ليست كذلك، وإنما هي على خلافه في غير هذا الحكم، فيقدم العلة المردودة إلى أصل قاس الشرع عليه.

مثل له المصنف بمثالين:

المثال الأول قال: (**كقياس الحج على الدين**) معنى ذلك أن في مسألة: هل الحج يسقط بالموت أم لا؟

لأهل العلم قولان: أحد هذين القولين: أن الحج لا يسقط بالموت قياسًا على الدين، فإن من عليه دينٌ إذا مات وجب عليه الوفاء، فنقول: إن هذا القياس مبنيٌّ على أصلٍ اعتبره الشرع وهو أن الحج دينٌ، فإن النبي –صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم– قال للمرأة الخثعمية: «أَرَأَيْتِ إِنْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَين» فألحق الشرع بأصلٍ وهو الدين، كذلك ينبني على مثل هذا القياس قبل أن ننتقل للقياس الثاني المعارض له (١:١:٣) قضية العجز، أننا نقول: إن العاجز ببدنه يجب عليه أن يحج بماله. **ما السبب؟**

قالوا: كالدين، فإن من عجز ببدنه عن الوفاء وجب عليه الوفاء من ماله ومؤنة الرد. فيكون كذلك.

يعارض هذا قياسٌ آخر، وهو أن نقول: إن الحج يسقط بالوفاة قياسًا على الصلاة؛ لأن الصلاة والحج عباداتٌ والعبادات تسقط بالوفاة لأنها متعلقةٌ بالآدمي نفسه، ولا يقوم آدميٌّ عن آخر في العبادات البدنية، فيغلب فيه معنى البدنية.

فنقول: لا، الأول أقرب؛ لأن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- ألحق الحج بالدين؛ ولذلك يعلل الفقهاء فيقولون: الحج عبادةٌ بدنيةٌ وماليةٌ والمغلب فيها المالية لأجل ذلك.

مثله أيضًا النذر، العلماء -رَحِمَهُم الله تَعَالَى- يقولون: النذر عبادةٌ بدنيةٌ وماليةٌ معًا، ومغلبٌ فيه المالية، من أين؟ هو قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**إِنَّمَا يُسْتَخْرِج النَّذر مِنْ مَال البَخِيل**» فجعله مال، فغُلِّب فيه المالية، وبناءً على ذلك فإن من مات وعليه نذرٌ صام عنه وليه، من مات وعليه صومٌ صام عنه وليه، قال أبو داود وأحمد: هو في النذر خاصة؛ لأن النذر غلب فيه المالية للمعنى الذي ذكرت لكم قبل قليل.

قال: (والقبلة على المضمضة) يعني هل القبلة مفسدة للصيام أم لا؟

من أهل العلم من قال: إنها ليست مفسدة قياسًا على المضمضة لأنه جاء عند أبي داود أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال لعمر -رَضِيَ الله عَنْهُ-: «**أَرَأَيْت لَو تَمْضَمْضت**» فمن باب القياس، فلا يكون مفسدًا، ومن أهل العلم من قال: إنه مفسد لأنه من المباشرة مقدمات الوطء.

✍"والمطردةِ على غيرها إن قيل بصحتها".

قوله: (**والمطردة على غيرها**)؛ أي العلة المطردة على غير المطردة إن قيل بصحة غير المطردة، بناءً على اشتراط الاطراد، ومر معنا أن المذهب المعتمد عدم اشتراط الاطراد، أن الاطراد ليس بشرط؛ لأنه يجوز تخصيص العلة، ويجوز الاستثناء منها، فحينئذٍ لا يشترط الاطراد. وقلت لكم -إن كان التذكر من باب الاسترجاع-: أن العلل نوعان: العلة التامة، فهذه يشترط اطرادها، والعلة غير التامة هي التي لا يشترط اطرادها، وعدم الاطراد إما يكون لتخلف شرط أو لفوات مانع. هذا ملخص الكلام في قضية الاطراد وعدمه تقرير المذهب وهو الذي قرره الشيخ أبو العباس تقي الدين —علي رحمة الله-، طبعًا إن لم نقل بصحتها فلا تعارض، حينئذٍ ما يكون هناك تعارض بين المطردة وغيرها لأنها ليست بحجة غير مطردة، القياس الذي يكون بعلةٍ غير مطردة.

✍"والمنعكسة على غيرها إن اشتُرِط العكسُ".

قوله: (**والمنعكسة على غيرها**) تحتاج فقط فك العبارة، العلة قد تكون منعكسة توجد بالوجود وتنعدم بالعدم، وقد تكون غير منعكسة، وتكلمت أيضًا في العكس في الاعتراضات على القياس هل العكس شرطٌ في العلل الشرعية أم ليس شرطًا، وذكر المصنف أنها ليست شرط.

قوله: (**والمنعكسة على غيرها**) يعني أن في القياس الذي تكون فيه علتها منعكسة راجحةٌ على القياس الذي تكون علته غير منعكسةٍ هذا (**إن اشترط العكس**) في العلة، وأما إن لم يشترط العكس فلا ترجح –ركز معي– إذا لم يشترط العكس فلا ترجح القياس الذي تكون علته منعكسة على القياس الذي تكون علته غير منعكسة، بل يكون القياسان مستويين؛ لأننا نقول: لا فرق بين المنعكسة وغير المنعكسة، لم نقل ذلك في الطرد؛ لأن هناك قلنا: إذا اشترطنا الطرد نقول: هو شرطٌ للصحة، هنا الذي يقول: لا يشترط العكس فيقول: هي صحيحة منعكسة وغير منعكسة. هناك يقول: غير مطردة غير صحيحة، فالفرق بين الجملة هذه وتلك واضح جدًّا، هناك قلنا: إن اشترط عدم الاطراد، وهنا قلنا: إن اشترط الانعكاس أو العكس.

"والقاصرةُ والمتعدية سيَّان في ثالث".

العلل نوعان:

- قاصرة لا تتعدى حكم أصلها.
- ومتعدية يقاس عليها غيرها.

أظهر مثال للقاصرة وأدق مثال التعبير بالثمنية؛ لو تعارض عندنا علتان؛ يعني هل يقاس على الذهب والفضة غيرهم مثل الأوراق النقدية؟

هناك قياسان متعارضان.

- أحد القياسين يقول: إنه لا يقاس عليهما غيرهما؛ لأن العلة الثمنية وهي القاصرة.
- ومنهم من يقول: لا، بل يقاس عليهما إما بالوزن علة الوزن فيقاس عليهما كل موزون، أو مطلق الثمنية؛ يعني إذا وجدت الثمنية في أي بلد فيكون كذلك.

فإذا تعارضت العلتان أيهما تقدم؟ أو القياسان الذي فيه علتان مختلفتان فأيهما يقدم؟

ذكر المصنف أن فيها ثلاثة أقوال لأنه قال: (**في ثالث**) وواضح من جملة المصنف ترتيب الأقوال:

- **فالقول الأول**: أن العلة القاصرة هي المقدمة. وهذا لقول نسبه الموفق لقوم وسكت.
- **والقول الثاني**: تقديم المتعدية. وهذا اختاره جماعة من كبار أصحاب أحمد كالقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والموفق، والقطيعي وغيرهم.
- **والقول الثالث**: التسوية بينهما وهذا اختيار الفخر إسماعيل في كتاب [الجدل] والطوفي.

وعبارة المصنف هذه (**القاصرة والمتعدية سيان في الثالث**) يسميها أهل العلم إطلاق الخلاف؛ لأنه لم يرجح لا بالسياق، ولا بالتصريح أي الأقوال هو المرجح والمعتمد.

"ويقدم الحكم الشرعي أو اليقيني على الوصف الحسِّي والإثباتي عند قوم".

هذه مسألتان وليست مسألة واحدة:

❍ **الأولى**: تقديم الحكم الشرعي على الوصف الحسي؛ بمعنى إذا تعارض قياسان، ولكل واحد من القياسين علة مختلفة عن القياس الآخر، لكن الجامع في أحد القياسين حكمٌ شرعي كالإباحة، والتحريم ونحو ذلك مما مر معنا ذكره.

وأما الثاني: ففيه وصفٌ حسي، وليس صفًا شرعيًّا وإنما هو وصفٌ حسي، فذكر المصنف قولين:

– القول الأول: أنه يقدم الوصف الحسي على الحكم الشرعي. وسيأتي القول الثاني.

❍ **والمسألة الثانية لكي نعرف الجملة**: إذا تعارض قياسان بعلتين مختلفتين، والعلة في أحدهما الجامعة حكمٌ سلبي، هو قول المصنف: (**اليقيني**)، قوله: (**اليقيني**) يعني سلبي؛ لأن اليقين الانتفاء لا ينسب شيء قبل ذلك. هذا هو اليقيني. **والثانية**: حكمٌ إيجابي أو إثباتي، فذكر المصنف هنا أنه يقدم الحكم اليقيني؛ أي السلبي على الحكم الإثباتي أو الثبوتي. هذا هو القول الأول في هذه المسألة، وهذا القول جزم به الطوفي، ونسبه هو لبعض الأصوليين، وذكر الطوفي: أن هذا القول هو قول أبي الخطاب، وذكر أيضًا الطوفي كذلك: أن قول القاضي أبي يعلى عكس ذلك وهو أنه يقدم الحسي على الحكم الشرعي، ولم يتناول قضية الإثباتي واليقيني.

✍"وقيل: الحق؛ التسوية".

هذا القول الثالث في المسألة وهو قال: (**وقيل: الحق التسوية**) هذا القول الثالث وهو أنه لا فرق بين القياسين إذا كان الجامع في أحدهما حكم شرعي، وفي الثاني وصفٌ حسي، أو كان الجامع في أحدهما حكمٌ سلبي، وفي الآخر حكمٌ ثبوتي، وهذا القول هو ظاهر كلام الموفق ابن قدامة.

✍"والمؤثُر على الملائم".

بدأ يتكلم المصنف عن نوع من أنواع العلل التي تثبت بالمناسبة فإن من مسالك العلة المناسبة، والمناسبة التي هي الحكمة يكون كشفها بأحد طرقٍ ثلاث:

– بالمؤثر.

– والملائم.

– والغريب.

وكان من الأنسب أن يذكر معنى هذه المعاني الثلاث عندما نتكلم عن مسالك العلة هناك، ربما أشرت –نسيت أذكرتها أم لا– ولكن ربما أشرت إلى هذه إشارة هناك ذلك المحل. وعلى العموم، فإن من مسالك إثبات المناسبة هذه الأمور الثلاث: المؤثر، والملائم، والغريب. وقد أطلت عليكم في الدرس لكن محلها هناك؛ لأن شرحها تأخذ وقت في الحقيقة؛ ولذلك قال المصنف: (**إن المؤثر**) لأنه أقوى الدلائل في إثبات المناسبة مقدمة على ما ثبت بالملائم، وما ثبت بالملائم مقدمٌ على ما ثبت بالغريب.

✍"والملائم على الغريب، والمناسب على الشبهي".

(**والمناسب على الشبهي**) يعني ما كان القياس فيه معنى المناسب مقدم على قياس الشبه، لا شك لأنه ضعيف.

✍"وتفاصيل الترجيح كثيرة".

(**وتفاصيل الترجيح كثيرة**) جدًّا جدًّا، لا أقول: إنه لا يمكن حصرها، ولكن نقول: يشق حصرها؛ ولذلك أحيانًا بعضها قد يكون بينها تداخل مثل ما ذكرت لكم فيما سمح به الوقت فيما يتعلق بذلك؛ ولذلك هناك ترجيحات كثيرة جدًّا أوردها العلماء.

✍"فالضابط فيه".

(**فالضابط فيه**) أي في المرجحات.

✍"أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمرٌ نقليٌّ".

قوله: (**بأحد الطرفين**) سواءً كان أحد الطرفين، المراد بـ(**الطرفين**) أي الدليلين أو الطريقين سواءً كان نقليًّا، أو كان عقليًّا وهو الدليل القياسي بشرط أن يكون الطرفين متعارضين.

قال: (**أمرٌ نقليٌّ**)؛ أي اقترن به قرينةٌ نقلية قد تكون آيةً، أو سنةً، أو قول صحابيٍّ، وقد يكون ليس حجةً، وقد يكون حجة.

مثال ذلك: أن العلماء تكلموا عن قضية الحديث المرسل فقالوا: إنه على القول بأن الحديث المرسل ليس بحجة فإنه يكون مرجحًا، كذلك الحديث الضعيف ذكروا أن من أصول أحمد أن الحديث الضعيف ليس بحجة، ولا يستدل به، طبعًا الحديث ضعيف من المشترك اللفظي تارةً يكون حجة، وتارةً لا يكون حجة، وقد بيَّن ذلك الشيخ تقي الدين أن أحمد حيث عمل بالحديث الضعيف وجعله حجة محله ما يطلق عليه المتأخرون بالحديث الحسن، وأما الحديث الضعيف بمعناه المطلق فليس بحجة، ولا يجوز الاستدلال به ابتداءً، لكن هذا الضعيف بالمعنى الثاني يكون مرجحًا في بعض الأحيان عند التعارض.

وهذا معنى قوله: (**أمرٌ نقلي**) يعني سواءً يقوى بانفراده لإثبات الحكم أو لا.

قال: (**أو اصطلاحيٌّ**) اصطلاحي يعني يشمل العرف، والاستصحاب، وغير ذلك من الأمور التي أوردها العلماء.

قال: (**عامٌّ أو خاصٌّ**) أي سواءً كان ذلك الأمر النقلي أو الاصطلاحي عامٌّ أو خاص لا فرق.

قال: (**أو قرينةٌ عقليةٌ، أو لفظيةٌ**) ليست من الأمور النقلية أو الاصطلاحية عند الفقهاء بأن كانت قرينة عقلية، من القرائن العقلية وهي كثيرة جدًّا أوردوها.

(**أو لفظية**) والقرينة اللفظية يعني قد تكون متعلقة باللغة.

(**أو حاليةٌ**) أي أن القرينة حالية في حال الكلام.

(**وأفاد ذلك**)؛ أي ما اقترن به من القرائن.

(**زيادة ظنٍّ**)؛ أي زيادة ظنٍّ بترجيح أحد الطريقين أو طرفي الحكم.

(**رُجِّح به**) وهذا الضابط ضابطٌ شامل يدخل فيه أشياء كثيرة، وقد يفتح الله -عَزَّ وَجَلَّ- على بعض أهل العلم من المرجحات ما ليس لغيره، ويمكن استخراج كثير من هذه المرجحات من كتب الاستدلال الفقهي، فإن فيها الكثير من المرجحات، وإن كان طريقة أصحاب أحمد أنهم يقولون: وإن سُلِّم التعارض، وإن قيل بالتعارض فالترجيح بكذا، فيجعلونه على سبيل الفرض، ولا يجعلونه على سبيل الحقيقة، وهذه طريقة أهل الحديث يجب أن ننتبه لها؛ ولذلك فإن عنايتهم بالمرجحات أقل من عناية غيرهم من أهل العلم.

✍"وقد حصل بهذا بيان الرجحان من جهة القرائن".

قوله: (**وقد حصل بهذا**)؛ أي بهذا الضابط الذي أورده (**بيان الرجحان من جهة القرائن**).

لماذا قال هذا الشيء؟

لأنه قال: إن الترجيح دليل قياسي إما من جهة الأصل، وإما من جهة العلة، وإما من جهة القرائن، من جهة الأصل أورد عددًا من الأمور، ومن جهة العلة أورد عددًا من الأمور، وأما القرائن فسكت ولم يذكر شيء، فأراد أن يقول اختصر عليك الطريق القرائن كثيرة جدًّا بعض القرائن قوي، وبعضها ضعيف.

على سبيل المثال: من الأمور النقلية أنهم يقولون: إن علو الإسناد مرجح، وبناءً على ذلك فالحديث الذي يرويه أهل العلم بإسنادٍ عالٍ مثلًا البخاري له أحاديث فيها ثلاثيات مثلًا مقدمة على ما رواه بالرباعيات، أو بالخماسيات، ثلاثيات، طبعًا ثلاثيات البخاري جمعها جماعة من أهل العلم كثير جدًّا وشُرِحت، ثلاثيات أحمد مقدمة على رباعياته، وهكذا. فهذه القواعد يعني كثيرة جدًّا.

ثم قال المصنف في آخر شيء: (**والله سبحانه وتعالى أعلم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم**).

طبعًا من النكت: أن القاضي أبا يعلى -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- أورد في بعض كتبه إسنادًا أن أهل العلم أو بعض السلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- نسيت من هو الآن كان يقول: "إذا أنهيت الحديث فسلم فإنه عبادة".

وكان بعض مشايخنا -عليه رحمة الله- حضرنا عنده في الحرم كان يقول: يستحب ويندب عند ختم الكتاب أن يدعو المرء لأنه أنهيت عبادة بإنهائك علمًا كاملًا.

فأسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن يرزقنا جميعًا العلم النافع، والعمل الصالح، وأن يتولانا بهداه، وأن يغفر لنا ولوالدينا وللمسلمين والمسلمات، وأسأله -جَلَّ وَعَلَا- أن يغنينا بكتابه، وأن يفقهنا في دينه، وأسأله -جَلَّ وَعَلَا-أن يملأ قلوبنا إيمانًا وهدًى وتقًى وصلاحًا وبرًّا، وأسأل -جَلَّ وَعَلَا- أن يصلح لنا نياتنا وذرياتنا، وأن يغفر لنا ذنوبنا، وأن يغفر لوالدينا، وأن يرحمهما، وأن يجزيهم خير ما جزى والد عن ولده، وأسأله -جَلَّ وَعَلَا- أن يفقهنا في الدين، وأن يعلمنا التأويل، وأسأله سبحانه أن يُرِنَا الحق حقًّا ويرزقنا اتباعه، وأن يُرِنَا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، وأسأله -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- أن يرحم ضعفنا، وأن يجبر كسرنا، وأن يجيرنا من خزي الدنيا والآخرة، وأسأله -سُبْحَانَهُ

وَتَعَالَى- أن يجمعنا بنبينا وحبيبنا محمدٍ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في جنات النعيم. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وقد وعدت الإخوة أني أجيزهم في نهاية هذا الدرس، وقبل أن أذكر الإجازة وتوزيعها للإخوة الزملاء، أعطيكم فائدة في الإجازة لكي ننتبه لقضية السند: أهل العلم يقولون: إن السند يكون للعالم ويكون للكتاب، فأما السند للكتاب فليس لك أن تؤلف سندًا من عندك، وإنما لك طريقان:

- إما أن تبحث عن الأسانيد الموجودة في نسخ الكتاب الخطية في الغالب، والسماعات التي عليه، ثم تصل سندك بهذه السماعات، إذا كان للكتاب سماعات، أو أن تبحث في الأثبات إذا كان هناك أثبات وردت الكتاب.

- النوع الثاني: السند للمؤلف. فرق بن الثنتين: قد يكون المؤلف قد أجاز لكن بغير الكتاب وهذا الكتاب لا يوجد، بالنسبة لكتابنا هذا بحثت لم أجد له سندًا في الأثبات، وهي أثبات قليلة عند المتأخرين المتعلقة بكتب الفقه والأصول لم أجد له سندًا على سبيل الانفراد، وإنما للمؤلف سند، الاتصال بالمؤلف موجود، ولكن الاتصال بالكتاب غير موجود، فلا يجوز لي أن أؤلف سندًا للكتاب، ويحرم ذلك لأن هذا من الكذب، حتى الكذب في السند، والناس يتساهلون من قرون ثلاثة أو قرنيين ماضيين يتساهلون في تركيب الأسانيد تساهل كبير جدًّا؛ ولذلك كثير من الأثبات المتأخرة ليست بحجة ما لم تتصل بالأثبات القديمة، وقد ذكر بعض المحققين وهو الشيخ ولي الله الدهلوي: أن الأثبات الأخيرة كلها ترجع إلى ثلاثة أثبات أو أربعة، وقال: وكلها ترجع لأثبات المصريين. طبعًا ما قال: المصريين قال: المصارية. وهو جمعٌ صحيح، من الجمع أن يقال: مصارية، فالأثبات كلها ترجع إلى أثبات ثلاثة أو أربعة منهم الحافظ أثبات الحافظ ابن حجر، وأثبات جماعة في وقته، فترجع لهم الأثبات، وغير ذلك من قبل ذلك لا يرجع لهم ثَبت باستقراء ولي الله الدهلوي.

المقصود من هذا أني أنا أجيز الحاضرين جميعًا، وكل من حصل على إجازةٍ وكتب اسمه بكل إسنادٍ لي إلى المصنف، وأما الكتاب فلا أدري، وأما أسانيد المؤلف فهي موجودة؛ لأني وجدت في بعض الكتب أسانيد له يروي عن شيخه الحافظ أبي الفرج بن رجب -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وهذه الأسانيد لا تغني ولا تسمن من جوع، إنما العلم ما حواه الصدر، وليس علمًا ما حوى القمطر، وإنما هي تشبه بأهل العلم لا تدل على ذكاء، ولا ذكاء، ولا فهم، ولا حفظ، وإنما تشبه بطريقة أهل العلم فحسب، فأسأل الله -عَزَّ وَجَل- أن يجعلنا من أهل العلم، وأن يحشرنا في زمرة العلماء، وأن يغفر لوالدينا، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

